OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN,

TRADUITS

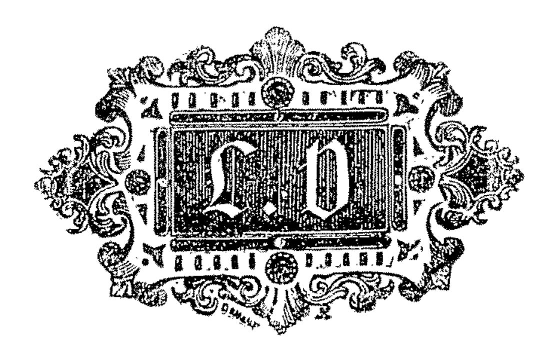
PAR

M. VÉDRINE, Curé d'Arnac-la-Poste,

M. BANDEL, Curé de Saint-Sulpice-les-Feuilles,

M. FOURNET, Curé de Mailhac.

TOME SEPTIÈME.



PARIS,

LIBRAIRIE DE LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,

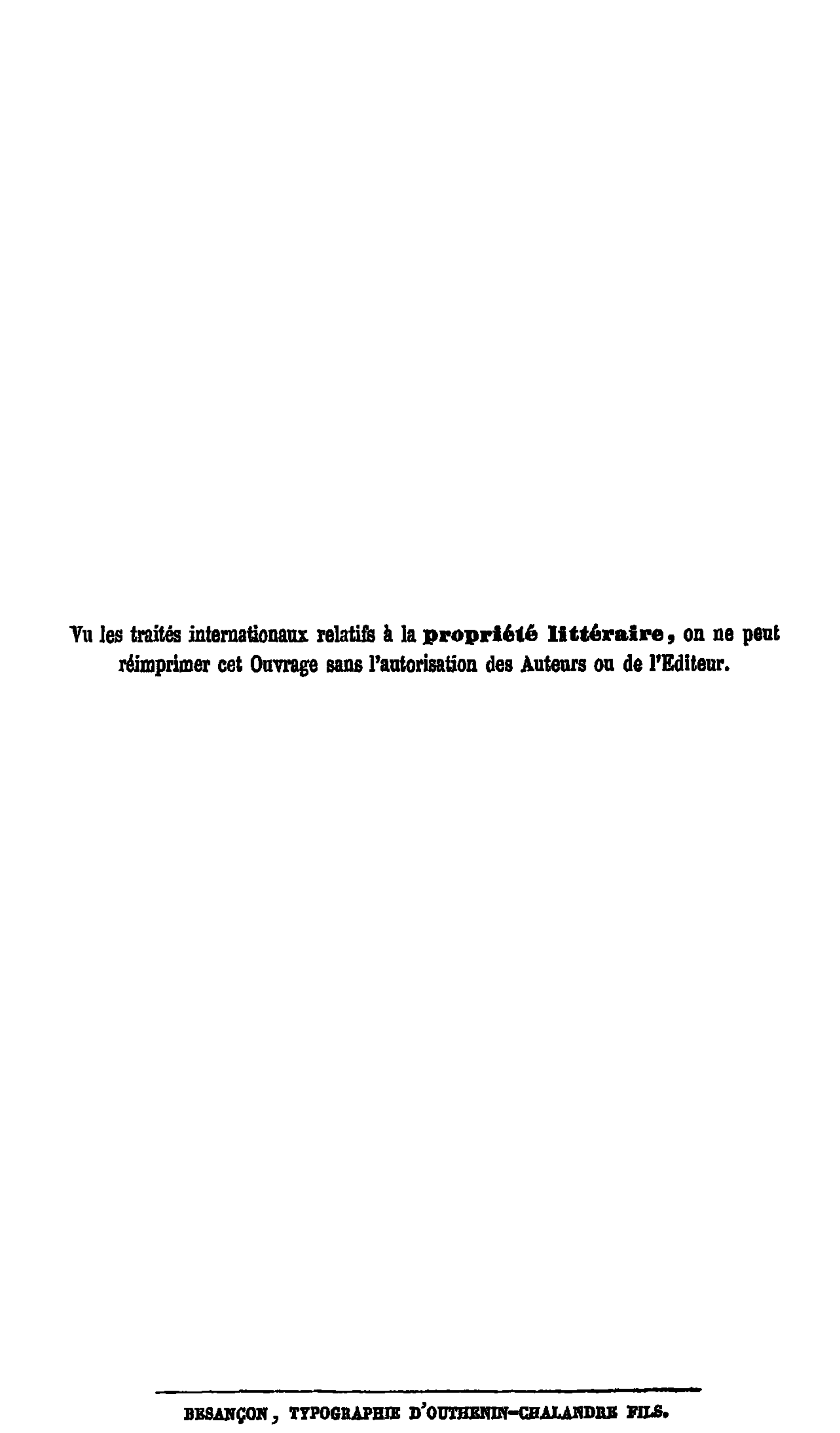
RUE CASSETTE, 23.

1858.

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.



BESANÇON, TYPOGRAPHIE D'OUTHENIN-CHALANDRE FILS.

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.

OPUSCULE LX (*SUITE*).

DE L'AMOUR DU PROCHAIN.

CHAPITRE PREMIER.

Le Seigneur vit, lui dont le feu est dans Sion, c'est-à-dire dans l'Eglise militante, et dont la foi est en sentinelle, et le foyer de ce feu est dans la Jérusalem céleste, c'est-à-dire, dans l'Eglise triomphante, qui jouit déjà de la vision de la paix véritable. Ici est le feu, là est sa place; cette place cependant n'est pas vide, le foyer n'est pàs éteint. Mais chaque chose, dit saint Augustin, tend en vertu de la force de sa pondération vers le lieu qui lui est propre; mais la force pondérative du feu le porte en haut. Le feu de l'amour n'est donc ici que comme par force; et là, il y est comme à sa place naturelle. C'est de là qu'il est envoyé ici, et d'ici son mouvement le porte là.

OPUSCULUM LX (*CONTINUATIO*).

DE DILECTIONE PROXIMI.

CAPUT I.

Vivit Dominus, cujus ignis est in Sion, scilicet Ecclesia militante, per fidem speculante; et caminus in Hierusalem in Ecclesia triumphante, jam pacem vidente. Hic ignis, ibi locus ignis, non tamen vacuus locus, nec caminus extinctus. Dicit autem Augustinus. Unaquæque res suo pondere ad locum suum tendit, pondus autem ignis sursum. Ignis ergo amoris hic est quasi violenter, illic quasi naturaliter. Illinc vero mittitur huc: hinc vero movetur illuc. *Tren.*, I: « De excelso misit ignem in ossi-

On lit dans les Lamentations, chap. I : « Il a envoyé d'en haut le feu de mes os ; » et dans Ezéchiel, chap. X : « Le feu est pris du milieu des Chérubins, et il est placé dans la main de l'homme vêtu de lin. » Mais le feu est en bas, il est aussi en haut, parce que nous aimons Dieu ici-bas, et que nous l'aimerons aussi dans le ciel ; quant au lieu propre du feu il est en haut ; voilà pourquoi il nous est ordonné : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu, etc... » Nous ne pouvons pas accomplir ici-bas ce précepte, d'après saint Augustin, puisque la place naturelle du feu n'est pas sur la terre. Voilà pourquoi nous le recevons ; c'est pour que nous sachions tendre vers le foyer de ce même feu, pour que nous y soyons totalement enflammés, et que le commandement que nous recevons ici-bas et que nous commençons à observer y soit gardé dans toute son étendue. Remarquez donc les cinq conditions de ce feu. Par sa matière il est noble, par sa forme il peut être connu, il est grand par sa quantité, il est inextinguible par sa puissance, sa puissance pondérable fait qu'il est immuable. Et d'abord l'amour dans le ciel, c'est le feu à son foyer ; il est noble par sa matière, car la matière de ce feu c'est Dieu lui-même, et nous l'aimerons alors de telle manière que nous n'aimions rien autre chose que ce qui est lui-même, ou ce qui vient de lui, et nous l'aimerons en lui-même, selon lui-même et pour lui-même. Mais il y a ici diverses matières de divers feux. Les uns aiment une chose, les autres une autre ; et ce qui produit l'amour est la matière du feu brûlant de ce même amour. Voyez donc comment il en est quelques-uns qui placent dans le foyer de leur cœur la fiente des bœufs, pour alimenter ce feu ; d'autres y placent des herbes sèches, d'autres de la paille, d'autres du bois vert, d'autres enfin des charbons. Les voluptueux font brûler la fiente des bœufs, parce qu'ils aiment ardemment les vices, les péchés et tout ce qui tient de la brute. Mais ce feu est infect ; les incommodités qu'il procure sont aussi grandes que la

---

bus meis. » Et in *Ezech.*, X : « Ignis de medio Cherubin accipitur, et datur manus viri lineis induti. » Ignis vero inferius et ignis superius, quia Deum et in via amamus, et in patria amabimus ; sed sursum solummodo proprius ignis locus, et ideo præcipitur : « Diliges Dominum Deum tuum, » etc. Quod mandatum, secundum Augustinum, hic implere non possumus, cum non sit ignis locus. Sed ideo accipimus, ut ad caminum tendere sciamus, ubi totaliter ardendo, mandatum quod hic accipimus, et servare incœpimus, sine desertione impleamus. Nota ergo quinque conditiones illius ignis. Est in materia nobilis, in forma cognoscibilis, in quantitate magnus, in virtute inextinguibilis, in pondere stabilis. Primum quidem amor in patria, ignis in camino est, et in materia nobilis, cum ejus materia sit ipse Deus, quem tunc sic amabimus, ut nihil amemus, nisi quod ipse sit, vel ab ipso, in ipso, secundum ipsum, et ad ipsum sit : hic vero diversorum ignium sunt diversæ materiæ. Alij enim aliud amant, et hoc quod est causa amoris, hoc materia ardoris. Vide ergo quomodo alii pro materia ignis fimum boum in larem cordis componunt, alii torvones, alii stramina, alii ligna viridia, alii carbones. Voluptosi fimum boum incendunt, quia vitia et peccata, et ea quæ brutalia sunt, ardenter diligunt. Verum hic ignis fœtidus, et

chaleur qu'il produit. Les avares réunissent aussi dans leurs affections pour alimenter ce feu les herbes sèches des biens de la terre, c'est-à-dire des biens temporels. Il en est aussi d'autres qui font du feu avec des pailles sèches et des roseaux qui sont vides ; ce sont ceux qui recherchent la vanité des honneurs. On dit du feu de paille qu'il réjouit, mais on sait qu'il n'est pas durable. La flamme sur le moment même se porte en haut, mais aussitôt elle s'évanouit. On voit de loin la lumière étincelante de la réputation du siècle, mais bientôt on ne trouve à sa place qu'une cendre noire et inutile, le vent la dissipe de telle façon, qu'il n'est pas possible de retrouver le lieu où elle étoit. « J'ai vu l'impie élevé au-dessus des cèdres du Liban ; je n'ai fait que passer, et il n'étoit plus ; je l'ai cherché, il ne m'a pas été possible de retrouver le lieu où il étoit. » Il en est aussi qui font du feu avec des épines et des chardons, choses que l'on ne peut toucher sans peines ; elles produisent un feu qui est celui de l'homme colère et de l'homme envieux, qui désire la vengeance, et qui soupire ardemment après les supplices d'autrui. Il en est d'autres aussi qui brûlent du bois vert ; ce sont ceux qui aiment avec trop d'ardeur leurs femmes et leurs enfants : ce feu produit une fumée qui noircit la face de l'ame, et qui trouble grandement les yeux de la connoissance. Il en est d'autres aussi qui alimentent le feu de l'affection dans le foyer du cœur avec des charbons ardents ; ce sont ceux qui aiment les hommes de bien : ils sont noirs comme des charbons aux yeux des hommes charnels, et ils en sont méprisé : mais la sécheresse et les autres conditions les rendent tout-à-fait propres à faire du feu. Mais comme je l'ai entendu dire, le feu de charbon brise la tête si on n'a pas le soin de répandre du sel dessus. O combien de têtes sont brisées sans le sentir et qui se précipitent dans une folie dangereuse, parce qu'elle aimèrent, même les hommes de bien, sans le sel de la dis-

---

tantum inficiens, quantum calefaciens. Item in affectionibus avarorum congesti sunt in pabulum ignis cespites terrestrium, id est temporalium bonorum. Item, alii de straminibus. et calamis qui vacui sunt, ignem faciunt, qui vanos honores diligunt. Ignis stramineus lætabilis quidem dicitur, sed durabilis non esse cognoscitur In momento flamma in altum consurgit, sed continuo vanescit. Lux clara famæ sæcularis procul aspicitur, et repente non nisi favilla nigra et inutilis invenitur, quam sic ventus dispergit, ut locus ejus inveniri non possit. *Psal.* XXXVI : « Vidi impium superexaltatum, et elevatum, sicut cedrus libani, et transivi, et ecce non erat, quasivi, et non est inventus locus ejus. » Nonnulli etiam de spinis, et tribulis, quæ nec sine pœna tractari possunt, incendium faciunt, scilicet iracundi, et invidi qui vindictam appetunt, et pœnas aliorum ardenter concupiscunt. Item, alii ligna viridia incendunt, qui uxorem et filios nimis ardenter diligunt. Hic ignis fumum generat, qui et faciem animæ denigrat, et oculos cognitionis vehementer deturbat. Item, alii carbonibus in lare cordis ignem affectionis nutriunt, qui bonos homines diligunt, qui more carbonum in oculis carnalium nigri sunt, et despecti; sed siccitate laudabili et aliis conditionibus ad ignem sunt aptissimi. Verum ut audivi, et de igne carbonum caput frangitur, nisi sale aspergantur. O quantorum capita insensibiliter fracta sunt, et in quamdam periculosam insaniam inciderunt, qui sine sale discretionis etiam bonos homines

crétion; leur amour commença par le feu de l'esprit, et elles finirent par celui de la chair. Au reste dans le foyer de la patrie céleste la matière du feu est noble; là on aime purement Dieu en lui-même et ce n'est que Dieu que l'on aime dans le prochain. On lit au Deutéronome, chap. IV : « Notre Dieu est un feu qui consume. » Vous êtes dans l'étonnement, la matière de notre feu agit seulement lorsqu'elle devoit être passive. Non seulement notre Dieu est aimé, mais il aime lui aussi, et parce qu'on l'aime avec ardeur, il est la matière qui alimente le feu ; et parce qu'il aime plus ardemment, c'est ce qui fait qu'il est un feu qui consume. Le fini en effet, quelque grand qu'il soit, est absorbé par l'infini si on le lui compare.

Ce feu est aussi susceptible d'être connu par sa forme, car il n'est pas enseveli sous la cendre, mais la flamme qu'il répand le manifeste à tous les regards. On lit au livre des Cantiques, chap. VIII : « L'amour est fort comme la mort. Les lampes sont des lampes de feu et de flammes. » Parfois le feu de la charité est caché sous la cendre, Dieu le rend invisible, de sorte que la demeure où il se trouve dérobe son hôte, et fait qu'il n'est pas possible de voir s'il est quelque chose du feu de la charité dans le foyer du cœur; on craint parfois qu'il n'y en ait pas, et cependant il y en a : parfois au contraire on présume qu'il y en a là où il n'y en a réellement pas. On lit dans l'Ecclésiastique, chap. IX : « Ils sont justes et sages, et leurs œuvres sont dans la main de Dieu : cependant l'homme ignore s'il est digne d'amour ou de haine. »

Ce feu est aussi grand par sa quantité ; parfois notre connoissance est bornée et notre amour alors est petit; par conséquent le feu qui est en nous est petit aussi, à peine en avons-nous une pleine main, comme il est écrit dans Ezéchiel, ch. X : « Le Seigneur commanda à l'homme qui étoit vêtu de lin, disant : Prenez du feu qui est au milieu des roues

---

dilexerunt, qui spiritu cœperunt, et carne consumaverunt. Cæterum in camino patriæ ignis in materia nobilis est, ubi pure Deus diligitur in seipso, sed et forte nihil nisi Deus diligitur in proximo, *Deuter.*, IV : « Deus noster ignis consumens est. » Mira res, materia ignis nostri tantum agit cum pati debeat. Deus noster non solum amatur, sed et amat, et quia ardenter amatur, ipse est materia ignem nutriens ; sed quia ardentius amat, ipse est ignis consumens. Finitum enim quantumcumque magnum, infiniti comparatione consumitur. Item est et ille ignis in forma cognoscibilis, quia non in cineribus sepelitur, sed effusione flammea omnibus aperitur. *Cant.* VIII : « Fortis est ut mors dilectio. Lampades ejus lampades ignis atque flammarum. » Modo quidem ignis charitatis cinere coopertus, invisibilis est a Deo, ut et ipsum hospitem domus lateat, utrum super larem cordis aliquid de igne charitatis habeat, et timetur aliquotiens non esse, ubi tamen est : et e converso nonnunquam præsumitur esse, ubi in veritate non est. *Eccles.*, IX : « Sunt justi atque sapientes, et opera eorum in manu Dei, et tamen nescit homo utrum amore an odio dignus sit. » Item, est in quantitate magnus, modo parum cognoscimus, et ideo parum diligimus, et ideo parvum igniculum habemus, vix manum plenam, ut signatur in *Ezech.*, X : « Præcipit Dominus viro qui indutus erat lineis, dicens : Sume ignem de medio rotarum, quæ sunt inter

qui sont entre les Chérubins; et il entra, et il s'arrêta près de la roue, et le Chérubin étendit la main du milieu des Chérubins vers le feu qui étoit au milieu des Chérubins, et il en mit dans les mains de celui qui étoit vêtu de lin : celui ci en recevant entra, et il apparut semblable à un Chérubin, et on voyoit les mains d'un homme sous leurs ailes. » Le Chérubin est la plénitude de la science. C'est donc le Chérubin qui nous mesure le feu, et c'est à peine s'il nous en donne une pleine main, parce que notre connoissance est peu étendue, et par conséquent notre amour est petit. On lit I Cor., chap. XIII : « Maintenant je connois en partie, mais lorsque sera venu ce qui est parfait, ce qui n'est que partiel disparoîtra, et alors nous verrons parfaitement, nous aimerons parfaitement et nous brûlerons d'un feu plein d'ardeur. » On lit dans saint Jean, chap. XVII : « Je leur ai fait connoître votre nom, et je ferai qu'ils le connoissent, afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux et moi en eux. » Il n'est pas étonnant que ce feu soit grand, puisque la flamme de l'amour se répand de tant de milliers de cœurs comme d'un nombre infini de foyers, et qu'elle se confond sans désordre dans un seul feu de la charité. O! si le Chérubin nous en mesuroit une pleine main! mais il nous faudroit pour cela, comme je le vois, quatre choses : il faut que nous soyons des hommes, que nous soyons vêtus de lin, que nous entrions, que nous nous tenions auprès des roues. Soyez donc homme par la force de la constance; revêtez-vous du lin de la continence, entrez dans l'intérieur de la conscience, tenez-vous debout auprès des roues de l'Ecriture; par ce moyen vous recevrez quelque chose de ce feu; après l'avoir reçu vous sortirez, et vous en embraserez les autres.

Ce feu est pareillement inextinguible par sa puissance, dans son foyer; le feu de la charité en dehors du ciel a à la vérité une très-

---

Cherubim, et ingressus ille stetit juxta Rotam, et extendit Cherub manum de medio Cherubim ad ignem qui erat inter Cherubim, et dedit in manus ejus, qui indutus erat lineis, qui accipiens ingressus est, et apparuit in cherubim similitudo et manus hominis subtus pennas eorum. » Cherubim plenitudo scientiæ. Cherub ergo nobis ignem mensurat, et vix manum plenam dat quia parva cognitio et ideo parva dilectio. I *Corinth.*, XIII : « Nunc cognosco ex parte, sed cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est, et tunc perfecte videbimus, perfecte amabimus, et vehementer ardebimus. » *Joan.*, XVII : « Notum feci eis nomem tuum, et notum faciam, ut dilectio qua dilexisti me in ipsis sit, et ego in ipsis. » Nec mirum, si magnus ignis efficitur, ubi de tot cordium millibus quasi infinitis laribus amoris flamma effunditur, et in unum ignem charitatis inconfuse confunditur. O si interim plenam nobis Cherub mensuret, ut video, quatuor ad hoc habere oportet, scilicet ut viri simus, lineis induamur, ingrediamur, juxta rotas stemus. Esto igitur vir virilitate constantiæ, induere lineis continentiæ, ingredere in interioria conscientiæ, sta juxta rotas scripturæ, sic aliquid de igne accipies quo accepto egredieris, et alios incendes. Item, est in virtute inextinguibilis ignis intra caminum, ignis charitatis extra cœlum virtuosus quidem valde, sed tamen extinguibilis est,

grande puissance; toutefois il peut s'éteindre, et combien de fois ne s'éteint-il pas, tantôt parce qu'il manque du bois nécessaire pour l'alimenter, tantôt aussi parce qu'il est inondé par les eaux; soit qu'il manque des choses qui sont nécessaires à son alimentation, soit qu'il y en ait qui lui soient opposées. On lit au livre des Proverbes, chap. XXVII : « Si le bois des bonnes œuvres vient à manquer, le feu s'éteint : » on y lit aussi : « L'eau fluide, c'est-à-dire la concupiscence, éteint le feu qui brûle. » Il en est ainsi maintenant, mais qu'arrivera-t-il dans l'avenir? Il en est ainsi-ici bas, mais comment en sera-t-il dans le foyer même de ce feu? La puissance de ce feu est inextinguible; et notez qu'il est écrit au livre des Cantiques, ch. VIII : « Les grandes eaux ne pourront point éteindre la charité, et les fleuves n'ont point la force de l'étouffer. » De là découle une autre condition de ce feu; c'est que sa durée est perpétuelle; et c'est ce que dit l'Apôtre, I Cor., chap. XIII : « La charité subsiste toujours. » Ce feu est aussi par sa puissance pondérative immuable. Le poids naturel qui porte une chose vers le lieu qui lui convient, la ramène toujours au même lieu et ne lui permet pas de repos en dehors de ce lieu. Donc comme la pierre que son poids attire toujours en bas, trouve le repos au centre de la force d'attraction; de même le feu est toujours en mouvement, et sa puissance pondérative qui l'attire toujours en haut à l'horizon de sa sphère lorsqu'il est fixé par la même puissance pondérative, il y acquiert la stabilité, et là, dégagé de toute matière étrangère, content de sa matière à lui, il est dans l'état uniforme de son action. En dehors de sa sphère, ses conditions sont diverses, suivant la diversité des matières qui l'alimentent, et ses actions se diversifient selon la multitude des conditions diverses dans lesquelles il se trouve. Tantôt il est entravé, tantôt il est débarrassé de tous les liens qui nuisent à ses mouvements; c'est ce qui fait que tantôt ses mouvements sont plus

---

et quam frequenter extinguitur nunc penuria lignorum, nunc inundatione aquarum, cum vel desunt necessaria, vel adsunt contraria *Prov.*, XXVII : « Si defecerint ligna bonorum operum, extinguitur ignis. » Similiter : « Ignem ardentem extinguit aqua fluida, » scilicet concupiscentia, ita quidem modo, sed quo modo in futuro, ita hic : sed qualiter in camino virtus ignis inextinguibilis est, nota *Cant.*, VIII : « Aquæ multæ non poterunt extinguere charitatem, nec flumina obruent illam. » Ex isto sequitur alia conditio illius ignis, scilicet quod sit duratione perpetuus, et hoc est quod dicit Apostolus I. *Corinth.*, XIII : « Charitas nunquam excidit. » Item, est in pondere stabilis. Pondus naturale quod rem ad locum proprium inclinat, in eodem loco remittit, et extra illum quiescere non permittit. Sicut igitur lapis, quem pondus suum deorsum movet, in centro accipit quietem, sic ignis semper in motu existens, et semper suo pondere sursum tendens in horizonte sphæræ suæ eodem pondere fixus adipiscitur stabilitatem, ibique ab aliena materia absolutus, et propria contentus, in actione sua uniformiter se habet. Nam extra sphæram suam secundum diversas materias sortitur conditiones diversas, et pro diversis conditionibus multiformiter diversificatur in actionibus. Nunc enim impeditur, nunc expeditur, et secundum hoc motus ejus nunc tardior, nunc velocior : nunc minuitur, nunc augetur, et

lents, et tantôt plus rapides : tantôt il perd de sa force, tantôt au contraire elle s'accroît; ce qui fait que parfois son action est plus foible, et que parfois aussi elle est plus forte. Le poids du feu de l'amour le meut et l'agite absolument de la même manière jusqu'à ce qu'il soit fixé dans le foyer de la patrie céleste. La charité nous pousse donc ici-bas à faire des œuvres par lesquelles nous monterons au ciel, et c'est là le mérite de la récompense : là on se réjouit sans peine de la présence de celui que l'on aime, et c'est là la récompense du mérite. Ce lieu est donc celui et du mouvement passif et du mouvement actif; car le feu de la charité a la puissance de mouvoir, comme aussi il peut être mû : il a la puissance de mouvoir vers les bonnes œuvres, comme nous l'avons dit précédemment; il peut aussi recevoir cinq espèces de mouvements; il peut être mû par le mouvement de la génération qui le fait passer du non-être à l'être; par le mouvement de la corruption qui le fait passer de l'être au non-être; par un mouvement d'augmentation lorsqu'il s'étend; par un mouvement de diminution lorsque, après avoir été corrompu par l'état de péché, il revient plus foible par la contrition; par un mouvement d'altération, soit qu'elle brûle dégagée de toute espèce d'entraves, ou qu'elle soit engourdie sous le poids des obstacles qui l'accablent; le mouvement qu'elle produit et l'acte qu'elle accomplit, sont, d'après cela, ou plus forts ou plus foibles. Le feu n'est soumis à rien de semblable dans sa sphère, non plus que la charité dans le ciel. Le lieu de sa stabilité, c'est donc son foyer dans le ciel; là ce feu est immuable par sa puissance pondérative; ses mouvements ne le poussent pas plus loin non plus qu'il ne sauroit être déplacé. Là en effet il ne sauroit se porter vers un acte plus difficile, mais il doit être en possession d'une béatitude parfaite, par la jouissance indicible de Dieu. Il ne peut pas être mû non plus, car il ne peut pas être produit dans celui qui ne l'a pas, non plus que se corrompre dans celui qui l'a; il ne peut pas augmenter dans ceux qui l'ont moins, non plus que diminuer dans

---

ex hoc actus ejus nunc debilior, nunc fortior. Sic omnino ignem amoris pondus suum movet et agitat, donec in camino patriæ sistat. Hic ergo charitas movet ad opera, per quæ sursum veniatur, et sic est meritum præmii, ibi sine opere in amati præsentia delectatur, et sic est præmium meriti. Hic ergo locus motus et activi, et passivi. Nam ignis charitatis et movere habet, et moveri potest; movere habet ut dictum est, ad opera : moveri etiam potest quinque speciebus motuum, motu generationis de non esse ad esse, motu corruptionis de esse ad non esse, motu augmenti cum intenditur, motu diminutionis cum habitus per peccatum corruptus in contritione minor revertitur, motu alterationis vel cum expedita fervet, vel impedita torpet, et secundum hoc in motu quem elicit, et in actu quem efficit, fortior, vel debilior est. Nihil horum patitur ignis in sua sphæra, charitas in patria. In camino ergo patriæ locus est stabilitatis, ubi pondere suo ignis iste sistitur, ut nec moveat ulterius, nec moveatur. Non enim ibi ulterius movere habet ad operationem difficilem, sed beatificare habet per fruitionem Dei indicibilem : nec moveri potest, quia nec generari in non habente, nec corrumpi in habente, nec augeri in minoribus, nec

ceux en qui il est plus abondant; parce qu'ils ne peuvent pas d'une connoissance inférieure passer à une connoissance supérieure par un accroissement d'amour; ils ne peuvent pas non plus descendre par une diminution de ce même feu de la charité: mais il ne peut pas s'altérer puisque rien ne peut l'entraver, il ne peut pas non plus être délivré de ses entraves; car la charité toujours également dégagée de ses obstacles, persévère immuable dans le même état, dans le même acte, dans la même ferveur. C'est là le foyer de la Jérusalem céleste, vers lequel le feu de la charité porte et élève les bons : le foyer de Babylone lui est opposé, et le feu de la cupidité y pousse et y précipite les méchants : c'est de ce feu dont il est écrit dans saint Matthieu, ch. XIII : « Les anges viendront et ils sépareront les méchants d'entre les justes, et ils les précipiteront dans la fournaise ardente. Là il y aura des pleurs et des grincements de dents. » Ici ce seront les ris et les cris de joie de ceux qui se réjouissent, là les corps des damnés seront soumis au châtiment du feu matériel de la Géhenne inextinguible : là les ames des bons brûleront du doux feu spirituel d'une amitié sans terme. O ! s'il est donné maintenant à l'œil du cœur de voir quel sera ce regard dont les élus regarderont sans crainte et pleins de joie du foyer de ce palais royal, ces malheureux qui sans espoir pousseront des soupirs dans le foyer de la prison infernale.

CHAPITRE II.

Le second commandement est semblable à celui-ci : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » La similitude des choses différentes, c'est une même qualité qui se trouve dans l'une et l'autre. Le premier commandement, est donc celui par lequel il nous est ordonné d'aimer Dieu, et le second, celui par lequel il nous est enjoint

---

minui in majoribus, quia nec illi de hypophania ad epiphania ascendere per amoris augmentum, nec illi possunt descendere per ipsius detrimentum : sed nec alterari potest, cum nec impediri, nec expediri valeat, sed semper æque expedita in eodem statu, in eodem actu, in eodem fervore stabilis perseverat. Hic est caminus Hierusalem, ad quem movet et elevat bonos ignis charitatis, cui ex opposito caminus Babylonis opponitur, ad quem permittit et agitat malos ignis cupiditatis, de quo *Matth.*, XIII : « Exibunt Angeli, et separabunt malos de medio justorum, et mittent eos in caminum ignis. Ibi erit fletus et stridor dentium ; » hic erit risus et jubilus gaudentium, ibi pœnaliter ardent corpora damnatorum materiali igne inextinguibilis gehennæ : hic suaviter ardent animæ bonorum spirituali igne interminabilis amicitiæ. O si modo respicere detur oculis cordis, qualis erit ille respectus quo electi respicient sine timore gaudenter, de camino palatii regalis illos miseros sine spe dolentes in camino carceris gehennalis.

CAPUT II.

Secundum autem simile est huic : « Diliges proximum tuum sicut teipsum. » Similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Mandatum igitur primum est quo jubemus diligere Deum, et secundum quo

d'aimer le prochain, parce qu'il y a deux commandements; ils ont une différence numérique, ils ont eu aussi une différence d'ordre non-seulement quant au commandement, mais encore quant à l'accomplissement du précepte, parce que celui-ci est le premier, et celui-là le second; ils ne sont cependant pas premier ou dernier par le temps, ils ne le sont que par la dignité et la nécessité, parce que la chose elle-même est plus digne, mérite plutôt notre amour que son image; nous aimons aussi d'un amour plus intense et plus profitable pour nous Dieu que l'homme, cependant le premier et le second commandement ont beaucoup de rapport, ont une grande similitude. Ils ont une triple similitude. L'acte, quant à l'espèce, est le même, dans l'un et l'autre c'est l'amour. L'état de charité par lequel est produit l'un et l'autre acte est numériquement le même, ils ont l'un et l'autre la même fin, qui est Dieu; il est le but de l'un et de l'autre, parce que c'est pour lui qu'on l'aime et qu'on aime le prochain. Comme c'est pour Dieu qu'on aime le prochain, on aime Dieu seul pour lui-même. Là où on en aime un pour un autre, dit Aristote, on en n'aime qu'un seul. Par conséquent, le premier commandement précède et dépasse tous les autres, et par la noblesse de son acte, et par la dignité de son objet, et par la nécessité qu'il y a de l'accomplir; comme il a un grand nombre de qualités qui lui sont communes avec le second, c'est ce qui fait qu'il a une similitude plus grande avec lui qu'avec tout autre. Donc le second commandement est semblable au premier. Il ressemble au premier par son obligation, parce que comme le premier il est un commandement et non un conseil, par conséquent il ne nous est pas conseillé selon notre bon plaisir, mais il nous est imposé comme une dette. On lit dans saint Jean, XIII : « C'est là mon commandement; aimez-vous les uns les autres, etc..., » et l'Apôtre dit, I Cor., VII, en parlant des vierges : « Je n'ai point reçu de commandement du Sei-

---

proximum, quoniam duo mandata sunt numero differentia, et ordine differunt non solum jubendi, sed etiam implendi, quoniam illud primum, et istud secundum non secundum prius et posterius in tempore, sed de dignitate et necessitate : quia dignius, potius, intensius et fructuosius diligimus rem, quam ejus imaginem, Deum quam hominem, multa tamen convenientia et similitudo mandati secundi cum primo. Et est triplex convenientia. Nam idem est actus in specie, qui utrobique recipitur, scilicet dilectio. Idem numero habitus chatitatis, a quo uterque actus elicitur, et unus idemque finis, scilicet Deus, in quem uterque dirigitur, quia propter Deum et Deus, et proximus diligitur. Cum ergo proximus diligitur propter Deum, solus Deus diligitur propter seipsum. Aristoteles : Ubi unum propter alterum utrobique unum tantum. Primum igitur mandatum et actus quidem nobilitate, et objecti dignitate, et implendi necessitate præcedit omnia et excedit, ad cujus similitudinem secundum permultas communes cum ipso qualitates præ omnibus aliis mandatis plenius, et proprius accedit. Secundum ergo simile est primo. Primo quidem in obligatione, quia mandatum est sicut primum, non consilium, et ideo non persuadetur ad placitum, sed imponitur ad debitum. *Joan.*, XIII : « Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem, » etc. « De virginibus (ait Apost. I *Cor.*, VII.) præcep-

gneur, c'est un conseil que je donne, etc... » Et le Seigneur dit au jeune homme dont il est parlé dans l'Evangile, Matth., XIX : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez, etc... » La pauvreté et la chasteté ne nous sont donc conseillées que comme des choses utiles. Mais l'amour du prochain comme l'amour de Dieu nous sont imposés en vertu d'un précepte comme des choses nécessaires.

Il y a aussi deux espèces de préceptes, les préceptes divins et les préceptes humains. Le second précepte est semblable au premier par son autorité, parce qu'il vient de Dieu et non des hommes; par conséquent il l'emporte sur tous les préceptes humains; car ce qui est plus petit n'a pas d'autorité sur ce qui est plus grand. On lit, I Epître, Jean, II : « Le précepte que nous avons reçu de Dieu, c'est que celui qui aime Dieu, doit aussi aimer son frère. » C'est de Dieu, dit-il, et non de l'homme que nous tenons ce précepte. « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes; » par conséquent on doit tenir pour vaines et comme n'imposant aucune obligation, les traditions humaines qui sont directement ou indirectement opposées à ce précepte divin. On lit, Matth., XII : « Pourquoi transgressez-vous le commandement de Dieu à cause de vos traditions? Car Dieu a dit : Honorez votre père, etc...; mais vous autres, vous dites, l'offrande que je fais à Dieu vous sera utile, etc..., et ainsi vous avez rendu inutile par votre tradition le commandement de Dieu. » L'Apôtre dit, Col., II. « Si donc vous êtes morts en Jésus-Christ à ces premiers éléments du monde, comment décidez-vous comme si vous viviez encore dans le monde? Ne mangez pas, etc... Cependant ce sont des choses qui périssent toutes pour l'usage et en quoi vous ne suivez que des maximes et des ordonnances humaines. ».

Parmi les préceptes divins, les uns règlent les cérémonies, comme l'oblation d'une génisse fauve, etc... D'autres règlent ce qui tient à

---

tum Domini non habeo, consilium autem do, » etc. Et Dominus, *Matth.*, XIX, juveni ait : « Si vis perfectus esse, vade, et vende, » etc. Professio ergo castitatis, et abdicatio proprietatis, et quædam similia consuluntur, ut utilia. Dilectio autem proximi, sicut dilectio Dei mandatur, et præcipitur ut necessaria. Itemque mandatorum aliud divinum, aliud humanum. Secundum simile est primo in autoritate, quia divinum et non humanum, et ideo omnibus humanis præjudicat, cum minor in majorem imperium non habeat. I *Joan.*, II : « Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum, » a Deo inquit, non ab homine. Obedire autem oportet Deo magis, quam hominibus, et ideo traditiones humanæ tanquam vanæ non obligant, quæ huic divino mandato directe, vel indirecte obviant. *Matth.*, XII : « Quare vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram ? Nam Deus dixit : Honora patrem, etc. Vos autem dicitis : Munus quodcumque est ex me, tibi prodest, et irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram. » *Coloss.*, II : « Si mortui estis ab elementis mundi hujus, quid adhuc tanquam vivi decernitis? Ne tetigeritis, etc. Quæ sunt omnia in interitum secundum præcepta, et doctrinas hominum. » Item mandatorum divinorum aliud cæremoniale, ut de oblatione vitulæ rufæ, et similia. Aliud judiciale, ut de emptione servi, et teleonaria, ut de erui-

la justice, comme l'achat des esclaves ou la peine du talion, tel que l'extraction de l'œil, etc... Il y en a d'autres qui règlent ce qui tient aux mœurs, et ils ont pour objet direct de régler et la vie et les mœurs d'une manière parfaite, tel est le décalogue; tous ces préceptes sont divins.

Mais Jésus-Christ, Dieu et homme qui est notre législateur, notre roi et notre juge, en qui se sont accomplies les figures par la manifestation de la vérité, a généralement abrogé tous les préceptes cérémoniaux, il a dérogé aux préceptes judiciaires et a prorogé les préceptes moraux, et d'après cela Jésus-Christ est la fin de la loi, pour faire justice à quiconque a la foi; il a dérogé aux préceptes judiciaires, tempérant leur rigueur par la mansuétude. On lit, Matth., V : « Vous avez entendu qu'il a été dit : œil pour œil, etc..., et moi je vous dis : Ne résistez pas aux méchants. » Il a prorogé les préceptes moraux en les confirmant, et par son interprétation il les a amplifiés, ce qui fait qu'il dit : « Vous avez entendu qu'il a été dit : Vous ne tuerez point, et moi je vous dis : Ne vous mettez point en colère, etc... Je ne suis point venu violer la loi, moi je suis venu l'accomplir. » Les préceptes moraux sont donc de tous les préceptes divins, ceux qui sont le plus solidement établis. Mais le premier précepte est un précepte moral, et en ce point le second lui ressemble, par conséquent il n'est pas abrogé; il n'a été ni restreint, ni diminué par la dérogation, bien au contraire, il a été étendu par la prorogation. Il est écrit, Matth., V : « Vous avez entendu qu'il a été dit : Vous aimerez votre prochain et vous haïrez votre ennemi; et moi je vous dis : Aimez vos ennemis. » C'est en ce sens que le précepte de l'amour du prochain s'appelle un précepte nouveau, et non parce qu'il a été nouvellement prescrit; mais comme il reçoit une nouvelle interprétation en vue des nouveaux disciples, voilà pourquoi il est en certains points opposé au premier; c'est aussi parce que les exemples nouveaux de l'homme nouveau le

---

tione oculi, et similia. Aliud morale, directe pertinens ad veritatem morum et vitæ ut decalogus : omnia hæc divina. Sed Christus Deus et homo legifer noster, rex noster, et judex noster, figuras per veritatis exhibitionem adimplens, cæremonialia generaliter abrogavit, judiciala derogavit, moralia prorogavit : et secundum hoc finis legis Christus ad justitiam omni credenti, rigorem mansuetudine temperans, judicialibus derogavit. *Matth.* V: « Audistis quia dictum est : Oculum pro oculo, etc. Ego autem dico vobis, non resistere malo. » Moralia equidem confirmando et amplians interpretando, moralia propagavit, « unde audistis, quia dictum est : Non occides : Ego autem dico vobis, nolite irasci, etc. Non enim veni solvere legem, sed adimplere. » Moralia igitur inter mandata divina firmissima sunt. Morale autem est mandatum primum : sed et in hoc simile est illi secundum, et ideo non tollitur abrogatione, non stringitur vel minuitur derogatione, sed extenditur prorogatione. *Matth.*, V : « Audistis quia dictum est : Diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum : Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros. » Hinc etiam mandatum, diligendi proximum, novum dicitur non quia de novo mandatum, sed quia novis discipulis nova interpretatione oppositum et novis exemplis novi hominis evidentius declaratum. Novum

font connoître d'une manière plus évidente. Il est nouveau, dis-je, par rapport aux anciens préceptes qui furent donnés aux anciens, et qui ont été abrogés à cause de leur vétusteté. « Je vous donne donc un précepte nouveau, etc... » Jean, XIII. En disant un précepte nouveau, il a veilli celui qui existoit d'abord. Mais ce qui est ancien a vieilli, et est prêt à périr.

Il y a pareillement parmi les préceptes de la nouvelle loi des préceptes naturels, parce qu'ils sont inhérents à la nature, et qu'ils ont *été créés avec elle*; il y en a d'autres qui sont positifs : les premiers sont imposés parce qu'ils sont bons, et les seconds sont bons parce qu'ils sont imposés, tels sont les préceptes qui concernent les sacrements; les sacrements de Baptême, de Confirmation, et quelques autres sacrements auxquels Dieu a préalablement attaché sa puissance. Il en est aussi quelques-uns où la bonne habitude est considérée comme loi, et elle équivant à un précepte; parce que l'autorité d'une longue et bonne habitude est d'un grand poids. Parmi ces préceptes, les préceptes naturels sont les plus inébranlables, de même que les plus nécessaires. En ce point encore, le premier et le second commandement se ressemblent parce qu'ils ont une commune origine. Ils sont l'un et l'autre naturels, ils ne sont ni positifs ni fondés sur la coutume. Cela en effet est naturel que la nature enseigne à tous les animaux. Tout animal, d'après les enseignements de la nature, aime son semblable; les animaux même qui volent dans les airs se réunissent à leurs semblables. Ce qui fait dire au philosophe Lælius : Nous sentons que la naturė a produit en nous le sens de l'amour. Il suit de ce qui précède que ce précepte est le même pour tous les hommes; car comme le dit Boëce, ce qui vient de la nature est le même pour tous; pendant que ce qui vient de la coutume change chez certains peuples.

Il y a aussi parmi les préceptes des préceptes contitionnels et des

---

inquam ad differentiam veterum, quæ et veteribus data sunt, et vetutaste sua abrogata. *Joan.*, XIII : « Mandatum novum dò vobis,» etc. Dicendo novum veteravit prius. Quod autem antiquatur et senescit prope interitum est. Item mandatorum novæ legis aliud est naturale, quia naturæ inditum, cum natura est conditum : aliud est positivum, prima præcipiuntur, quia bona : secunda bona sunt, quia præcepta, ut sunt mandata de sacramentis, baptismo, confirmatione, quibusdam aliis, quibus potentiam suam Deus præalligavit. In quibusdam etiam consuetudo bona pro lege habetur, et mandato æquivalet : quoniam longevæ et bonæ consuetudinis non est levis authoritas. Inter hæc ergo naturale magis est firmum, et amplius necessarium. Et in hoc iterum primum mandatum, et secundum similia sunt, quia origine conveniunt. Utrumque enim naturale, non positivum vel consuetudinale. Id enim naturale est, quod natura docuit omnia animalia. Omne animal, natura docente, diligit simile sibi et ipsa etiam volatilia conveniunt ad sibi similia. Unde Lælius Philosophus : Ipsi in nobis intelligimus a natura gigni sensum diligendi. Ex his sequitur, quod mandatum hoc idem sit apud omnes. Nam, ut dicit Boetius, quod natura est, idem apud omnes : consuetudine vero quod apud aliquos permutatur. Item, mandatorum aliud conditionale, aliud absolutum : conditionale dicitur, quod sub conditione

préceptes absolus. Le précepte conditionnel est celui qui est imposé sous une condition implicite ou explicite ; tel que celui-ci, *vouez et rendez*, et cet autre, *faites pénitence*. Car si nous avons voué une chose, nous sommes obligés de la rendre, et si nous avons péché, nous sommes tenus de faire pénitence. Si la condition n'existe plus, le précepte n'oblige pas. La pénitence, dit Boëce, accompagne le mal, et comme le sage vit éloigné du mal, il n'a pas besoin de faire pénitence.

Le précepte absolu est celui dont aucune condition ne suspend l'effet, et qui est porté d'une manière pure et simple. C'est ainsi qu'il nous est ordonné d'aimer Dieu et d'aimer le prochain. En ce point encore, le premier et le second commandement se ressemblent, car ils ne sont conditionnels ni l'un ni l'autre; ils sont absolus, et par conséquent ils sont préférables à ceux qui ne sont que conditionnels.

Il y a aussi des préceptes affirmatifs et des préceptes négatifs. Le précepte affirmatif a pour objet le bien qui doit être fait, il s'appelle proprement précepte ; le précepte négatif a pour objet d'empêcher de faire le mal, et il s'appelle défense. Mais le premier de ces préceptes est affirmatif, et le second lui ressemble, parce qu'il est affirmatif lui aussi, par conséquent il est plus digne que les préceptes négatifs ; car il vaut mieux faire le bien que de ne pas faire le mal. Tout précepte affirmatif emporte et implique un précepte négatif; mais il n'en est pas ainsi *vice versâ*. Il s'ensuit par conséquent, que celui qui a reçu l'ordre d'aimer, a aussi reçu celui de ne pas haïr, mais il n'en est pas ainsi *vice versâ*, etc... Le précepte affirmatif est donc supérieur en dignité au précepte négatif.

Il y a aussi parmi les préceptes des préceptes généraux auxquels sont obligés tous les hommes; et des préceptes spéciaux auxquels ne sont astreints que certains hommes. Il faut aussi, en parlant des préceptes, tenir compte des sexes ; il en est qui obligent les hommes et

---

explicita vel implicita imponitur, ut illud : « Vovete et reddite : » et illud : » Pœnitentiam agite. » Nam si voluerimus, tenemur reddere, et si peccaverimus, præcipimur pœnitere. Et si conditio non existat, præceptum non obligat. Boetius : Pœnitentia malum factum comitatur, quod quia in sapiente non contingit, non convenit nec pœnitentia. Absolutum autem est, quod non conditione suspenditur, sed pure et præcipue indicitur. Sic nimirum jubemur diligere Deum, et diligere proximum. In hoc ergo similia sunt mandatum primum et secundum, quia utrumque non conditionale, sed absolutum, et ideo conditionalibus præferendum. Item mandatorum aliud affirmativum, aliud negativum; Affirmativum, quod est de bono faciendo, et proprie vocatur præceptum : illud negativum quod est de malo cavendo, et dicitur prohibitio. Primum autem mandatum affirmativum est, sed et secundum simile est huic, quia et ipsum affirmativum est, et ideo negativis dignius est : quia plus est bonum facere, quam malum non facere. Omne etiam mandatum affirmativum infert et implicat negativum, sed non e converso. Unde qui jubetur diligere, consequenter prohibetur odire : non autem e converso, et sic de aliis. Affirmativum ergo dignius negativo. Item, mandatorum aliud generale, quod omnes astringit : aliud speciale, quod aliquos tantum. Distinguitur enim in mandatis in sexu, quia

dont les femmes sont exemptes, d'autres au contraire qui obligent les femmes et dont les hommes, etc... Tel est le précepte suivant : « Que les femmes gardent le silence dans l'Eglise. » I Cor., XIV. Il faut aussi, en parlant des préceptes, tenir compte des divers états; car il en est qui n'obligent que ceux qui sont constitués en dignité, d'autres au contraire obligent les sujets seuls. Il faut aussi tenir compte de la condition; car tel précepte oblige les maîtres, et tel autre oblige les serviteurs. Il faut aussi distinguer les professions; tel précepte oblige les clercs, et tel autre oblige les laïques. Il faut encore tenir compte de la fortune; tel précepte oblige les riches, et tel autre oblige les pauvres; il en est encore de même pour les autres différences qui existent parmi les hommes.

Le premier précepte est général, et le second lui ressemble encore sur ce point; il oblige sans exception ni distinction tous les êtres qui participent à la nature raisonnable et qui sont doués du libre arbitre. « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. » Jean, I. Ep., III. Il n'y a absolument personne d'excepté, ni l'ange ni l'homme, aucun précepte spécial ne déroge à ce précepte général. Il est général pour l'objet de notre amour, il est encore général quant aux choses que l'on nous propose d'aimer. « Mais votre commandement est d'une étendue infinie. » Psaume CXVIII. Le commandement dont l'étendue est infinie, c'est la charité, ajoute le Commentaire, elle qui ne connoît pas de bornes, et de laquelle dépendent et la loi et les prophètes. Par conséquent comme il nous est ordonnée d'aimer tous les hommes sans exception, il faut aimer les serviteurs, les étrangers, les amis et les ennemis, comme il est commandé de le faire. « Vous aimerez votre prochain comme vous-même, » vous qui êtes pleins de bienveillance, ajoute Origène : « Vous qui êtes mes imitateurs, aimez vos ennemis, » soit qu'ils soient païens, soit qu'ils soient hérétiques, aimez-les tous, et soyez bienveillants pour tous. Et, comme la di-

---

quædam obligant mares, et non obligant fœminas, quædam e converso, ut illud : Mulieres in ecclesia taceant. » I *Cor.*, XIV. In statu, quia quædam prælatos tantum, alia subditos tantum. In conditione, nam aliud dominos, aliud servos. In professione, aliud clericos, aliud laicos. In fortuna, aliud divites, aliud pauperes, et sic de aliis hominum differentiis : sed mandatum primum generale est, et secundum simile illi, et sine differentia et distinctione obligans omnes naturam rationalem participantes, et libero arbitrio utentes. I *Joan.*, III : « Qui non diligit, manet in morte. » Nullus excipitur omnino, nec Angelus, nec homo : Huic generali nullum derogat speciale : nec solum generale est in subjectis, sed latum etiam in objectis. Generale respectu eorum quæ jubemur amare, latum respectu eorum quæ jubentur amari. *Psal.* CXVIII : « Latum mandatum tuum nimis. » Glossa : Latum mandatum charitas est, in qua nullæ sunt angustiæ, in qua universa lex pendet et Prophetæ. Sicut igitur omnis homo sine exceptione jubetur diligere, ita et omnis diligatur domesticus, extraneus, amicus, et inimicus. « Diliges proximum tuum sicut teipsum. » Origines : Vos benigni; vos imitatores mei diligite inimicos vestros sive paganos, sive hæreticos, omnes amate, erga omnes benigni estote. Et cum terna

mension est triple, c'est-à-dire qu'elle s'étend en longueur, en largeur et en profondeur, le précepte de la charité est étendu; on ne dit pas qu'il soit profond, parce qu'il n'étend pas son amour jusqu'aux damnés.

Le premier précepte est clair par lui-même, il n'a pas besoin d'interprétation, et le plus souvent les esprits les plus obtus en pénètrent mieux le sens que les sages, et en ceci il diffère des autres préceptes; tels que ceux des lois que leur obscurité ou leur ambiguïté rend difficiles à saisir. Mais en ce point encore, le second commandement ressemble à celui-ci. Il est tout-à-fait clair, il ne contient rien d'obscur; il faut plutôt rappeler que l'on est obligé de l'observer que l'expliquer. « Le précepte du Seigneur est lucide, il illumine les yeux. » Psaume XVIII.

Le premier précepte est aussi perpétuel, de sorte qu'il n'a pas de fin, et en ce point il diffère des préceptes temporaires. Les préceptes temporaires sont ceux dont on se relâche selon les temps; tels sont les préceptes dont parfois on dispense, ou ceux qui changent avec le temps, tel que le précepte du sabbat; ou encore ceux qui se terminent avec le temps, tels les préceptes de la foi, de l'espérance et la pénitence, auxquels nous cesserons d'être astreints dès que nous verrons ce que nous croyons, lorsque nous serons en possession de l'objet de nos espérances. Nous ne serons donc plus forcés de croire et d'espérer lorsque nous jouirons du souverain bien, et n'endurerons d'ailleurs aucune espèce de mal. Mais le second précepte ressemble encore à celui-ci en ce point; de sorte que nous ne serons point délivrés dans le ciel des liens qui nous attachent en cette vie à cet objet de notre amour; objet auquel nous sommes attachés pendant tout le temps, de telle sorte que nous y soyons encore attachés même après la fin des temps dans l'éternité; alors même nous y serons plus fortement attachés, parce que nous serons débarrassés de la plupart des liens qui

---

sit dimensio, scilicet in longum, latum, profundum, latum mandatum charitatis, et non profundum dicitur, quia ad damnatos amantes non extenditur. Item mandatum primum lucidum, ut et interpretatione non egeat, ut plerumque in simplicibus plenius quam sapientibus liqueat, et hoc ad differentiam mandatorum, ut legum obscuritate, vel ambiguitate difficilium. Sed et secundum est simile huic, lucidum valde, nil obscurum continens, admonitione magis, quam expositione indigens. *Psal.* XVIII : « Præceptum Domini lucidum illuminans oculos. » Item, mandatum primum perpetuum, ut finem non habeat et hoc ad differentiam temporalium. Temporalia autem sunt, quæ vel relaxantur pro tempore, ut ea in quibus quandoque dispensantur, vel mutantur in tempore, ut mandatum de sabbatho : vel terminantur cum tempore, ut mandatum de fide, spe, et patientia a quibus absolvemur, cum videntes erimus quod credimus, tenentes quod speramus. Credere ergo et sperare ulterius non cogemur summo bono fruentes, et nihil de cætero mali patiemur. Secundum autem simile est huic, ad quod ita ligamur in via, ut non absolvamur in patria, ad quod sic tenemur omni tempore, ut teneamus illud etiam post omne tempus in æternitate, et tunc amplius eo ligemur, cum a plerisque aliis absolvemur.

nous détachent de l'objet de notre amour. On lit au livre des Proverbes, chapitre XVII : « L'ami véritable aime pendant tout le temps ; » mais le fidèle ne croira pas toujours. « La charité ne périt jamais, » dit l'Apôtre, I Cor., chap. XIII. Ce qui précède nous fait jusqu'à un certain point connoître ce qu'est le premier commandement, et combien le second lui ressemble ; et pour conclure en quelques mots, l'un et l'autre sont un précepte et diffèrent par conséquent des conseils ; l'un et l'autre de ces préceptes est divin, par conséquent ils sont différents des préceptes humains ; l'un et l'autre est moral, ce qui fait qu'ils diffèrent des préceptes cérémoniaux ; l'un et l'autre est naturel, par conséquent ils diffèrent des préceptes positifs ; l'un et l'autre est absolu, par conséquent ils diffèrent des préceptes conditionnels ; l'un et l'autre est affirmatif, par conséquent ils diffèrent des préceptes négatifs ; l'un et l'autre est général, par conséquent ils diffèrent des préceptes spéciaux ; l'un et l'autre est clair, par conséquent ils diffèrent des préceptes obscurs ; ils sont perpétuels l'un et l'autre, et ils diffèrent des préceptes temporaires. Comme les saintes Ecritures, dit saint Grégoire, sont pleines des préceptes du Seigneur, celui-ci, en parlant du précepte de l'amour, en parle comme d'un commandement particulier ; il dit dans saint Jean, chap. XIII : « Mon commandement, c'est que vous vous aimiez, etc... La charité est seule la base de tout ce qui est commandé. » Les préceptes du Seigneur sont donc nombreux, cependant ils se confondent en un seul ; ils sont nombreux, à cause de la diversité des œuvres, ils n'en font qu'un seul, parce qu'ils ont leur source dans l'amour.

CHAPITRE III.

« Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Considérez d'abord comment vous devez vous aimer, et vous connoîtrez consé-

---

Proverb., XVII : « Omni tempore diligit qui amicus est : » sed non semper credet qui fidelis est. I *Cor*. XIII : « Charitas nunquam excidit. » Ex his patet aliqualiter quale sit mandatum primum, et huic quam simile sit secundum, quia ut breviter epilogetur, utrumque est præceptum ad differentiam consiliorum, utrumque preceptum divinum ad defferentiam humanorum, utrumque morale ad differentiam ceremonialium, utrumque naturale ad differentiam positivorum, utrumque absolutum ad differentiam conditionalium, utrumque affirmativum ad differentiam negativorum, utrumque generale ad differentiam specialium, utrumque lucidum ad differentiam obscurorum, utrumque perpetuum ad differentiam temporalium. Gregorius : cuncta sacra eloquia dominicis sint plena præceptis, de dilectione quasi de singulari mandato : Dominus dicit *Joan.*, XIII : « Hoc est præceptum meum, ut diligatis, etc. » Quia quicquid præcipitur, in sola charitate solidatur. Præcepta ergo dominica et multa sunt, et unum : multa per diversitatem operis, unum in radice dilectionis.

CAPUT III.

« Diliges proximum tuum sicut teipsum. » Primum, adverte quomodo teipsum diligere debeas, et consequenter quæ sunt proximi tui ex teipso cognoscas. Di-

quemment comment vous devez aimer votre prochain, par l'amour que vous avez pour vous-même. Aimer quelqu'un, c'est lui vouloir du bien; donc s'aimer soi-même, c'est se vouloir du bien. Il est du plus grand intérêt pour moi de me vouloir du bien, de savoir d'où et comment je me veux ce bien, quel est l'objet qui est le terme du bien je me veux, quelle est la source d'où il découle, quel est le mode de formuler mon vouloir. Il faut donc d'abord distinguer quant à l'objet; parce qu'il y a un bien qui est incréé, qui est le premier et le souverain bien, que, par conséquent, celui qui s'aime doit d'abord et souverainement se le vouloir à lui-même. Il y a un autre bien créé, ce bien est bon, parce qu'il découle du souverain bien comme de sa source, et qu'il reflue vers lui-même comme vers sa fin : « Dieu vit toutes les choses qu'il avoit créées, et elles étoient très-bonnes, » Gen., ch. I. Il appartient à celui qui est très-bon, dit saint Denis, de produire d'excellentes choses. Mais quoique tous ces biens aient une certaine convenance d'analogie, il existe cependant entr'eux de grandes différences. Car le premier bien est essentiellement bon; le second ne l'est que par participation. Le premier, c'est la fin. Le second est pour la fin. Le premier, c'est pour qu'on en jouisse, et par conséquent il faut le désirer et le vouloir à cause de lui. Jouir, dit saint Augustin, c'est s'attacher par amour à une chose à cause d'elle-même. Le second, c'est pour qu'on en use, par conséquent il faut le désirer à cause d'un autre bien. Se servir, dit saint Augustin, c'est rapporter ce qui nous sert à quelque chose de plus parfait dont on doit jouir. Mais il y a parmi les choses utiles un certain ordre. Car il y en a quelques-unes qui, en soi, portent plus directement, d'autres moins directement vers la fin que l'on doit se proposer; par conséquent, il y a certaines choses qui, en soi, sont plus utiles et que l'on doit désirer davantage, d'autres, au contraire, qui sont moins utiles, et que nous devons moins désirer. C'est ce qui fait que, comme dans les

---

ligere aliquem, est velle ei bonum, igitur diligere seipsum, est sibiipsi velle bonum. Sed refert non modicum quod bonum mihi velim, et unde et quomodo velim, quod objectum terminet, quæ origo principiet, et quis modus ipsum velle formet. Primum ergo in objecto distingue, quia aliud est bonum increatum, quod est primum et summum bonum, et ideo a diligente seipsum primo et summe volendum : aliud creatum, quod ideo bonum est, quia a summo bono profluxit ut a principio, et ad ipsum refluxit ut ad finem. *Gen.*, I : « Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. » Dionysius : Optimi est optima adducere. Quamvis autem horum bonorum sit quædam analogica convenientia, multa tamen differentia. Nam primum bonum est bonum essentialiter, secundum participative. Primum finis, secundum ad finem. Primo fruendum, et ideo illud propter se appetendum, et volendum. Augustinus : Frui est amore alicui rei inhærere propter seipsam. Secundo utendum, et ideo propter aliud appetendum. Augustinus : Uti est id quod in usum venerit referre ad optimum id quo fruendum est. Verum inter utilia ordo est. Nam quædam secundum se magis, quædam minus ad finem dirigunt, et ideo secundum se, quædam magis, quædam minus utilia et volibilia sunt. Unde sicut in scibilibus,

choses que nous pouvons savoir, il en est un grand nombre, d'après Aristote, que nous ne voulons pas savoir pour elles-mêmes, mais bien pour d'autres, afin que par elles nous parvenions à la connoissance de certaines autres; de même dans les choses qui sont l'objet de nos vœux, il en est que nous ne voulons pas en elles-mêmes, mais que nous voulons pour d'autres.

Quant au bien créé, il y a le bien de la nature, le bien de la fortune, le bien de la grace et le bien de la gloire. On sait que chacun de ces biens est multiple, si on passe des genres aux espèces; mais tous ces biens, parce qu'ils ne sont pas des biens souverains, reçoivent plus ou moins du bien souverain, et chacun d'entre eux est régulièrement d'autant plus excellent, qu'il se rapproche plus du souverain bien. Ou le bien est un bien simple en soi, ou il est un bien relativement; de sorte que ce qui est bon ne l'est que dans certaines limites qui vont en se rétrécissant, de sorte que ce bien est maintenant un bien, ou est ici un bien, ou est un bien pour telle personne. Remarquez donc comme règle, que comme s'aimer soi-même, c'est se vouloir du bien; se vouloir du bien simplement, c'est s'aimer simplement, et se vouloir du bien relativement, c'est s'aimer relativement. Par exemple, l'or est une bonne chose, comme le dit saint Augustin; les richesses sont bonnes, les biens le sont aussi. Donc se vouloir de l'or et des richesses, c'est se vouloir du bien; cependant ce n'est pas s'aimer simplement, ce n'est que s'aimer relativement, parce que le bien que l'on se veut est un bien relatif; il est un bien ici, mais il ne l'est pas partout; il est présentement un bien, mais il n'en est pas toujours un; il est un bien pour celui qui en fait un bon usage, mais il n'en est pas un pour quiconque en abuse. Se vouloir la grace et la gloire, comme elles sont l'une et l'autre des biens simplement, c'est s'aimer simplement. Et parce que le mal est opposé au bien créé, comme les biens sont nombreux, les maux le sont aussi.

---

secundum Aristotelem, plurima propter se nolumus quidem scire, propter aliud autem volumus, ut per hæc aliquid aliud cognoscamus: ita et in volibilibus aliqua non propter se, sed propter aliud volumus. Bonum autem creatum, aliud naturæ, aliud fortunæ, aliud gratiæ, aliud gloriæ, quorum quodlibet multiplex esse cognoscitur, si a generibus ad species descendatur: sed bona hæc omnia, quoniam non summe bona sunt, magis et minus recipiunt, et regulariter unumquodque eorum tanto melius, quanto summo bono propinquius. Bonum aliud simplex bonum, aliud secundum quid, ut quod bonum est cum determinatione diminuente, ut bonum nunc, vel hic, vel huic. Nota ergo pro regula, cum diligere se sit sibi bonum velle, velle sibi bonum simpliciter est diligere se simpliciter, et velle sibi bonum secundum quid, est diligere se secundum quid. Verbi gratia, Bonum est aurum, ut dicit Augustinus. Bonæ divitiæ, bonæ possessiones. Velle ergo sibi aurum et divitias, est bonum sibi velle, non tamen est hoc simpliciter se diligere, sed tantum secundum quid, quia et bonum volitum bonum est secundum quid, bonum hic non ubique, nunc non semper huic bene utenti non cuilibet abutenti. Gratiam autem et gloriam sibi velle, cum hæc simpliciter bona sint, est simpliciter se diligere. Et quia bono creato

Il y a, en effet, un mal de la faute et un mal du châtiment. Ils sont multiples les uns et les autres, comme on peut s'en convaincre par la réflexion. Comme il y a un bien plus grand que le bien ordinaire, il y a aussi un mal plus grand que le mal ordinaire. Il y a un mal qui est le mal simplement, il y a un mal qui est le mal relatif. Remarquez donc que s'approcher de l'un des extrêmes, c'est s'éloigner de l'autre. Par conséquent, si je m'aime et que je me veuille du bien, il s'ensuit que je ne me veux pas le mal opposé; et comme parmi les biens que je me veux, il y en a que je désire pour eux-mêmes, d'autres que je désire pour d'autres, il en est aussi que je désire plus, d'autres que je désire moins; de même parmi les maux que je ne veux pas, il y en a que je ne veux pas à cause d'eux-mêmes, il en est d'autres que je ne veux pas à cause d'autres maux. Il en est que je fuis avec plus, d'autres avec moins de soin. Mais, comme le dit Aristote dans son second livre du Ciel et du Monde, quand l'un des contraires est placé à l'opposé de l'autre, on les connoît plus promptement. Remarquez donc que s'aimer est le contraire de se haïr, comme donc se vouloir du bien ou ne pas se vouloir du mal, c'est s'aimer, de même ne se vouloir pas de bien et se vouloir du mal, c'est se haïr. Car si on connoît l'opposé par l'opposé, on connoît aussi l'objet propose par ce que l'on se propose.

Mais il y a des contraires qui ont un milieu; ces deux contraires ont pour milieu le neutre, comme vouloir et ne pas vouloir ont un milieu qui est ni ne vouloir, ni ne vouloir pas. Et comme en se voulant du bien simplement, ou en s'en voulant relativement, il arrive que l'on s'aime simplement ou relativement; de même en ne voulant pas tel ou tel bien, et en voulant simplement ou relativement le mal, il arrive que l'on se hait simplement ou relativement. Mais rien n'empèche que le même individu n'ait des désirs contraires, seulement ce

---

malum opponitur, cum multa sint bona, multa et mala. Aliud enim est malum culpæ, aliud pœnæ, quorum quodlibet multiplex, ut patet speculanti. Et sicut est bonum bono melius, ita et malum malo pejus. Et est malum aliud simpliciter, aliud secundum quod. Nota ergo, accessus ad unum oppositorum est recessus ab alio. Unde si me diligens, bonum mihi volo, consequenter malum oppositum mihi nolo: et sicut inter bona quæ mihi volo, quædam propter se, quædam propter alia appeto, quædam magis, quædam minus volo, ita et inter mala quæ nolo, quædam propter se, quædam propter alia, quædam magis, quædam minus fugio. Sed ut dicit Aristoteles in II *Cœli et Mundi*, quando unum contrariorum ponitur oppositum alteri, est cognitio eorum velocior. Nota ergo, ei quod est diligere contrarium est odire, sicut ergo bonum sibi velle, vel malum sibi nolle: est se diligere, ita bonum sibi nolle, et malum sibi velle est se odire. Nam si oppositum de opposito, et propositum de proposito.

Sunt autem contraria mediata hæc duo habentia neutrum pro medio, sicut velle et nolle medium habent nec velle, nec nolle. Et sicut volendo sibi bonum simpliciter, vel secundum quid, contingit se simpliciter, vel secundum quid diligere: ita bonum tale, vel tale nolendo, et malum simpliciter, vel secundum quid volendo contingit se odire simpliciter, vel secundum quid. Nihil autem prohibet contraria eidem inesse, sed non eodem modo,

n'est pas de la même manière. Il a l'un simplement et l'autre relativement; c'est ce que prouve l'exemple suivant : Ainsi l'Ethiopien est blanc *secundum quid*, par ses dents, et il est noir simplement; par contre, le cygne est blanc simplement, et cependant comme son œil est noir, il est noir relativement.

Ainsi, parfois en m'aimant simplement je me hais relativement, et *vice versâ*. Il est dit de la première de ces choses dans saint Luc, chapitre XIV : « Si quelqu'un vient à moi et s'il ne hait pas, etc..., même son ame. » Nous haïssons bien notre ame, dit saint Grégoire, lorsque nous brisons son appétit sensuel, lorsque nous n'acquiesçons pas à ses désirs. On lit dans saint Jean, chap. II : « Celui qui hait son ame dans ce monde la conserve pour la vie éternelle; » s'il ne l'aimoit pas simplement, il ne la garderoit pas pour un si grand bien. Il est écrit de la seconde, Ps. X : « Celui qui aime l'iniquité hait son ame; » et dans saint Jean, chap. XII : « Celui qui aime son ame la perdra. » Ne l'aimez donc pas, dit saint Augustin, de peur de la perdre; ne l'aimez pas dans cette vie, de peur de la perdre dans la vie éternelle, puisque s'aimer, c'est se vouloir du bien, se vouloir du bien sous plusieurs rapports, c'est aussi s'aimer de plusieurs manières. Mais saint Augustin expliquant les paroles suivantes de l'Apôtre : « Il m'incombe de vouloir, » distingue trois manières de vouloir. Il y a, dit-il, le vouloir de la nature, le vouloir du vice et le vouloir de la grace. Le vouloir de la nature en soi est impuissant, il ne suffit pas pour mériter; il est vaincu par le vouloir du vice, si le vouloir de la grace ne lui vient en aide; mais ce dernier chasse le vouloir du vice et délivre le vouloir de la nature. Il y a donc, d'après ce triple vouloir, un triple amour, l'amour naturel; l'amour libidineux et l'amour gratuit.

Le premier de ces amours est indifférent, et l'Apôtre en parle en

---

sed alterum simpliciter alterum secundum quid, ut patet quia æthiops est albus dentem secundum quid, et niger simpliciter : et cignus e converso albus simpliciter, et tamen secundum oculum niger secundum quid.

Sic aliquando simpliciter me diligens, secundum quid odio, aliquando e converso. De primo, *Luc.*, XIV : « Si quis venit ad me, et non odit, etc. » Adhuc autem, et animam suam. » Gregorius : Bene animam nostram odimus, cum ejus appetitum frangimus, cum ejus desideriis non acquiescamus. *Joann.*, II : « Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam æternam *custodit* eam : » quam nisi simpliciter diligeret, ad tantum bonum non custodiret. De secundo, *Psal.* X : « Qui diligit iniquitatem, odit animam suam. » *Joan.*, XII : « Qui amat animam suam, perdet eam. » Augustinus. Noli amare ne perdas, noli amare in hac vita, ne perdas in vita æterna cum diligere se sit sibi velle bonum, secundum multiplex velle, multiplex est deligere. Triplex autem velle distinguit Augustinus super illud Apostoli, « Velle mihi adjacet. » Est enim velle naturæ, velle vitii, et velle gratiæ. Velle naturæ per se impotens est, nec sufficit ad meritum, sed vincitur a velle vitii, nisi velle gratiæ subveniat, sed velle vitii fugat, et velle naturæ liberat. Igitur secundum triplex velle triplex est dilectio, scilicet naturalis, libidinosa, et gratuita.

Prima indifferens, de qua Apostolus, *Eph.*, V : « Nemo unquam carnem suam

ces termes, Ephés., chap. V : « Jamais personne n'a haï sa chair, il la nourrit, il la réchauffe. » Le second de ces amours est mauvais; et l'Apôtre en parle en ces termes, II Tim., ch. III : « Dans les derniers jours il viendra des temps fâcheux, car il y aura des hommes amoureux d'eux-mêmes. » Le troisième amour est bon; c'est de lui qu'il est dit : « Vous aimerez votre prochain comme vous-mêmes; » comme chaque vouloir est double, il s'ensuit que l'amour lui aussi est double. Il faut considérer la nature sous un double point de vue. Premièrement en tant que nature, et sous ce rapport elle a un vouloir de nature; secondement, en tant qu'elle a la faculté de délibérer, et sous ce rapport elle a un vouloir rationnel; c'est ce qui fait que saint Damascène distingue deux volontés. La volonté naturelle, par laquelle nous nous voulons les biens naturels, tels que l'existence, la vie, l'intelligence, etc., et nous ne pouvons pas ne pas vouloir ces choses; la volonté rationnelle, en vertu de laquelle nous pouvons vouloir ou ne vouloir pas une chose. Il y a pareillement un vice de sensualité et un vice de raison; ce qui fait que le vouloir du vice est double, ou il vient de la sensualité viciée, ou de la raison qui est pervertie. La grace pareillement est double, savoir la grace donnée gratuitement, *gratis data*, et la grace qui rend agréable, *gratum faciens*; par conséquent il y a deux vouloirs de la grace. Le vouloir admet donc six espèces différentes qui constituent six manières différentes d'aimer, ou six amours divers; le premier de ces vouloirs est purement naturel, il est par conséquent indifférent, parce que les choses naturelles ne sont pour nous ni une source de blâme, ni un principe de louange. Il est aussi nécessaire, parce que les puissances naturelles ne sont pas opposées, elles ont toutes les unes aux autres des rapports déterminés. Ce qui fait que comme il est nécessaire de s'aimer, il s'ensuit que naturellement il est impossible de se haïr. Saint Augustin, expliquant les paroles suivantes de saint Jean, chap. ult. : « On te

---

odio habuit, sed nutrit et fovet eam. » Secunda mala de qua Apostolus I *Timoth.*, III : « In novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes. » Tertia bona, de qua dicitur : « Diliges proximum tuum sicut teipsum, » verum quodlibet velle geminum consequitur diligere bipartitum. Est enim naturam considerare dupliciter. Primo ut naturæ est, et sic habet velle naturæ : secundo, ut deliberativa, et sic habet velle rationale. Unde Damascenus distinguit voluntatem duplicem. Naturalem, qua volumus nobis bona naturalia, sicut esse, vivere, et intelligere, et similia, quæ non possumus non velle : et rationalem, qua possumus aliquid velle, et aliquid nolle. Item vitium aliud sensualitatis, aliud rationis, et secundum hoc velle vitii duplex, vel vitiatæ sensualitatis, vel vitiatæ rationis. Item, gratia duplex, scilicet gratis data, et gratum faciens : unde et duplex velle gratiæ. Sex ergo differentiæ ipsius velle, sex constituunt differentias in diligere, quorum primum est pure naturale, hoc indifferens est, quia propter naturalia nec laudamur, nec vituperamur. Item necessarium est, quia potentiæ naturales non habent se ad opposita, sed ad alterutrum determinate. Unde sicut necessarium est se amare, sequitur quod impossibile est naturaliter se odire. Augustinus super illud *Joan.*, ult. :

conduira où tu ne voudras pas, » ajoute : Bien que Pierre fût vieux, il conservoit encore l'amour de la vie. Il est pareillement commun aux êtres raisonnables et aux brutes, il l'est même en quelque sorte aux êtres inanimés, parce qu'il est inséparable de la nature commune, dont Aristote dit : La nature nous fait désirer ce qui est meilleur, mais il vaut mieux être que ne pas être; par conséquent, comme être est un certain bien, et que tout naturellement désire son bien, tout aussi s'aime à sa manière.

Le second vouloir est délibératif ou rationnel : ce vouloir est propre à la nature raisonnable en tant qu'elle est raisonnable ; il lui est ordonné de droit naturel de s'aimer de la sorte en tant que raisonnable; et la transgression de ce précepte entraîne le démérite; et l'observation de ce même précepte en soi ne suffit point à constituer le mérite. Et parce que les puissances rationnelles peuvent être opposées, de cette manière, je puis m'aimer et je puis me haïr, comme le prouve l'exemple de ceux qui repoussent par suite d'une délibération le bien qu'ils se veulent naturellement nécessairement, et qui par suite se veulent le mal qui lui est opposé; comme ceux qui se donnent la mort et qui ne veulent pas la vie, et qui veulent la mort, et qui violent par la haine qu'ils ont pour eux-mêmes la loi de la nature, et par le fait même se rendent coupables d'un péché mortel. Tous les hommes pareillement, d'après Aristote, ont le désir de savoir, il en est cependant qui affectent l'ignorance. Mais comme la nature n'est pas restée dans l'état de perfection complète où elle avoit été créée, et qu'elle a été viciée et corrompue, de sa corruption est issu le vouloir du vice, par lequel l'homme se veut du bien d'une manière vicieuse, et s'aime d'une manière déréglée. Il se veut, dis-je, le bien sensible, tel que les honneurs par vice d'orgueil, les richesses par vice d'avarice ; il désire satisfaire sa volonté par le vice de la concupiscence de la chair

---

« Ducetur quo tu non vis. » Amorem vitæ, nec Petro senectus abstulit. Item commune est rationabilibus et brutis, et etiam quodammodo inanimatis, quia sequitur naturam communem, de qua Aristoteles : Natura inquirimus desiderare quod melius est, melius autem esse quam non esse, et cum esse sit quoddam bonum, et omnia naturaliter bonum appetunt, *omnia suo* modo se diligunt. Secundum deliberativum est, sive rationale, hoc proprium est naturæ rationalis in quantum talis sic diligere se præcipitur naturali jure, cujus transgressio sufficit ad demeritum ; sed observantia per se non sufficit ad meritum. Et quia potentiæ rationales habent se ad opposita, hoc modo possum me diligere, possum et odire, ut patet in his qui bonum, quod naturaliter necessario sibi volunt, hoc ex deliberatione nolunt, et malum oppositum sibi volunt, ut qui seipsos occidunt, vitam nolentes, et mortem volentes, naturæ legem se odiendo transgredientes, et de eo ipso mortaliter peccantes. Similiter, omnes homines secundum Aristotelem naturaliter scire *desiderant, et tamen quidam ignorantiam* affectant. Quia vero natura non stetit in sua rectitudine et integritate, sed vitiata est et corrupta, ex corruptione ejus surgit velle vitii, quo sibi homo bonum vult vitiose, et diligit se libidinose. Vult inquam sibi bonum sensibile, ut honores ex vitio superbiæ, divitias ex vitio avaritiæ, voluntates ex vitio carnalis concupiscentiæ,

et ainsi des autres choses : et toutes ces choses-là sont bonnes, et la raison pour laquelle on les désire, c'est qu'elles sont bonnes, et c'est aussi pour cela qu'elles réjouissent quand on les a acquises ; mais elles sont mauvaises pour la nature raisonnable, parce qu'elles ne sont pas en rapport avec elle. La nature raisonnable en effet ne doit pas se réjouir de ces biens sensibles ; ce qui doit faire sa joie, ce sont les biens intellectuels, qui sont infiniment préférables, et desquels elle s'écarte, lorsqu'elle cherche sa satisfaction dans les biens sensibles ; par conséquent il pèche celui qui s'aime mal, et il se hait plus véritablement qu'il ne s'aime, parce qu'il se fait plus de mal que de bien. « Celui qui aime son ame la perdra, » dit saint Jean, chapitre XII. » Vous, dit Boëce, qui par l'esprit êtes semblables à Dieu, vous vous laissez capter pour les ornements des choses les plus infimes d'une nature excellente, et vous ne comprenez pas quelle injure vous faites au Créateur ; il a voulu que le genre humain l'emportât sur tous les objets terrestres ; et vous vous dégradez de manière à être placés au-dessous de tout ce qu'il y a de plus bas. Car s'il est constant que tout ce qui est le bien de chacun est plus précieux que celui qui le possède, lorsque vous jugez comme vos biens ce qu'il y a de plus vil, vous vous placez, par votre propre appréciation, au-dessous de ces mêmes biens. Saint Augustin dit dans ses Confessions: Le bien que vous aimez vient de Dieu ; mais parce qu'on ne rapporte pas à ce bien ce qui est bon et agréable, ce sera avec justice qu'il sera amer, parce qu'on l'aime injustement, après avoir renoncé au bien duquel découle tout ce qui est bon. Mais comme toutes les fois que l'on s'approche de l'un des extrêmes, on s'éloigne de tout le reste ; toutes les fois que m'aimant, je me veux un bien sensible, je ne veux pas et je fuis le mal opposé, tel que l'humiliation, la pauvreté et les autres choses semblables. Le troisième consiste donc à

---

et sic de aliis ; et hæc quidem omnia bona sunt, et ratione qua bona appetuntur, et delectant adepta, sed naturæ rationali mala, quia disconvenientia. Natura enim rationalis non his sensibilibus bonis delectanda est, sed potioribus, scilicet intelligibilibus, a quibus se avertit, cum ad ista fruenda se convertit, et ideo peccat qui male se amat, et verius se odit quam diligit, quia plus sibi nocet quam prosit. *Joan.*, XII : « Qui amat animam suam, perdet eam. » Boetius : Vos Deo mente consimiles a rebus *infimis excellentis naturæ ornamenta* captatis, nec intelligitis quantam conditori vestro injuriam faciatis, ille genus humanum terrenis omnibus præstare voluit, et vos dignitatem vestram infra infima quæque detruditis. Nam si omne quod cujusque bonum est, ideo cujus est constat, esse pretiosius, cum vilissima rerum bona vestra esse judicatis, eisdem vosmetipsos vestra existimatione submittitis. Augustinus in *Confess.* : Bonum quod amatis a Deo est, sed quoniam ad illud bonum non refertur quod bonum est et suave ; sed amarum erit juste, quia injuste amatur deserto illo a quo est quicquid bonum est. Sed quia semper accessus ad unum oppositum est recessus a reliquo, quando si amans me volo mihi bonum sensibile, nolo et fugio malum oppositum, ut humiliationem, paupertatem et similia. Est igitur tertium diligere, quo libidinose me diligo, cum sine consensu rationis per vitium sensuali-

m'aimer, lorsque je m'aime d'une manière déréglée, lorsque je me veux, emporté par le vice de la sensualité, et sans l'assentiment de la raison, ces biens sensibles, non pas selon les besoins de la nature, et la prévision d'une utilité opportune, mais bien selon les exigences d'une concupiscence voluptueuse.

Le quatrième consiste dans l'assentiment que donne la raison corrompue au vice de la sensualité : ils s'aiment de cette manière, ceux qui désirent méchamment avec toute la plénitude de leur volonté tous ces biens, non pas pour s'en servir, mais pour en jouir et en abuser. « Venez, et jouissons des biens qui existent. » Sag., ch. II. Ces deux manières de se vouloir du bien et de s'aimer sont mauvaises, et par conséquent sont des péchés ; mais il n'y a que faute vénielle dans la première, ce qui fait qu'elle est soumise à des règles déterminées. Mais la seconde est mortelle, et par conséquent elle est formellement prohibée. C'est là l'amour de soi dont saint Augustin dit : Qu'il est le fondement de la cité du démon. Car, par cela même que le démon eut pour sa personne un amour excessif, il désira d'une manière immodérée le bien de sa propre excellence, et il jeta ainsi les fondements de la Babylone de l'éternelle confusion, pour lui et pour ses imitateurs. Saint Grégoire dit aussi en parlant de cela : que, comme un moindre amour de Dieu fait que l'on éprouve de l'ennui à faire de bonnes œuvres, de même l'amour déréglé de soi fait que l'on fraude cet amour. Celui-là en effet fraude dans l'œuvre de Dieu, qui, ou ne lui donne pas toutes ses forces, parce que l'amour qu'il a de soi, fait que le vice de la paresse le porte à désirer son propre bien-être, ou fait qu'il ne cherche dans son œuvre que son utilité privée, se voulant du bien par le vice de la vaine gloire. Il faut donc éviter un tel amour, parce qu'il est le principe du mal et qu'il vicie le bien. Au reste la grace répare la nature corrompue, et elle la relève de son abaissement, imparfaite, elle la perfectionne. Mais la

---

tatis hæc bona sensibilia mihi volo, non secundum exigentiam naturalis necessitatis, vel providentiam opportunæ utilitatis, sed secundum concupiscentiam voluptatis. Quartum est cum vitio sensualitatis ratio vitiosa consentit, et hoc se diligunt qui plena voluntate hæc omnia sibi non ad utendum, sed ad fruendum et abutendum improbe concupiscunt. *Sap.*, II : « Venite, et fruamur bonis quæ sunt. » Utrumque horum malum est et peccatum, sed primum veniale, ideo cohibitum ; secundum mortale, et ideo prohibitum. Hic est amor sui de quo dicit Augustinus, quod est fundamentum civitatis diaboli. Ex eo enim quod diabolus privato amore nimis se amavit, bonum excellentiæ immoderate sibi appetivit, et sic æternæ confusionis Babyloniam sibi et suis imitatoribus inchoavit. Item, de hoc Gregorius dicit, quod sicut in bono opere desidiam facit minor amor Dei, sic fraudem nimius amor sui. Fraudem enim facit in opere Dei, qui vel vires subtrahit, eo quod diligens se vult sibi bonum commodi per vitium accidiæ, vel opus ad utilitatem propriam convertit, volens sibi bonum laudis per vitium vanæ gloriæ. Cavendus igitur valde talis amor, quia et malum initiat, et bonum vitiat. Cæterum gratia naturam vitiatam reparat, et elevat curvatam, et perfecit imperfectam. Duplex autem est gratia, una gratis data, et hæc

grace est de deux espèces ; l'une est donnée gratuitement, et elle est multiple ; mais prenez ici les vertus informes pour des graces gratuites. L'autre grace, c'est celle qui rend agréable, *gratum faciens*, telle est la grace de charité, et celle-ci s'appelle grace véritable, parce que c'est par elle d'abord que l'homme devient agréable à Dieu.

La cinquième manière d'aimer, c'est donc d'aimer conformément au vouloir de la grace gratuitement donnée, lorsque la vertu aide la raison naturelle et la nature raisonnable à repousser les circonstances mauvaises que le vice ajoute à l'acte de l'amour, et qui le déforme, et l'aide aussi à le revêtir de quelques bonnes circonstances. Bien, en effet, que la vertu informe, parce qu'elle est informe, ne suffise pas toujours pour mériter, en tant cependant qu'elle est vertu, elle entrave le vice, et empêche de démériter. Ainsi l'humilité même informe ne permet pas à l'homme de se vouloir par orgueil le bien des pompes du monde, elle diminue l'amour vicieux, ce qui fait dire à saint Grégoire, Celui qui n'aime pas la gloire, ne sent pas l'outrage : nous jugeons de la même manière des autres vices et des autres vertus.

La sixième manière d'aimer procède de la charité, ce qui établit d'abord une séparation entre les enfants du royaume des cieux, et les enfants de perdition, et c'est celle-ci suffit au mérite. La vertu de charité est l'art le plus certain pour mettre complètement en fuite le vouloir du vice, elle délivre entièrement le vouloir de la nature, elle revêt l'acte d'amour de toutes les circonstances nécessaires et voulues, pour que l'homme aime ce qu'il doit aimer, pour qu'il l'aime autant et comme il doit l'aimer, et selon la raison pour laquelle il doit aimer ; il en est de même des autres choses. Et d'abord, ce qu'il doit aimer, il s'aime comme homme, savoir comme ame et comme corps, mais il aime le corps à cause de l'ame, par conséquent il aime plus l'ame

---

multiplex est, sed hic ex causa accipe pro gratis data virtutes informes. Alia gratum faciens, ut gratia charitatis ; hæc vera gratia dicitur, quia propter hanc primum homo Deo gratus efficitur. Quintum ergo diligere est secundum velle, gratiæ gratis datæ, cum rationem naturalem et naturam rationalem virtus adjuvat, ut malas et deformantes circumstantias actui dilectionis per vitium additas abjiciat, et bonis aliquibus ipsum vestiat. Et si enim virtus informis, quia informis, non usquequaque sufficit ad meritum, eo tamen quod virtus est, arctat vitium, et cavet demeritum. Unde humilitas etiam informis non permittens hominem bonum pompæ per superbiam sibi velle, diminuit vitiosum diligere, et inde est quod dicit Gregorius : Qui non amat gloriam, non sentit contumeliam, et sic de virtutibus aliis et vitiis similiter judicamus. Sextum autem diligere ex charitate procedit, quod primum filios regni a filiis perditionis dividit, et ad meritum sufficit. Virtus enim charitatis omni arte certiori velle vitii penitus fugans, et velle naturæ penitus liberans, vestit actum dilectionis omnibus circumstantiis debitis et necessariis, ut diligat homo quod debet, quantum et quomodo, et cujus gratia debet, et sic de aliis, quod debet, quia se hominem, scilicet corpus et animam, sed propter animam corpus, et ideo

que le corps ; bien que saint Grégoire dise : On ne dit à proprement parler de personne qu'il a de la charité pour lui-même, mais bien de l'amour : ces sentiments se portent sur un autre pour que la charité puisse exister, et en y ajoutant cela on a la vérité, parce que l'homme ne s'aime pas seulement lui-même par la charité, il aime aussi le prochain, et lorsqu'il s'aime lui-même en réalité, l'objet et le sujet de son amour sont une seule et même chose; cependant rationnellement ils sont différents en tant que l'un est actif et l'autre passif. Pour qu'il s'aime ensuite comme il doit s'aimer, avec sagesse, c'est-à-dire que s'aimant il doit se vouloir du bien, il doit se désirer davantage celui qui est plus grand, il doit se moins désirer celui qui est moindre, il ne doit pas du tout désirer celui qui est nul, et il doit souverainement désirer celui qui est très-grand. Mais saint Augustin distingue trois sortes de biens, savoir les biens qui sont grands, ceux qui sont très-petits et les biens médiocres : Les vertus, dit-il, qui règlent exactement notre vie, sont les grands biens. Les diverses espèces de corps, sans lesquelles on peut vivre régulièrement, sont les plus petits biens. Mais les puissances de l'esprit sans lesquelles il est impossible de vivre régulièrement, sont les biens moyens. La charité discrète vous apprend ce que vous devez choisir ou rejeter pour vous et pour le prochain. C'est aussi ce qui fait dire à saint Bernard : Le zèle sans la charité erre, que s'il erre, il dégénère de la charité. Combien il doit aimer, pour qu'il n'aime ni plus ni moins qu'il ne doit le faire, savoir pour qu'il s'aime moins que Dieu, et qu'il s'aime plus que le prochain; ceci appartient à l'ordre de la charité, dont saint Augustin dit : Celui-là a un amour déréglé, ou qui aime ce qu'il ne doit pas aimer, ou qui n'aime pas ce qu'il doit aimer, ou qui aime également ce qu'il doit plus ou moins aimer, ou qui aime plus ou moins ce qu'il doit également aimer. Pa-

---

magis animam quam corpus, quamvis dicat Gregorius : Nemo proprie ad semetipsum habere charitatem dicitur, sed dilectionem, ipse in alterum tendit, ut charitas esse possit, quod supplendo verificatur, quia homo per charitatem non tantum seipsum, sed et proximum diligit, et etiam cum seipsum diligit, idem est secundum rem dilectum et diligens, alterum tamen secundum rationem, ut agens et patiens. Item, quomodo debet, ut sapienter, scilicet ut cum se diligens bonum sibi velit, magis bonum magis velit, et minus minus, et minimum minime, et maximum maxime. Tria autem distinguit Augustinus bonorum genera, scilicet bona magna, minima et mediocria : Virtutes, inquit, quibus recte vivitur, magna bona sunt. Species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt. Potentiæ vero animi, sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. Quid ergo tibi et proximo eligas vel respuas, discreta edocet charitas. Unde etiam secundum Bernardum, zelus sine discretione errat, quod si errat, a charitate degenerat. Item, quantum, ne plus vel minus debito, scilicet ut minus diligat se quam Deum, et magis quam proximum, hoc spectat ad ordinem charitatis, de quo Augustinus : Ille est, qui inordinatam habet dilectionem, aut qui diligit quod non est diligendum, aut non diligit quod est diligendum, aut æque diligit quod minus vel amplius diligendum, aut minus vel amplius quod æque diligendum. Item, cujus gratia, id est propter quid,

reillement, dans quel but, c'est-à-dire pourquoi, savoir pour Dieu, que la charité nous fait aimer par dessus tout ce que nous aimons, c'est même pour lui qu'elle aime tout ce qui est l'objet de son affection. Comme s'aimer, c'est se vouloir du bien, il importe de savoir comment vous vous voulez du bien, si c'est par une volonté actuelle, ou par une volonté habituelle : si c'est par une volonté actuelle, de savoir si cette volonté est absolue ou conditionelle. Si elle est absolue, de savoir si elle est semipleine comme celle dont il est parlé au livre des Proverbes, ch. XIII : « Le paresseux veut et ne veut pas. » Il importe aussi de savoir si c'est cette volonté pleine qui est réputée pour le fait, d'après ces paroles de saint Augustin : Si la puissance manque on ne demande que la volonté. Tous donc, comme le dit saint Augustin, veulent être bienheureux. Mais la béatitude est un état que la réunion de tous les biens rend parfait. Tous se veulent donc du bien, et se veulent du bien simplement, et ainsi tous s'aiment simplement; mais la plupart ne s'aiment pas pleinement, parce qu'ils ne se veulent ce bien que d'une manière semipleine. Voici les marques de la volonté pleine. Ou elle se rapporte à un objet obtenu déjà, ou à un objet à obtenir. S'il s'agit d'un objet à obtenir, tout ce que je me veux d'une volonté pleine et absolue, si je puis l'acquérir, je l'acquière, et plus la volonté est pleine, et plus j'examine ce dont je suis capable par moi-même, ce que je puis par autrui, ce que peuvent mes forces, mon esprit, les arts à ma disposition, ce que je puis facilement, ce que je puis avec peine, ou difficilement. Pareillement, si quelque chose m'entrave, je m'attriste, et ma tristesse augmente dans la mesure de ma volonté. Mais si j'ai acquis l'objet de mes désirs, je me réjouis, et la plénitude de ma joie répond à la plénitude de ma volonté. De même, je ne veux pas ce qui est l'opposé de mon désir, par conséquent si je puis l'éviter, je l'évite : quant à ce que je me

---

ut scilicet propter Deum, quem cum summe præ omnibus dilectis charitas diligat, etiam propter ipsum diligit quicquid amat. Cum diligere se sit bonum sibi velle, refert quomodo velis, utrum voluntate habituali, an actuali. Si actuali, utrum absoluta vel conditionali. Si absoluta, utrum semiplena, de qua dicitur *Proverb.*, XIII : « Vult et non vult piger ; » an plena quæ pro facto reputatur, secundum illud Augustini : Si desit facultas, non quæritur nisi voluntas. Omnes igitur, ut ait Augustinus, volunt esse beati. Beatitudo autem est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Omnes igitur sibi bonum volunt, et simpliciter bonum, et ita omnes simpliciter se diligunt ; sed plerique non plene se diligunt, quia illud plenum bonum semiplene sibi volunt. Plenæ autem voluntatis hæc sunt experimenta : aut enim est respectu habiti, aut respectu habendi. Si respectu habendi, quicquid actuali absoluta et plena voluntate mihi volo, id si possum acquirere acquiro, et quo plenior voluntas, eo amplius quid possim examino, quid possum per me, et quid per alium, quid possum viribus, quid ingenio et artibus, quid possum faciliter, quid vix vel difficiliter. Item, si impeditus fuero, doleo, et quo voluntas plenior, amplior et dolor. Item, si adeptus fuero, gaudeo, et plenitudo jucunditatis respondet plenitudini voluntatis. Item, ejus oppositum nolo, et ideo si possum effugere effugio ; quod vero habitum

veux de la plénitude de ma volonté ; une fois que je l'ai, si je puis le conserver, je le conserve, et plus ma volonté est pleine, plus aussi j'apporte de soins et de diligence à le conserver. Donc en analysant tout ce qui précède, on voit clairement qu'il y a trois divisions générales de l'amour. L'un est simple, l'autre relatif; l'un est naturel, l'autre libidineux, l'autre gratuit. Il y a aussi un amour plein, et un amour semiplein. Quant à l'amour naturel de soi, il n'est que semiplein. Quant à l'amour libidineux de soi, il est relatif et non absolu. Quant à l'amour gratuit de soi, il est simple et plein. Vous pouvez donc en quelque manière vous convaincre, d'après le bien que vous voulez et la manière dont vous le voulez, si vous vous aimez vous-même en charité, et si vous vous voulez du bien par le vouloir de la grace.

CHAPITRE IV.

« Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Il y a deux espèces de proximité ou de parenté. L'une est extrinsèque et se fonde sur la convenance locale, d'après laquelle on dit d'une chose qu'elle est éloignée si la distance locale est grande, qu'elle est moins éloignée si la distance est moins grande, et qu'elle est très-près si la distance est nulle. L'autre est intrinsèque et se fonde sur la convenance réelle, et d'après laquelle cela est éloigné qui a peu de rapports, cela est près qui en a beaucoup, cela est plus près qui en a davantage, et cela est très-près qui en a beaucoup. C'est de cette proximité ou parenté dont il est dit : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Mais remarquez que parfois le superlatif a la même valeur que son positif; avec cet adverbe, grandement, *summe;* et alors il s'entend simplement et ne comporte ni plus ni moins; parfois aussi il a

---

plena voluntate mihi volo, id si possum conservare conservo, et quanto voluntas plenior, *tanto sollicitudo conservantis diligentior.* Omnibus igitur præmissis collatis, patet esse tres divisiones generales dilectionis sui. Nam alia simpliciter, alia secundum quid. Item alia naturalis, alia libidinosa, alia gratuita. Item alia plena, alia semiplena. Dilectio autem sui naturalis semiplena est, et non plena. Dilectio autem sui libidinosa secundum quid est, et non simpliciter. Dilectio autem sui gratuita et simpliciter est et plena. Utrum ergo ex charitate teipsum diligas, et velle gratiæ bonum tibi velis, ex bono volito et ex volendi modo aliqualiter conjicere potes.

CAPUT IV.

« Diliges proximum tuum sicut teipsum. » Duplex est proximitas vel propinquitas. Una extrinseca secundum convenientiam localem, secundum quam procul dicitur, quod in spatio locali distat multum, prope quod parum, propius quod minus, proximum quod minime. Alia intrinseca secundum convenientiam realem, secundum quod procul est quod parum convenit, prope quod multum, propius quod plus, proximum quod plurimum, de hac dicitur : « Diliges proximum tnum, » etc. Sed nota quod superlativus quandoque idem significat quod suus positivus cum hoc adverbio summe, et tunc proprie ponitur, nec recipit *magis et minus; quandoque idem quod*

la même valeur que le positif avec l'adverbe, beaucoup; *valde*, et alors il est susceptible proprement de plus ou de moins. Il en est ainsi, ici. Ainsi parmi le prochain, l'un l'est plus, l'autre l'est moins. Mais cette convenance réelle existe généralement dans trois choses, dans la nature, les besoins mutuels, et dans la grace, et c'est d'après cela que se multiplie la proximité. La nature de l'homme se divise en deux parts, parce qu'il est naturellement composé de l'ame et du corps, de là vient une double convenance et résulte aussi une double parenté. L'une est générale, parce que par l'esprit elle a des rapports avec tous les êtres raisonnables, et que la conformité de nature que vous avez avec votre prochain fait que vous êtes très-rapproché de lui. Car comme la nature inanimée est éloignée de vous, la nature végétale est près de vous, la nature sensible l'est plus encore, et la nature raisonnable est très-rapprochée de vous. Tous ceux qui participent à la nature raisonnable par l'ame intellective et l'intelligence, savoir l'homme et l'ange sans distinction de bons ni de méchants, sont donc, par la conformité de la nature raisonnable, très-rapprochés mutuellement les uns des autres. Nous sommes raisonnables, dit Porphyre, les dieux et nous; mais ce que nous avons de mortel, nous sépare d'eux: cette proximité est susceptible de plus et de moins. Mais comme l'esprit angélique et l'esprit humain diffèrent d'espèce, l'homme est plus rapproché de l'homme, et l'ame de l'ame que l'ange l'est de l'ame. Pareillement, si parmi les anges il en est qui diffèrent des autres par l'espèce, ceux dont l'espèce a le plus de rapport avec les autres, sont ceux qui sont mutuellement les plus rapprochés.

Il y a une autre proximité qui est spéciale, et qui fait qu'en raison du corps on a des rapports avec ceux qui sont du même sang. Bien que vous soyez généralement uni par la parenté avec tous les hommes, en tant qu'ils descendent tous du même père; cependant, en

---

positivus cum hoc adverbio valde, et tunc proprie recipit magis et minus, ita hic: Unde inter proximos alius magis, alius minus proximus est. Est autem hæc realis convenientia generaliter in tribus, in natura, in mutua indigentia et in gratia, et secundum hæc multiplicatur proximitas. Natura autem hominis bipartitur, quia naturaliter ex corpore et anima componitur: hinc surgit duplex convenientia, et consequitur proximitas gemina. Una generalis, qua ratione spiritus cum omnibus rationalibus convenit, et conformitate naturæ proximi tibi proximus efficeris. Quasi enim procul a te est natura entis inanimati, prope te natura vegetabilis, propior natura sensibilis, proxima rationalis. Conformitate ergo naturæ rationalis mutuo sibi proximi sunt omnes naturam rationalem participantes anima intellectiva et intelligentia, scilicet homo et angelus, non distincto utrum bonus vel malus sit. Porphyrius: Sumus enim rationales et nos et dii, sed mortale nobis additum separat nos ab his; sed hæc proximitas magis et minus recipit. Nam cum spiritus angelicus et spiritus humanus specie differant, propior est homo homini, et anima animæ quam angelus animæ; similiter si angelorum aliqui ab his specie differunt, si qui specie conveniunt, naturali convenientia mutuo sibi priores sunt. Alia specialis, qua ratione corporis cum consanguineis conveniens. Quamvis enim omnes tecum ab eodem primo parente descendendo quodammodo generaliter cognati sint, tamen quantum ad specialem sanguinis

raison d'une proximité spéciale du sang, il en est qui pour vous sont éloignés, d'autres qui sont près, d'autres qui sont plus près, d'autres enfin qui sont très-près. Ceux qui sont très-près, le sont de trois manières; ils le sont ou dans la ligne ascendante, comme le père, la mère, ou dans la ligne descendante, comme le fils, la fille, ou dans la ligne collatérale, comme le frère, la sœur. L'affinité légitime revient à cette proximité comme à sa source, mais elle est susceptible du plus ou du moins. Nous comparons en effet parfois nos proches de la ligne ascendante avec ceux de la ligne descendante, c'est-à-dire nos parents, et parfois nous hésitons pour savoir quels sont ceux qui doivent passer les premiers dans notre affection, ou quels sont ceux que nous devons ne faire venir qu'après, toutes les autres circonstances étant d'ailleurs égales. Le frère dans la ligne collatérale est aussi le plus rapproché. Mais celui qui ne m'est frère que du côté de la mère, n'est pas aussi rapproché de moi, celui qui est mon frère du côté du père l'est davantage, et celui qui est mon frère et du côté du père et du côté de la mère est très-rapproché de moi. Comme il est homme par la nature, il est aussi pauvre par besoin et par privation. Ce qui fait que comme la forme a des rapports avec la matière qu'elle perfectionne, et *vice versâ*, de même il y a des rapports intimes entre celui qui vous fait du bien et vous, la pensée seule de vous faire du bien le rapproche de vous, la volonté de vous en faire le rapproche davantage, et l'acte par lequel il vous en fait, le rapproche infiniment de vous. On lit dans saint Luc, chap. X : « Lequel pensez-vous qui a été le prochain de celui qui est tombé entre les mains des voleurs? » Et il répond : « C'est celui qui a eu pitié de lui, » celui qui a fait du bien, dit-il, et qui ne s'est pas borné à la pensée, ou même au projet d'en faire. L'ange qui veille à la garde de l'homme est par cette convenance son prochain, le maître l'est aussi du disciple qu'il instruit, il en est de même de tout individu qui fait du bien à un autre. Mais

---

propinquitatem, quidam tibi quasi procul sunt, quidam prope, quidam propiores, quidam proximi. Et proximi tripliciter, vel in linea ascendente, sicut pater et mater; vel in descendente, ut filius et filia; vel in transversali, ut frater et soror. Ad hanc proximitatem reducitur legitima affinitas velut ad suam originem, sed hæc magis et minus recipit. Comparamus enim interdum proximos lineæ ascendentis ad proximos descendentis, scilicet parentes nostros, et nonnunquam hæsitamus quos præponere in diligendo, vel postponere debeamus omnibus aliis circumstantiis paribus. Item, in linea transversali proximus est frater. Sed differenter prope est mihi frater meus ex matre tantum, propior frater ex patre tantum, proximus frater ex utroque. Item, sicut homo est per naturam, ita indigens est per necessitatem et carentiam. Unde sicut forma convenit materiæ quam perficit, et e converso, sic tibi convenit, et proximus fit qui beneficium impendit; proprie enim cogitando, propior volendo, proximus faciendo. *Luc.*, X : « Quis tibi videtur proximus fuisse illi qui incidit in latrones? et ait : Ille qui fecit misericordiam : » qui fecit, inquit, non tantum cogitavit vel proposuit. Hac convenientia proximus est angelus homini quem custodit, magister discipulo quem instituit, et generaliter quilibet alii cui beneficium im-

l'appellation de prochain est relative, quelqu'un n'est très-rapproché d'un autre qu'autant que celui-ci à son tour l'est de lui. Ils sont donc mutuellement rapprochés l'un de l'autre, ils ont des rapports, et celui qui fait du bien, et celui à qui il le fait. Si quelqu'un est dans le besoin, et que sur sa demande on lui rende service, par le besoin où il se trouve il est proche, si son besoin est plus pressant, il est plus proche, et si le besoin où il est se trouve très-préssant, il est très-proche. Cette proximité redouble en quelque sorte, à cause du besoin et de la faculté qu'ont les hommes de se faire du bien. C'est ce qui fait que lorsque l'un et l'autre de ceux qui sont proches, a besoin ou reçoit un bienfait de l'autre, il a besoin sous un rapport, et sous l'autre il a du superflu, dont il fait part à autrui, d'après les paroles suivantes de l'Apôtre, I Cor., ch. VIII : « Que votre abondance supplée à ce qui leur manque, » et la société tout entière se réduit à cette proximité. L'époux et l'épouse se rendent mutuellement service; il en est de même du maître et du serviteur, ainsi que de tous ceux qui sont réunis en société, et le prophète Amos parle d'eux en ces termes, chap. III : « Deux personnes se promèneront-elles ensemble, si elles n'en sont pas d'accord? » Mais remarquez que cette proximité est plus ou moins grande suivant que les bienfaits le sont plus ou moins. Comme vous êtes homme par la nature, de même vous êtes bon, vous êtes agréable à Dieu par la grace, par conséquent ceux qui en ce point vous ressemblent sont aussi bons, ils sont vos proches. Si vous êtes bon actuellement, quelqu'un est près de vous par la puissance nue en vertu de laquelle il peut devenir bon, la disposition où il est de devenir bon le rapproche davantage, enfin il se rapproche tout-à-fait par la nécessité de venir bon où il est et qui se joint à l'acte.

Mais ici encore il y a divers degrés, parce que parmi ceux qui sont bons, l'un est meilleur, l'autre est moins bon, et c'est de cette manière

---

pendit. Appellatio autem proximi relativa est; non enim aliquis proximus nisi proximo. Mutuo ergo proximi sunt et conveniunt, et qui impendit, et qui recipit beneficium. Petenti enim beneficium impendere, quasi prope est qui indiget, propior qui magis, proximus qui maxime. Geminatur autem quodammodo hæc propinquitas, cum mutua est necessitas, et mutua benefaciendi facultas. Unde cum uterque proximorum alterius beneficio in aliquo indiget et recipit, in aliquo abundat, et indigenti impendit, secundum illud II *Cor.*, VIII : « Vestra abundantia illorum inopiam suppleat; » secundum hanc proximitatem omnem contingit reducere societatem. Beneficium enim mutuo impendit et recipit vir uxori, et uxor viro, dominus servo, servus domino, et sic de aliis omnibus aliqua societate convenientibus, de quibus Propheta, *Amos*, III : « Numquid ambulabunt duo pariter, nisi convenerit eis? » Sed nota, sicut secundum magis et minus diversificantur beneficia, sic et ista proximitas. Sicut es homo per naturam, sic gratus et bonus per gratiam, in qua qui tecum conveniunt, et boni sunt, et proximi tui sunt. Tibi enim actualiter bono quasi prope est aliquis per potentiam nudam, qua fieri potest bonus, propior per dispositionem, proximus per necessitatem, quæ conjuncta est actui. Sed et hic sunt gradus, quoniam inter bonos alius minus, alius magis bonus, hoc modo proximi sunt com-

que ceux qui sont en possession sont les proches des véritables justes qui sont dans la voie, parce que la grace qui rend les uns et les autres agréables à Dieu est la même quant à l'espèce, les états seuls sont différents.

Les anges sont aussi très-rapprochés des hommes, bien que par l'espèce ils soient différents et qu'ils soient très-éloignés quant aux qualités naturelles; néanmoins il en est ainsi, parce que les dons gratuits qu'ils ont reçus sont de la même espèce. Il s'ensuit que dans un sens large quelqu'un est votre prochain de trois manières, ou réellement, et il en est ainsi de tout homme bon; ou parce qu'on le croit, et il en est ainsi de celui que l'on ne sait pas être mauvais et que par conséquent on présume bon; ou encore par l'espérance, il en est ainsi de tout homme voyageur, qui est mauvais et duquel il ne faut pas désespérer, car bien qu'il soit présentement mauvais, on espère qu'il deviendra bon, et par conséquent l'espoir de la conversion le rend notre prochain; le Maître des Sentences dit, d'après cela : Le mot prochain se dit de quatre manières; il se dit de la conformité de nature, de la proximité du sang, des services rendus, de l'espoir d'une conversion qui font de quelqu'un notre prochain. La première et la seconde de ces proximités ont leur source dans la nature qui est un principe stable, par conséquent elles sont immuables. La troisième et la quatrième découlent de la volonté, par suite elles sont muables, parce que la volonté est un principe muable. Mais comme la puissance rationnelle peut passer d'une chose à la chose opposée, il s'ensuit que celui qui maintenant est mon prochain de la troisième manière, c'est-à-dire parce qu'il me fait du bien, peut, si sa volonté change et qu'il me fasse du mal, ne plus être mon prochain; il en est de même pour la quatrième proximité; lorsque celui qui est bon cesse de ressembler aux bons et devient mauvais, et enfin persévérant finalement dans le mal devient par sa damnation perpétuelle incapable de conversion, dès lors il cesse, même par l'espoir d'une conversion, d'être le prochain.

---

prehensores viatoribus bene justis, quia una est in specie, licet statu differens gratia gratificans utrosque. Item, et angeli hominibus, qui licet specie distent et differant quoad naturalia, eadem tamen in specie sunt eorum gratuita. Large autem hoc modo tripliciter est tibi aliquis proximus, vel in re, sic quilibet vere bonus; vel opinione, sic quilibet qui nescitur malus, et ideo præsumitur est bonus; vel spe, sic quilibet viator malus, de quo cum non sit desperandum, etsi modo sit malus, speratur tamen futurus bonus, et ita spe conversionis est proximus. Secundum hoc dicit Magister in *Sententiis*, quia proximus dicitur quatuor modis, conformitate naturæ, propinquitate sanguinis, beneficiorum exhibitione, spe conversionis. Prima proximitas et secunda ortum habent a natura, quæ est principium stabile, et ideo stabiles. Tertia et quarta a voluntate, et ideo mutabiles, quia voluntas est principium mutabile. Cum enim sic potentia rationalis habet se ad opposita, et ideo qui nunc est proximus meus, proximitate tertia in beneficium impendendo, potest fieri non proximus voluntate mutata malum mihi faciendo, et similiter in quarta proximitate contingit, cum bonus a bonorum similitudine se elongans, malus sit, et postmodum in malo finaliter perseverans damnatione perpetua inconvertibilis factus, spe conversionis proximus esse desistit.

CHAPITRE V.

« Vous aimerez votre prochain, etc.... » On aime le prochain de deux manières, on l'aime d'un amour d'amitié et d'un amour de concupiscence. Et d'abord, quant à l'amour d'amitié, procédez régulièrement maintenant, pour ce qui regarde l'amour du prochain, d'après les considérations qui précèdent et qui concernent le propre amour de vous-même. Et comme aimer le prochain par amitié, c'est lui vouloir du bien; pour connoître l'amitié, il faut distinguer le bien voulu, la manière de le vouloir, et la racine ou le principe de la volonté. Comme on s'aime d'une manière absolue, d'une manière relative, d'une manière semipleine ou d'une manière pleine, d'une manière naturelle. gratuite et d'une manière libidineuse, on peut aussi aimer le prochain de toutes ces manières. Pareillement, l'amour considéré d'après sa source, est d'autant plus important que celle-ci offre plus d'obstacle, car si la source est sainte, les rameaux le sont aussi. On distingue donc trois manières d'aimer le prochain, d'après les trois sources de la volonté; savoir l'amour naturel, l'amour gratuit et l'amour libidineux. La première de ces manières d'aimer est bonne, mais elle n'est ni méritoire ni déméritoire, et par conséquent est indifférent en ce point. La seconde est bonne, la troisième est mauvaise. Mais comme chacune de ces sources est double, il s'ensuit que de là découlent six mouvements généraux de l'amour du prochain, qui, logiquement, ont des rapports entre eux et moralement sont différents : Il y en a conséquemment quatre, savoir : l'amour naturel, l'amour délibératif, l'amour gratuit qui découle de la grace donnée gratuitement et celui qui découle de la grace gratuite qui rend agréable; le dernier de ceux-ci ajoute toujours quelque chose au premier et il est plus complet que lui; quoique peut-être le mouvement soit un,

---

CAPUT V.

« Diliges proximum tuum, » etc. Dupliciter proximus, scilicet dilectione amicitiæ et concupiscentiæ. Primo ergo quantum ad dilectionem amicitiæ, secundum considerationes supra positas de dilectione tui : nunc procede regulariter in dilectione proximi. Et cum diligere proximum per amicitiam, sit velle ei bonum, ad cognoscendam dilectionem, et bonum volitum, et volendi modum, et voluntatis radicem, vel principium distingue. Sicut enim simpliciter vel secundum quid semiplene vel plene naturaliter gratuite, vel libidinose contingit diligere seipsum, similiter et proximum. Item, consideratio radicis, etsi difficilior, tamen principalior; si enim radix sancta, et rami. Secundum ergo tres radices volendi tripliciter distinguitur dilectio proximi, scilicet naturalis, gratuita et libidinosa. Quarum prima bona, sed nec meritoria nec demeritoria, et ideo indifferens quantum ad hoc; secunda bona, tertia mala. Sed cum radicum quælibet sit gemina, sex inde pullulant generales motus dilectionis proximi logice convenientes, ethice differentes, quorum quatuor consequenter se habent, scilicet naturalis, deliberativus, gratuitus a gratia gratis data, et gratuitus a gratia gratum faciente, quorum posterior semper addit super priorem,

et ce qui est un en substance se diversifie comme une même ligne, n'est pas considéré sous le même point de vue par le physicien et par le mathématicien. La première manière d'aimer le prochain est donc purement naturelle, elle découle de la nature en tant que nature, et cette manière de l'aimer renfermée même dans les bornes de la délibération, reconnoît les trois premières espèces de proximité, elle produit un mouvement qui leur est relatif, ce qui fait qu'en raison de la conformité ce n'est pas seulement l'animal raisonnable, mais encore tout animal qui aime son semblable. En raison de la consanguinité, ce n'est pas seulement l'homme, mais c'est encore la poule qui réunit ses petits sous ses ailes plutôt que des étrangers, saint Matthieu, chap. XIII. D'après saint Jean, chap. X, la brebis fuit le loup et suit le berger parce que celui-ci lui fait du bien. Le petit chien aboie après les étrangers et caresse de sa queue son maître, Tob., chap. XI. Saint Matthieu en parlant de cet amour s'exprime comme il suit, chap. V : « Si vous aimez ceux qui vous aiment, etc... Si vous saluez vos frères, etc... » Il en est, dit saint Grégoire, qui aiment leurs proches, mais ils ne les aiment que par une affection de parenté et de sang, etc... Mais autre est l'amour qui découle spontanément de la nature, autre celui qui est dû en raison de l'obéissance que l'on doit avoir en vertu des préceptes du Seigneur.

Le second mode est le mode délibératif ou rationnel, qui découle de la nature en tant qu'on la considère dans ses rapports et par la délibération ; la raison remarque ces mêmes choses et les connoît d'une manière plus parfaite. Car tout ce que connoît la vertu est ou inférieur ou supérieur, mais non *vice versâ*. La nature en tant que raisonnable porte en elle une loi naturelle; en examinant elle connoît cette loi, et avertie par elle, elle a pour son prochain une plus grande affection, parce qu'elle le doit, parce que c'est un précepte naturel,

---

et complctior est ipso, cum fortassis motus unus, idem in substantia diversificatur, sicut eadem linea aliter a physico, aliter a mathematico consideratur. Primus ergo modus dilectionis in proximum est pure naturalis, surgens ex natura ut natura, quæ etiam in deliberatione circumscripta, tres primas proximitates cognoscit, et super eas motum facit, unde rationem conformitatis non solum animal rationale, sed omne animal diligit sibi simile. *Matth.*, XIII : « Ratione consanguinitatis non solum homo, sed etiam gallina congregat pullos suos sub alas potius quam alienos. » *Joan.*, X : « Ratione beneficii impensi ovis lupum fugiens, sequitur pastorem. » « Catulus in extraneos latrans, domino suo cauda blanditur, » *Tob.*, XI. De quo *Matth.*, V : « Si diligitis eos qui vos diligunt, etc. Si salutatis fratres vestros, » etc. Gregorius : Sunt qui diligunt proximos, sed per affectum cognationis et carnis, etc. Sed aliud est quod sponte impenditur naturæ ; aliud quod præceptis dominicis ex charitate debetur obedientiæ. Secundus est deliberativus vel rationalis, surgens ex natura in quantum collativa, quæ per deliberationem hæc eadem advertit, et plenius cognoscit. Quicquid enim cognoscit virtus inferior et superior, sed non e converso. Naturæ vero in quantum rationalis, indita est lex naturalis, quam conferendo legit, et exinde commonefacta fortius proximum diligit, quia debitum, quia naturale præceptum, quia non dili-

parce que si elle ne l'aime pas elle omet ce précepte, haïssant elle commet une faute contre la loi, omettant ce précepte et commettant une faute elle se soumet au châtiment qui en est la sanction. Mais les puissances raisonnables peuvent s'appliquer à des choses opposées. Cette source est unique, mais ses mouvements ne sont pas toujours les mêmes; elle produit maintenant un mouvement d'amour et plus tard un mouvement de haine; parfois même il semble qu'elle ne produit rien, d'après ces paroles de l'Apôtre, « sans affection. » Rom., chap. I. On lit dans Isaïe, chap. XLIX : « Est-ce que la femme pourra oublier son enfant, n'aura-t-elle pas pitié du fruit de ses entrailles? » La dureté de l'esprit, dit le Commentaire, l'emportant sur les droits de la nature.

Le troisième mode est imparfaitement gratuit, il découle de la nature par l'intermédiaire de quelque grace gratuitement donnée; telle que la vertu informe et les autres choses semblables; cette grace dispose la nature à se pénétrer plus intimement des choses qui précèdent, et lui aide de plus à considérer dans le prochain l'image de Dieu, de même que les autres choses qui sont au-dessus des forces de la délibération naturelle; elle aide cette même délibération à revêtir le mouvement de l'amour, de certaines bonnes circonstances dont, par elle-même, la délibération seroit incapable.

Le quatrième mode est complètement gratuit et il découle gratuitement de la nature par la grace qui rend parfaitement agréable : la puissance raisonnable, savoir la volonté délibérative aidée par l'état de charité, considère les trois premières proximités d'une manière secondaire, mais quant à cette quatrième elle la considère d'une manière particulière, et aidée de cette grace elle la revêt des circonstances voulues et la rend méritoire. Aristote énumère dans son Ethique ces circonstances générales qui sont celles-ci : qui, quelle

---

gens omittit, odiens in legem committit, omittens et committens pœnæ reatum incurrunt. Sed quia potentiæ rationales habent se ad opposita, radix hæc una, sed non uno modo se habens, nunc motum dilectionis, nunc motum odii germinat, interdum etiam quasi prorsus a germine vacat, secundum illud *Rom.*, I : « Sine affectione. » *Isai.*, XLIX : « Numquid oblivisci poterit mulier infantem suum, ut non misereatur filio uteri sui ? » Glossa : Duritia mentis vincens jura naturæ. Tertius est imperfecte gratuitus surgens ex natura, mediante aliqua gratia gratis data, qualis est virtus informis, et similia, quæ naturam disponit, ut præmissa intimius advertat; et insuper ad considerandam in proximo Dei imaginem, et similia deliberationis naturalis cognitionem transcendentia sublevat, eamdemque deliberationem adjuvat ad vestiendum motum dilectionis aliquibus circumstantiis bonis, ad quod per se deliberatio non sufficeret. Quartus est perfecte gratuitus et gratus, surgens a natura per gratiam gratum facientem perfecte, quam rationalis potentia, scilicet voluntas deliberativa, per habitum charitatis tres primas proximitates secundario, sed quartam principaliter considerantis adjuta omnibus debitis circumstantiis vestit, et meritum producit. Septem autem generales circumstantias enumerat Aristoteles in *Ethic.* : Quis, quid, circa quid, quo, cujus gratia, quantum et quomodo.

chose, relativement à quoi, ou pour qui, combien et comment. Vous trouverez toutes ces choses par ordre dans l'acte de cet amour. Premièrement quel est celui qui agit, c'est l'ame qui a reçu la grace, en tant que telle, on touche ici et le sujet qui agit, savoir la nature de l'ame raisonnable, et la forme par la puissance de laquelle on agit, savoir la charité ou la grace, si celle-ci étoit circonscrite, l'agent ne seroit pas convenable. La vertu perfectionne celui qui la possède, elle rend ses œuvres bonnes. Ce n'est pas, dit Aristote, parce que nous faisons le bien que nous sommes bons, mais c'est parce que nous sommes bon que nous faisons le bien. Secondement ce qu'elle fait; parce qu'elle aime elle fait l'action qu'elle doit faire, action que lui enseigne la nature et que lui ordonne la loi; la loi naturelle, et la loi écrite, la loi ancienne et la loi nouvelle. « Celui qui aime le prochain remplit la loi. » Rom., ch. XIII. Cet amour est l'affection d'amitié qui consiste intérieurement dans deux mouvements. Cet amour pousse celui qui aime vers l'objet de son affection et fait qu'il agit aussi pour ce même objet. Le premier mouvement c'est la complaisance par laquelle l'affection de celui qui aime va aussitôt à la rencontre de son ami que le souvenir de son intellect lui rappelle actuellement. Il s'ouvre à lui parce qu'il lui plaît, il s'unit à lui parce qu'il lui convient, il l'étreint en quelque sorte dans les liens de l'amour. Il est écrit au livre des Proverbes, chap. XXVII : « N'oubliez jamais votre ami dans votre esprit. » Dans saint Matthieu, chap. XVII : « C'est ici mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis mes complaisances. » Toutefois il ne faut pas entendre cela en Dieu comme dans l'homme. Le second mouvement vient de la concupiscence, c'est celui qui m'agite pour mon ami lorsque je lui veux du bien. Nous voulons que nos amis soient justes, dit Aristote. Troisièmement ce qu'elle fait; parce qu'elle a pour but dans son action le prochain, et c'est là la matière qui lui convient. Mais remarquez que, comme la vision a une matière propre, ou un objet

---

Hæc per ordinem in actu dilectionis hujus invenies. Primo quis agens, quia anima gratificata in quantum talis, in quo tangitur et subjectum agens, scilicet rationalis animæ natura; et forma cujus virtute agitur, scilicet charitas vel gratia, qua circumscripta non esset debitus agens. Virtus enim est quæ habentem perficit, et ejus opus bonum reddit. Aristoteles : Non quia bonum facimus boni sumus, sed quia boni sumus bonum facimus. Secundo quid agat, quia diligit, hæc est debita actio quam et natura docet, et lex jubet, lex naturalis, et lex scripta, et vetus et nova. *Rom.*, XIII : « Qui diligit proximum, legem implevit. » Hæc est dilectio amicitiæ, quæ in duobus motibus intra consistit. Movetur enim amans in dilectum et pro dilecto. Primus motus est complacentia, qua affectus amantis amico per recordationem intellectum actualiter venienti statim occurrit, et ut placenti se aperit, et ut convenienti conjunctus est, et quadam dilectione stringit. *Proverb.*, XXVII : « Ne obliviscaris amici tui in animo tuo. » *Matth.*, XVII : « Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui. » Hoc tamen sic non in Deo intelligas, ut in homine. Secundus est a concupiscentia, qua moveor pro amico, cum ipsi bonum volo. Aristoteles : Amicos justos esse volumus. Tertio quid agat, quia circa proximum, hæc est debita materia.

sur lequel elle passe, savoir la couleur, et une autre matière commune, savoir la substance ou la quantité sur laquelle est placée la couleur : de même l'amour qui découle de l'état de charité a le prochain, d'après la quatrième proximité, pour matière propre et principale, et elle a pour matière commune et secondaire ceux qui sont proches d'après les autres proximités. Par conséquent comme on ne voit pas ce qui n'a pas de couleur, de même si tout ce en quoi consiste la proximité s'évanouit si ce n'est pas par charité que l'on aime ; il en est ainsi des damnés à quelque degré de consanguinité que l'on soit avec eux, ou quels que bienfaits que nous ayons reçu d'eux, on ne les aime pas en charité parce qu'ils ne sont pas bienheureux ni ne peuvent le devenir. C'est pourquoi ils n'ont de rapport avec ceux qui ont la charité ni en puissance ni en acte, mais peut-être les aime-t-on d'un amour naturel qui suit la compassion naturelle de laquelle il est dit dans saint Luc, chap. XVI : « Entre vous et nous, etc... Et quels sont ceux qui veulent aller vers vous, etc... » L'acte d'amour a son principe dans la nature du sujet, relativement aux conditions de la nature de l'objet; la grace fait qu'il progresse dans le sujet relativement aux conditions de la grace dans l'objet, il se consomme dans la gloire du sujet relativement aux conditions de la grace de l'objet. La charité fait donc aimer le prochain en tant que par la grace il est juste ou peut l'être, en tant que par la gloire il est bienheureux ou peut l'être, et c'est peut-être en cela que consiste la règle d'Aristote : Si simplement, simplement, etc..., quoique l'instance soit produite par l'amour naturel.

Quatrièmement, par, savoir quel instrument. Il faut observer que les puissances de l'ame sont comme les instruments dont elle se sert pour agir. L'ame, dit saint Augustin, tient de la nature les instruments de penser et d'aimer. Mais il y a deux genres d'instruments,

---

Sed nota, sicut visio habet unam materiam propriam, vel objectum super quod transit, scilicet colorem, et aliam communem, scilicet substantiam vel quantitatem colori substantem : sic dilectio ex charitatis habitu prodiens, habet proximum proximitate quarta pro materia principali et propria, aliis autem proximitatibus proximos habet pro materia communi secundaria. Sicut ergo non coloratum non videtur, sic omne illud in quo est proximitas deficit, si ex charitate non diligitur, sicut sunt damnati, qui quantumcumque consanguinei vel benefici fuerint, ex charitate non diliguntur quia beati non sunt, nec fieri possunt : et ideo cum charitatem habentibus nec potentia nec actu conveniunt, sed fortassis naturali amore amantur, ad quem et naturalis compassio sequitur, de qua dicitur *Luc.*, XVI : « Inter nos et vos, etc. Et qui ad vos transire volunt, » etc. Actus ergo dilectionis initiatur a natura subjecti respectu conditionum naturæ objecti, progreditur in gratia in subjecto respectu conditionum gratiæ in objecto, consummatur in gloria subjecti respectu conditionum gratiæ objecti. Charitas ergo facit diligere proximum in quantum justificabilis vel justus per gratiam, beatificabilis vel beatus per gloriam, et in hac forsitan tenet regula Aristotelis : Si simpliciter simpliciter, etc., quamvis ex dilectione naturali feratur instantia. Quarto quo, videlicet instrumento. Nota, potentiæ animæ sunt veluti instrumenta ejus ad agendum. Augustinus : Anima instrumenta cogitandi et diligendi habet a natura. Duo autem sunt genera instrumentorum, secundum duas differen-

d'après les deux espèces de puissances, savoir : les puissances animales et les puissances spirituelles. La puissance de volonté ou d'affection est donc l'instrument de l'amour. Et le signe de ce même amour c'est l'effet de son acte. La faculté affective est de deux espèces comme la volonté. L'une est animale, ou sensible, ou brutale ; elle est unie à l'imagination et elle est commune à l'homme et à la brute, c'est là l'amour sensible. L'autre est raisonnable ou spirituelle, elle est unie à l'intellect, et elle est commune à l'ange et à l'homme, c'est là l'amour intelligible. Mais la puissance ne suffit pas pour l'acte, à moins qu'elle n'y soit disposée par l'état. L'état de l'amour dispose donc la puissance de la volonté à produire l'acte de l'amour. Mais celui-ci est de deux espèces. L'un est naturel, il se subdivise en l'esprit et la connoissance, d'après saint Augustin. L'autre est gratuit, et il se subdivise en la foi et l'espérance, d'après l'Apôtre, « c'est là la charité. » Comment faut-il donc aimer matériellement par la puissance de la volonté et formellement par l'état de la charité ? La véritable amitié, dit saint Augustin dans son livre des Confessions, consiste en ce que vous unissiez, Seigneur, par elle ceux qui vous sont attachés, en déversant la charité dans leur cœur.

La cinquième circonstance générale, pour quelle raison : c'est la cause finale. La fin véritable de la charité lui étant connue, elle n'est point sujette au mouvement, parce qu'elle n'aime pas le prochain pour en jouir, mais elle l'aime pour s'en servir, et ici elle ne s'attache pas à l'homme par amour pour lui-même, mais elle le rapporte ultérieurement à sa fin dernière ; savoir Dieu, qui est le souverain bien dont seul on doit jouir, parce que c'est pour lui qu'on doit l'aimer. Car bien que l'Apôtre dise à l'homme, « je jouirai de vous, » il ajoute cependant, « dans le Seigneur. » Celui, dit saint Augustin, qui jouit de l'homme en Dieu, jouit plus de Dieu que de l'homme.

---

tias potentiarum, scilicet animales et spirituales. Instrumentum igitur dilectionis est potentia voluntatis sive affectus. Signum autem dilectionis est operis effectus. Est autem affectus duplex, sicut voluntas. Unus animalis sive sensibilis, vel brutalis, qui conjungitur phantasiæ, et communis est homini et brutis : ex hoc est dilectio sensibilis. Alius rationalis sive spiritualis, qui conjungitur intellectui, qui communis est angelo et homini : ex hoc est dilectio intelligibilis. Sed non sufficit potentia ad actum, nisi disponatur per habitum. Potentiam ergo voluntatis ad eliciendum actum dilectionis, disponit habitus amoris. Hic autem est duplex. Unus naturalis, qui condividitur contra mentem et notitiam, secundum Augustinum. Alius gratuitus, qui condividitur contra fidem et spem, secundum Apostolum. Hæc est charitas. Quomodo ergo diligendum est materialiter potentia voluntatis, et formaliter habitu charitatis ? Augustinus in *Confess.* : Aliter non est vera amicitia, nisi tu, Domine, eam agglutines inter hærentes tibi charitate diffusa in cordibus eorum. Quintus, cujus gratia, hæc est causa finalis. Debito fine charitas motum nescit, quia proximum non ut fruens, sed ut utens diligit ; hic non adhæret amore homini propter seipsum, sed refert ulterius ad finem ultimum, scilicet Deum, qui est summum bonum quo solo fruendum est, quia propter se amandum. Nam etsi dicat Apostolus homini : Ego te fruar, addit tamen in Domino. Augustinus : Qui homine in Deo

Sixièmement, combien. Remarquez qu'il y a deux espèces de quantités dans l'amour; l'une qui le mesure pour ainsi dire extérieurement, c'est la durée; l'autre qui le mesure intérieurement, c'est la grandeur, et celle-ci est aussi de deux espèces, savoir la quantité d'intensité et celle d'extension; la charité fait donc aimer le prochain autant qu'on le doit, autant qu'on le doit par la durée, parce qu'elle nous le fait toujours aimer, c'est-à-dire elle nous le fait aimer finalement. On lit au livre des Proverbes, chap. XVII : « L'ami véritable aime toujours. Elle nous le fait aussi aimer intensivement autant que nous le devons, parce qu'elle nous le fait aimer plus que notre corps. Il en est qui, ici, distinguent entre le corps passible et le corps impassible; et ils disent qu'il faut aimer le prochain plus que son propre corps passible, mais qu'il faut moins l'aimer que son corps impassible. Mais saint Augustin dit, sans distinction, qu'il faut plus aimer l'homme que notre corps, parce qu'il faut tout aimer à cause de Dieu et que le prochain peut jouir de Dieu avec nous, ce que le corps ne peut pas faire, etc... Saint Jean dit en parlant de cet amour, ch. XV : « Personne n'a de plus grand amour que celui-ci, etc... » Il nous fait aussi aimer le prochain autant que nous le devons, parce qu'il nous le fait plus aimer que tous nos propres biens. Les saints prédicateurs, dit saint Grégoire, afin de pouvoir parfaitement aimer le prochain, s'appliquèrent, même dès cette vie, à ne rien aimer, et renoncèrent réellement à toute espèce de bien. Quand nous aimons une chose temporelle, dit le même Saint, nous perdons la charité véritable, lorsque pour un bien temporel nous rompons la paix du cœur avec le prochain, il semble que nous aimons plus les biens temporels que le prochain. De plus, il nous le fait aimer autant que nous le devons, et il nous le fait aimer moins que nous-mêmes. Saint Augustin dit dans son livre de la Doctrine chrétienne : Il y a quatre choses que nous de-

---

fruitur, Deo potius quam homine fruitur. Sexto, quantum. Nota, duplex est quantitas in dilectione, una mensurans quasi extra, scilicet duratio, alia mensurans inter, scilicet magnitudo; et hæc duplex, intensionis et extensionis : facit ergo charitas proximum diligi quantum debet, quantum duratione, quia semper, id est finaliter. *Proverb.*, XVII : « Omni tempore diligit qui amicus est. » Amplius quantum intensione, quia magis quam corpus proprium. Ubi quidam distinguunt inter corpus passibile et impassibile, dicentes proximum amandum plus corpore proprio passibili, sed minus impassibili; sed indistincte dicit Augustinus : Amplius autem homo diligendus est quam corpus nostrum, quia propter Deum omnia diligenda sunt, et potest nobiscum Deo perfrui, quod non potest corpus, etc. De hoc *Joann.*, XV : « Majorem hac dilectionem nemo habet, » etc. Item quantum, quia multo magis quam res nostras. Gregorius : Prædicatores sancti, ut possent proximos perfecte diligere, studuerunt in hoc sæculo nihil amare, nihil vel effectu possidere. Gregorius : Dum rem diligimus temporalem, veram amittimus charitatem, dum pro terrena re pax a corde cum proximo scinditur, apparet quod plus res quam proximus amatur : amplius quantum, minus quam nos. Augustinus, *De doctrina christ.* : Quatuor diligenda sunt ex charitate. Unum, quod supra nos, scilicet Deus;

vons aimer en charité. L'une qui est placée au-dessus de nous, c'est-à-dire, Dieu : l'autre, c'est nous-mêmes; la troisième, c'est ce qui se trouve à côté de nous, c'est-à-dire le prochain; la quatrième, c'est ce qui est au-dessous de nous, savoir le corps.

Donc comme Dieu dans notre amour passe avant nous, de même nous devons passer avant le prochain, au moins pendant que nous sommes dans la voie, d'après le sentiment de tous; bien qu'il y en ait quelques-uns qui prétendent qu'il n'en est peut-être pas ainsi dans le ciel, c'est ce qui fait dire à saint Anselme : Dans cette charité parfaite du nombre infini des anges et des hommes, où personne n'aimera moins autrui que soi-même, chacun se réjouira aussi du bien d'autrui de la même manière que de son propre bien. De là découlent une foule de choses vraies peut-être, mais imprévues, ce qui fait que nous les passons sous silence. Nous l'aimons de plus autant que nous le devons, cependant nous l'aimons infiniment moins que Dieu, puisque nous ne devons l'aimer que pour Dieu, et que nous devons aimer chaque chose de cette manière, et que nous devons plus l'aimer, lui. Il faut, dit saint Augustin, plus aimer Dieu à cause de lui-même que tout homme. Davantage, c'est-à-dire autant que nous le devons en comparant l'un à l'autre. Selon la diversité des raisons, nous aimons également, nous aimons moins ou plus l'un que l'autre de trois manières. Si c'est selon l'intensité, j'aime plus dans ce sens, celui à qui je veux plus de bien, si je lui veux moins de bien, je l'aime moins, si je lui en veux autant, je l'aime autant. Si c'est d'après l'étendue de l'amour, dans ce sens, j'aime plus celui à qui je veux des biens et plus grands et plus nombreux; ou encore je l'aime selon l'une et l'autre de ces choses. En tant que l'ordre de la charité envers le prochain se fonde sur cela, selon la diversité des causes, on aime plus l'un et moins l'autre; ce qui fait que l'un passe avant l'autre dans l'amour que l'on a pour le prochain. C'est lui, dit saint Augustin, qui

---

alterum, quod nos sumus; tertium, quod juxta nos est, scilicet proximus; quartum, quod infra nos, scilicet corpus. Sicut igitur Deum nobis, sic nos et proximo præponimus in amando, ad minus in via secundum omnes, quamvis secundum aliquos non sic forsitan in patria. Unde et Anselmus : In illa perfecta charitate innumerabilium angelorum et hominum, ubi nullus minus diliget alium quam seipsum, non aliter quisque gaudebit pro singulis quam pro seipso. Ex hac positione plura sequuntur forsitan vera, sed valde inopinata, et ideo pertranseo. Amplius quantum in infinitum minus quam Deum, cum non sit diligendus nisi propter Deum; et propter quod unumquodque tale, et ipsum magis. Augustinus : Deus propter se omni homine amplius diligendus est. Amplius, quantum in comparatione unius ad alterum. Ex diversis causis, alium aliis æque, vel minus vel magis, et hoc tripliciter. Vel secundum intensionem, et sic magis diligo illum cui magis volo bonum, et minus cui minus, æque cui æque. Vel secundum remissionem, et sic magis diligo illum cui magis volo bonum, vel plura, vel secundum utrumque. Super hoc quantum fundatur ordo charitatis ad proximum, quæ secundum diversas causas alios aliis magis vel minus diligit, et secundum hoc præponit vel postponit. Augustinus : Ille est qui or-

règle, etc... Cependant, relativement à cet ordre que l'on doit garder dans l'amour du prochain, tant ici-bas que dans le ciel, on trouve quelques variantes superficielles dans les paroles des saints, qui se fondent sur les diverses opinions.

Septièmement, comment. Remarquez que quelquefois le mode exprime la mesure, et dans ce cas il fait connoître la quantité. La mesure, dit saint Augustin, a donné le nom au mode. Parfois aussi il exprime en quelque sorte la forme, et dans ce cas il exprime la qualité; ici, il se prend dans ce sens : d'où il se divise dans un sens opposé à, *combien*. La charité aime donc le prochain comme il convient, d'après ces paroles rapportées par saint Jean, chap. XII : « Je vous donne un nouveau commandement, etc. » Nous devons donc, dans notre amour pour le prochain, nous conformer à Jésus-Christ, pour que nous l'aimions comme il l'a aimé lui-même; mais ce mode est multiple. Comment faut-il donc l'aimer? Il ne le dit pas d'abord distinctement, cette discrétion consiste en trois choses, savoir, pour que vous discerniez en aimant, entre la substance et la substance, entre la substance et l'accident, et entre l'accident et l'accident. Et d'abord, entre la substance et la substance. Il y a en effet dans l'homme notre prochain une double substance, savoir le corps et l'ame : il faut aimer le corps pour l'ame, et l'ame à cause de Dieu; par suite, il faut plus aimer l'ame que le corps. Aristote dit, à cause de cela il faut aimer chaque chose, etc... Si les corps vous plaisent, dit saint Augustin, aimez-les, etc... Si vous aimez ainsi avec discrétion, si vous n'aimez pas le corps à cause de lui, mais à cause de l'ame, vous aimerez indifféremment l'homme et la femme, puisque l'un et l'autre se ressemblent par leur ame, bien qu'ils soient différents par le corps. Il faut encore distinguer entre la substance et l'accident : la substance comme la nature est toujours bonne, parce qu'elle vient

---

dinat, etc. De hoc tamen ordine proximorum diligendorum, tam in via quam in patria, quædam superficialiter diversa a sanctis dicta inveniuntur, quæ secundum diversas opiniones diversimode determinantur. Septimo, quomodo. Nota, modus aliquando significat mensuram, et sic dicit quantitatem. Augustinus : Modius modo nomen imposuit. Aliquando dicit quodammodo formam, et sic dicit qualitatem, ita hic sumitur : unde contra quantum dividitur. Debito ergo modo charitas diligit proximum, secundum illud *Joan.*, XII : « Mandatum novum do vobis, » etc. Christo ergo in amando proximum conformari debemus, *ut eo modo quo ipse dilexit, diligamus*; hic autem modus in multis est. Quomodo igitur diligendus est? primo discrete non fatur, quæ discretio in tribus est, scilicet ut discernas in amando inter substantiam et substantiam, inter substantiam et accidens, inter accidens et accidens. Primo inter substantiam et substantiam. Duplex enim est in homine proximo substantia, scilicet corpus et anima; et *anima propter Deum, corpus propter* animam est amandum, et ideo magis anima quam ipsum corpus. Aristoteles : Propter quod unumquodque, etc. Augustinus : Si placent corpora, Deum, etc. Si sic discrete diligis, et corpus non propter se, sed propter animam, indifferenter amas masculum et fœminam, cum in anima conveniant, *licet in sexu corporis differant. Iterum* inter substantiam et accidens : substantia enim et natura semper est bona, quia a

de Dieu, par conséquent il faut toujours l'aimer. L'accident, lui, parfois est mauvais, et est opposé à Dieu, par conséquent il faut le haïr. Il faut, dit saint Augustin, aimer les hommes de manière à ne pas aimer leurs erreurs. Aimons donc dans le prochain, dit saint Grégoire, ce qu'il est, et détestons en lui ce qui nous empêche d'aller à Dieu. « Il vous haïrent, Seigneur, ceux qui mirent leurs soins, etc... » Par conséquent comme le même sujet contient à la fois et la nature et le péché, et l'œuvre de Dieu, et l'œuvre de l'homme, il faut éviter avec soin de haïr le bien à cause du mal, ou d'aimer le mal à cause de la substance qui est bonne; mais il faut accorder discrètement à chacune ce qui lui revient, l'amour à la nature, et la haine au péché. On lit dans saint Luc, chap. XIV : « Si quelqu'un vient à moi, et qu'il ne haïsse pas son père et sa mère, etc... » C'est une chose certaine, dit saint Grégoire, car en aimant le prochain, il faut le haïr, et celui qui le hait de la sorte, le hait comme soi-même. Il faut aussi distinguer entre accident et accident. Parmi les accidents il y en a de bons, et par conséquent il faut les aimer; tels sont les vertus et la grace. Il y en a d'autres qui leur sont opposés, et qui par suite sont mauvais; il ne faut pas les aimer; tels sont les vices. Il y en a d'autres qui sont indifférents; tels sont les accidents naturels, comme la beauté, l'éloquence, etc... Il y en a aussi qui sont factices, tels que les richesses, la science, etc... Toutes ces choses qui ne font qu'une même chose dans un seul sujet, trompent facilement celui qui ne se tient pas sur ses gardes, et c'est ce qui fait que parfois quelqu'un croit aimer Susanne en charité, parce qu'elle craint Dieu, et peut-être l'aime-t-il par un amour charnel, parce qu'il considère d'abord en elle sa rare beauté. Mais si parmi les accidents vous discernez l'homme bon en tant qu'il est tel, vous l'aimez en charité; vous inquiétant peu s'il est jeune ou vieux, beau ou laid, pauvre ou riche, etc... On lit dans saint Jean, I,

---

Deo, et ideo semper amanda. Accidens aliquando malum, et contra Deum, et ideo odiendum. Augustinus : Sic diligendi sunt homines, ut eorum non diligantur errores. Gregorius : Et diligamus in proximis quod sunt, et odio habeamur, quia in itinere Dei nobis obsistunt. *Psalm.* CXXXVIII : « Nonne qui oderunt te, Domine, operam, » etc. Cum igitur in eodem subjecto sint natura et culpa, opus Dei et opus hominis, cavendum est discrete, ne vel propter malum bonum odias, vel propter bonum substantiæ malum diligas, sed discrete singula singulis reddas, amorem naturæ, et odium culpæ. *Luc.*, XIV : « Si quis venit ad me, et non odit patrêm et matrem, » etc. Gregorius : Constat, quia amando debet odisse proximum, qui sic eum odit, sicut semetipsum. Item, inter accidens et accidens. Accidentium enim quædam sunt bona, et ideo amanda ut virtutes et gratia; quædam his contraria, et ideo mala, et non amanda ut vitia; quædam indifferentia, ut naturalia, sicut pulchritudo, facundia et similia, vel advenientia, ut opulentia, scientia et similia. Hæc omnia quæ in uno subjecto unum sunt, facile incautum decipiunt, ut nonnunquam aliquis credat se ex charitate diligere Susannam, quia timet Deum, et diligit forsan ex carnalitate, propter id quod prætermittitur, pulchram nimis. Sed si inter accidentia discernis hominem bonum in quantum hujusmodi, ex charitate diligis, non curans utrum senex, juvenis, pulcher vel deformis, pauper vel dives, et sic de

ch. V : « Quiconque aime celui qui a engendré, aime aussi celui qui est né de lui. » Cette amitié intime, etc..., dit saint Jérôme. Vous n'aimez pas l'homme en tant qu'il est pécheur, mais vous le haïssez miséricordieusement. Vous aimez les bons par droit, et vous avez pitié des méchants, dit Boëce. Il ne faut pas aimer, dit saint Augustin, celui qui est pécheur en tant qu'il est pécheur. C'est ainsi qu'a aimé Jésus-Christ; il aima intimement saint Pierre pour tel ou tel accident, tantôt il l'appela bienheureux; tantôt il l'appela Satan. Comment encore? Il faut l'aimer spirituellement et non charnellement, c'est ainsi qu'aima Jésus-Christ, lui qui préféra Pierre à Jean, et qui, appelé vers sa mère, répondit : « Ma mère, etc..., c'est celui quel qu'il soit qui fera la volonté de mon Père, etc... » Mais il exposa tous ses amis à des tribulations passagères, leur souhaitant plus ardemment les biens de l'esprit que celui qui flatte la chair. « Je châtie ceux que j'aime, etc. » Apoc., chap. III : « Le Seigneur reprend celui qu'il aime. » Prov., III. Saint Grégoire dit par contre : Il y en a qui aiment les proches, etc... Ceux-ci assurément aiment leurs proches, et cependant ils n'obtiennent pas ces récompenses de l'amour surnaturel, parce que leur amour ne vient pas d'un principe spirituel, ils n'aiment que charnellement. Et comment encore : Il faut aimer d'un amour vrai, et non d'un amour feint ou simulé. « L'amour est sans dissimulation, » dit l'Apôtre, Rom., chap. VIII : « Dans une charité qui n'est pas simulée, » II Cor., chap. VI. Saint Jean dit, I, chap. IV : « Il ne faut pas aimer de parole et de bouche, mais il faut aimer par les œuvres et en vérité. Celui qui dissimule trompe par la bouche. » Prov., XI. Saint Jean dit : « Au vieux Gaïus que j'aime véritablement. » La vérité consiste dans l'égalité du signe avec l'objet signifié. Remarquez que comme l'intellect a des signes, l'affection a aussi les siens. Les paroles sont les

---

aliis. I *Joan.*, V : « Omnis qui diligit eum qui genuit, diligit et eum qui natus est ex eo. » Hieronymus : Illa necessitudo, etc. Et hominem in quantum peccator non diligis, sed misericorditer odis. Boetius : Dilige jure bonos, et miserere malis. Augustinus : Omnis peccator in quantum peccator, non est diligendus. Sic Christus dilexit, qui Petrum amicissimum suum propter aliud et aliud accidens, nunc beatum dixit, nunc Sathanam appellavit. Amplius, quomodo ? spiritualiter, non carnaliter. Sic Christus dilexit, qui Petrum Joanni præsupposuit, et ad matrem vocatus respondit : « Quæ est mater mea, etc. Quicumque fecerit voluntatem Patris mei, » etc. Sed et omnes amicos suos tribulationibus transitoriis exposuit, magis volens eis bonum spiritui utile, quam bonum carni delectabile. *Apocal.*, III : « Ego quos amo arguo, » etc. *Proverb.*, III : « Quem diligit Dominus, corripit, » etc. Quo contra Gregorius : Sunt qui diligunt proximos, etc. Hi nimirum et proximos diligunt, et tamen illa supernæ dilectionis præmia non assequuntur, qui amorem suum non spiritualiter, sed carnaliter impendunt. Amplius, quomodo ? veraciter, non fictive vel simulate. *Rom.*, VIII : « Dilectio sine simulatione. » II *Cor.*, VI : « In charitate non ficta. » I *Joan.*, IV : « Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate. » *Proverb.*, XI : « Simulator ore decipit, » etc. *Joan.* : « Senior Gaio, quem ego diligo in veritate. » Est autem veritas adæquatio signi ad signatum. Nota igitur, quod sicut intellectus habet signa, sic et affectus sua. Notæ et signa intellec-

signes où les caractères à l'usage de l'intellect. Les paroles qui sont dans la bouche, sont, dit Aristote, les signes des passions qui sont dans l'ame. Ce signe exprime la vérité, lorsqu'il exprime comme existant ce qui existe réellement, ou comme n'existant pas ce qui de fait n'existe pas. Il lui arrive, dit Aristote, d'énoncer la vérité, etc..., et parce que, comme le dit la loi, on entend que le plus renferme le moins, et le tout la partie; le signe est vrai quand il signifie l'existence partielle d'une chose qui existe tout entière. C'est ce qui fait que je signifie qu'il y a quatre personnes qui courent, quand il y en a véritablement quatre : je signifie pareillement la vérité si je dis qu'il y en a trois qui courent, et le signe égale la chose signifiée. Mais le signe est faux lorsqu'il n'y a pas égalité, et c'est ce qui se fait de trois manières. Ceci arrive, soit que le signe en signifie moins qu'il y en a réellement; comme si je dis qu'il y a six personnes qui courent pendant qu'il n'y en a que quatre. Il en est encore de même lorsque le signe désigne comme existant ce qui n'est pas; comme si je disois qu'une chose est blanche, quand elle ne l'est pas : ou encore, si le signe signifie le contraire de ce qui existe, tel par exemple que si je dis, cela n'est pas noir qui est noir; il en est absolument de même pour les signes de l'affection et de l'amour. Le signe dans ces choses est vrai quand il égale la chose signifiée, soit qu'il la signifie tout entière ou qu'il ne signifie que la partie renfermée dans le tout. Il aime donc véritablement, celui qui aime intérieurement autant qu'il le manifeste extérieurement par les marques de l'affection. Il peut se faire même qu'il aime plus qu'il ne le manifeste; soit parce qu'il ne peut pas qu'il ne soit pas, ou que pour une cause quelconque il ne veut pas exprimer la plénitude de son affection. C'est ce qui nous fait comprendre que l'amour de Jésus-Christ ne fut pas faux bien qu'extérieurement il donna à Jean qu'il aimoit moins, certaines marques d'affection plus grandes que celles qu'il donna à Pierre qu'il aimoit davantage;

---

tuum sunt voces. Aristoteles : Sunt ea quæ sunt in voce earum quæ sunt in anima, passionum notæ. In hoc signo veritas est, cum significat esse quod est, vel non esse quod non est. Aristoteles : Contingit enuntiare quod est, etc. Et quia, ut dicit lex, in majore minus, et in toto pars intelligitur et verum, signum est quod esse partem significat, cum totum est. Unde si quatuor currentibus dicam quatuor currere, verum significo : similiter si dicam tres currere, verum significo, et adæquatur signum signato. Falsitas autem est in signo, cum deficit adæquatio, quod fit tripliciter. Vel cum significatur plus esse quam est, ut si tantum quatuor currentibus dicam, sex currunt. Vel cum significatur esse quod non est, ut si non album dicam album, vel significatur id cui contrarium est, ut si album dicam nigrum esse, sic omnino est in signis affectuum et amoris. In his enim est veritas, cum signum adæquatur signato, vel totum significat, vel partem in toto. Veraciter ergo diligit, qui vel tantum interius diligit, quantum se diligere per familiaritatis signa exterius ostendit. Vel plus diligit quam ostendat, quia totum affectum significare vel non potest vel nescit, vel ob aliquam causam non vult. Vnde nec fallaciter Christus dilexit, qui quædam signa dilectionis exterius majora Joanni, quem minus quam Petro, quem

parce que les marques d'affection qu'il donna à Jean ne furent pas au-dessous de son amitié pour lui, bien qu'intérieurement il aimât plus Pierre qu'il ne le manifestoit au-dehors. Il ne manifesta pas qu'il aimoit plus Jean que Pierre, mais il manifesta plus expressément dans certaines circonstances qu'il aimoit Jean, qu'il ne manifesta qu'il aimoit Pierre.

Le signe de l'amour peut être faux de trois manières. La fausseté est grande, lorsqu'on manifeste plus qu'il n'y a réellement, comme lorsqu'on aime et que l'on manifeste un plus grand amour qu'on ne l'a réellement. Elle est plus grande lorsqu'on exprime ce qui n'existe pas, comme lorsqu'on exprime que l'on aime lorsqu'on n'aime pas. « Ils aimèrent Dieu de bouche. » Psaume LXXVII. Mais la fausseté est énorme lorsqu'on montre le contraire de ce qui est, comme lorsque l'on hait et que l'on donne des marques d'amitié. Il est écrit au livre des Proverbes, chap. XXVII : « Mieux valent les blessures de celui qui aime, que les baisers mensongers de celui qui hait. Malheur à celui qui mêle le fiel à la boisson qu'il donne à son ami, » dit Habacuc, chap. II. Oh ! que l'amour de Jésus-Christ, comme Dieu et comme homme, pour nous est véritable, lui qui nous manifeste un amour essentiel, et par conséquent infini : en tant que Dieu, les effets de son amour pour nous sont immenses et presque innombrables, cependant ils sont finis, et par conséquent il ne nous donne pas ceux qui expriment pleinement l'infini, bien plus le Tout-Puissant lui-même ne peut pas exprimer potentiellement à la créature par un effet quelconque tout cet amour dans sa plénitude; parce que l'effet d'une cause immense étant nécessairement borné, ne peut lui être égal. Mais quoiqu'il nous ait manifesté en faisant en nous et en souffrant pour nous, en tant qu'homme, des choses grandes et nombreuses, la grandeur de l'affection de son humanité pour nous, il ne nous a ce-

---

magis dilexit, ostendit, quia Joannem non minus dilexit quam ostenderet, licet Petrum plus dilexit quam foris significaret. Nec significavit magis se diligere Joannem quam Petrum, sed magis significavit in quibusdam se magis diligere Joannem, quam significaret se diligere Petrum. Est autem falsitas in signo dilectionis tripliciter. Magna cum significatur plus esse quam est, ut cum diligens significet se magis diligere quam diligat. Major cum significatur quod non est, ut cum non diligens se diligere significat. *Psalm.* LXXVII : « Dilexerunt Deum in ore suo. » Maxima cum ostenditur id cujus contrarium est, ut cum odiens amorem prætendit. *Prov.*, XXVII : « Meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta oscula odientis. » *Habac.*, II : « Væ qui potum dat amico miscens fel. » O quam veraciter Christus nos secundum utramque naturam amat, qui essentialem, et ideo infinitam dilectionem ostendit, qua ut Deus nos diligit beneficiorum effectibus magnis quidem valde, et pene innumeris, sed tamen finitis, et ideo infinitum non plene significantibus ostendit : quinimo hanc dilectionem totam, et tantam quanta est, plene significare creaturæ per effectum aliquem, etiam ipse omnipotens potenter non potest, quia causæ immensæ effectus ex necessitate mensuram habens æquari non potest. Sed et humanæ dilectionis affectum, quamvis magnum esse erga nos plurima et maxima in nobis et pro nobis, ut homo, faciendo et patiendo significaverit, tota tamen et præcisa quantitas affectus

pendant pas montré cette affection dans toute son étendue, parce qu'elle est encore supérieure aux effets qui nous la signalent. « Bienheureux celui qui trouve un véritable ami. » Eccl., chap. XXIII. Si celui qui trouve un ami est bienheureux, quel n'est pas le malheur de celui qui le perd ?

Et encore, comment? Il nous fait aimer efficacement et sans tiédeur. L'amour se traduit dans les œuvres, dit saint Grégoire. « Vous avez manifesté votre amitié et votre foi. » II Rois, chap. XV. O combien l'affection que Jésus-Christ a eue et qu'il a pour nous, est efficace, lui qui a montré de si grands effets de l'affection de l'amour de son humanité! « Personne n'a un plus grand amour que celui, etc... » Jean, XV. On lit dans saint Jean, chap. IV : « Si Jésus-Christ nous a aimés, nous devons l'aimer nous aussi : si Jésus-Christ a donné sa vie pour nous, nous devons donner notre vie pour nos frères. Celui qui aura du bien, etc... » I Jean, chap. III. Et encore, comment? Cet amour nous fait aimer gratuitement et non à titre de récompense, de sorte que ce n'est ni pour ses biens ni ses dons que nous aimons l'homme, mais plutôt *vice versa*. Nous voulons que nos amis soient justes, etc..., dit Aristote. L'auteur des Proverbes dit par contre, chap. XIX : « Il y en a un grand nombre qui honorent la personne de celui qui est puissant, et ils sont les amis de celui qui leur fait des largesses. » Aussi l'auteur de l'Ecclésiastique dit-il, chap. XII : « Ce n'est pas dans l'abondance que l'on reconnoît un ami. » Tant que vous serez heureux, dit le poète, vous aurez beaucoup d'amis. Mais si les temps deviennent mauvais vous serez seul. Il n'en est pas ainsi de Jésus-Christ. « Mes biens ne vous manqueront jamais. » Ps. XV. Et encore, comment? Cet amour nous fait aimer d'une manière stable, qui n'est ni muable ni transitoire. Ainsi Jésus-Christ, « après avoir aimé les siens, les aima jusqu'à la fin. » Saint Jean, ch. XIII. « L'ami véritable aime toujours, » Proverbes, ch. XVII. S'il aime toujours, il aime

---

ostensa non est, quia effectibus signantibus adhuc major est. *Eccli.*, XXIII : « Beatus qui invenit amicum verum. » Si beatus qui invenit, qualis est qui perdit ? Amplius quomodo ? Efficaciter, non tepide. Gregorius : Probatio dilectionis exhibitio est operis. II *Reg.*, XV : « Ostendisti amicitiam et fidem. » O quam efficaciter nos Christus dilexit et diligit, qui humanæ dilectionis affectum tantis effectibus ostendit. *Joan.*, XV : « Majorem hac dilectionem nemo habet, » etc., id est, *Joan.*, IV : « Si Christus nos dilexit, et nos debemus invicem diligere. Si Christus pro nobis animam suam posuit, et nos debemus pro fratribus animas ponere. » I *Joan.*, III : « Qui habuerit substantiam, » etc. Amplius, quomodo ? Gratis, non mercenarie, ut non hominem propter res vel dona, sed potius e converso. Aristoteles : Amicos justos esse volumus, etc. Quo contra, *Proverb.*, XIX : « Multi colunt personam potentis, et amici sunt dona tribuentis. » Et ideo dicitur *Eccles.*, XII : « Non agnoscetur in bonis amicus. » Poeta : Cum fueris felix, multos numerabis amicos. Tempora si fuerint nubila, solus eris. Non ita Christus. *Ps.* XV : « Bonorum meorum non indiges. » Amplius quomodo ? Stabiliter, non mutabiliter vel transitorie. Sic Christus, *Joan.*, XIII : « Cum dilexisset suos, in finem dilexit eos. » *Proverb.*, XVII : « Omni tempore diligit qui amicus est. » Si omni, ergo tempore prosperitatis propriæ, et tempore adversi-

donc pendant le temps de sa propre prospérité, et le temps de l'adversité d'autrui. Il est écrit par contre dans l'Ecclésiastique, ch. VI : « Il y a un ami qui devient ennemi. » Vous voyez donc de quelle manière la nature produit le mouvement de l'amour de l'affection d'amitié envers le prochain. En tant que tel, il est bon d'une bonté naturelle; en tant qu'il vient de la nature délibérative, il est bon dans son genre ; en tant qu'il vient de la nature aidé par la grace gratuitement donnée, il tire sa bonté de quelques circonstances; en tant qu'il vient de la nature élevée par la grace qui rend agréable, il est bon méritoirement. Mais l'amour déréglé qui découle de la nature dépravée par le vice de la concupiscence, comme d'une source corrompue et par lequel nous aimons le prochain, nous rend coupable de péché; si nous l'aimons moins que Dieu, nous péchons véniellement ; si nous l'aimons autant ou plus que Dieu, nous péchons mortellement. On lit dans saint Matthieu, ch. X : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, etc... » Mais comme l'amour et l'amitié a dans sa durée, son principe, son milieu et sa fin, parfois il est vicié dans son principe, parfois dans son milieu et parfois dans sa fin; ce qui fait que parfois l'amour naît du vice de la concupiscence. Parfois aussi, l'amitié dont l'origine spirituelle ou naturelle est exempte de vices, se termine par un amour charnel, parce qu'elle s'est laissée dominer par le vice. On lit dans l'Epître aux Galates, chap. III : « Vous êtes devenus insensés, vous qui après avoir commencé par l'esprit, terminez par la chair. » Vous avez mieux commencé que vous ne finissez, dit le poëte; vos dernières actions détruisent les premières. Cet homme et cet enfant ne ressemblent pas. Parfois aussi, mais c'est ce qui est très-rare, c'est le contraire qui arrive. Ainsi David aima d'abord Betsabée d'une manière illicite et adultère ; il l'aima ensuite licitement dans le mariage. Mais les choses qui ont commencé par un principe mauvais ne peuvent que difficilement être conduites à bonne fin.

---

tatis alienæ. Quo contra, *Eccles.*, VI : « Est amicus qui convertitur ad inimicitiam. » Vide igitur quemadmodum motus dilectionis amicitiæ in proximum producitur a natura, in quantum talis bonus bonitate naturæ; a natura deliberativa bonus in genere ; a natura adjuta per gratiam gratis datam, bonus ex aliqua circumstantia ; a natura elevata per gratiam gratum facientem, bonus meritorie. Verum ex natura vitio libidinis depravata, quasi ex radice corrupta oritur dilectio inordinata, qua proximum diligendo peccamus, et si citra Deum, venialiter; si æque vel supra, moraliter. *Matth.*, X : « Qui amat patrem aut matrem supra me, » etc. Cum autem dilectio et amicitia in duratione sua habeat principium, medium et finem, quandoque in principio, quandoque in medio et quandoque in fine vitiatur, unde aliquando dilectio ex vitio libidinis nascitur. Nonnunquam etiam amicitia, quæ sine vitio naturaliter vel spiritualiter inchoatur, subintrante vitio carnaliter terminatur. *Galat.*, III : « Si stulti facti estis, ut cum spiritu cœperitis carne consummamini. » Poeta : Cœpisti melius quam desinis, ultima primis cedunt, dissimiles hic vir et ille puer. Quandoque etiam licet vix et raro contingit e converso. Sic David Betsabee primum illicite in adulterio, postmodum debite dilexit in matrimonio. Sed vix bono peraguntur *exitu*, quæ *malo sunt inchoata* principio.

CHAPITRE VI.

On aime aussi le prochain d'un amour de concupiscence. Il faut observer que la proximité qui résulte de la convenance réelle, est de deux espèces. Il y en a une de logique, elle existe entre les choses qui sont semblables par la forme substantielle ou accidentelle, et qui par conséquent se ressemblent : l'amour d'amitié produit cette proximité. L'autre proximité est physique, telle est celle qui existe entre la matière et la forme, qui inclinent mutuellement l'une vers l'autre par un désir réciproque, jusqu'à ce qu'elles s'unissent naturellement dans le terme de leur convenance : telle est celle qui existe entre l'homme et la femme. « Ils seront deux dans une même chair. » Gen., chap. II ; c'est sur cette proximité que se fonde l'amour de concupiscence. Car comme l'homme désire naturellement une nourriture convenable pour la conservation de son individu, il désire aussi générativement ce qui est destiné à la conservation de son espèce. Cet amour est l'appétit ou le désir qui est toujours bon d'une bonté de nature, mais qui parfois est bon en tant qu'habitude. Par circonstance même, quelquefois il est méritoire, d'autres fois il est véniellement ou mortellement mauvais. On connoît quand il est bon ou mauvais, quand il est plus ou moins bon ou quand il est mauvais, en distinguant le principe d'où il découle la fin ou le terme vers lequel il vise, la matière sur laquelle il s'applique, le mode ou la forme selon lesquels il existe. Le principe d'où découle ce mouvement c'est la nature. Mais cette nature est de deux espèces, savoir la sensualité et la raison. La sensualité se considère sous deux points de vues, ou en tant qu'elle est brutale, ou en tant qu'elle est humaine. La concupiscence humaine peut se considérer de trois manières, en tant qu'elle a été

CAPUT VI.

Diligitur etiam proximus dilectione concupiscentiæ. Nota, propinquitas secundum convenientiam realem duplex est. Una logica, quæ est inter similia substantiali vel accidentali forma conformia, hanc operatur dilectio amicitiæ. Alia physica, qualis est inter materiam et formam, quæ mutuo appetitu ad invicem inclinantur, donec naturaliter in termino convenientiæ uniantur : hæc est inter masculum et fœminam. *Genes.*, II : « Erunt duo in carne una, » super hanc fundatur dilectio concupiscentiæ. Sicut enim naturaliter concupiscit homo conveniens nutrimentum nutritivæ ad conservationem individui, sic et generativa ordinatæ ad conservationem speciei. Hæc dilectio est appetitus vel desiderium quod semper bonum est bonitate naturæ, sed in genere moris aliquando est bonum. In genere ex circumstantia vel meritorie aliquando malum venialiter vel mortaliter. Quando vero bonum vel malum, et quando magis vel minus bonum vel malum cognoscitur distinguendo principium a quo est, finem vel terminum ad quem est, materiam in quam, et modum vel formam secundum quam est. Principium a quo est motus iste, est natura. Hæc autem duplex est, scilicet sensualitas et ratio. Sensualitas dupliciter consideratur, ut brutalis et ut humana. Humana tripliciter consideratur, ut instituta et innocens, ut vitiata fomite

créée et qu'elle est innocente, en tant qu'elle a été viciée et corrompue par la concupiscence, en tant qu'elle a été réparée par la grace et la pratique du bien. On la considère aussi de deux manières dans le mouvement qu'elle produit, parce que ce mouvement elle le produit ou par elle-même ou par une puissance supérieure, savoir la raison. La raison se considère sous deux rapports : en tant que naturelle et en tant que délibérative. Elle est triple en état, elle existe ou comme créée ou comme viciée par la concupiscence, ou comme luxure, ou en tant que réparée, et cela a lieu de deux manières; ou par la grace, donnée gratuitement, savoir par la vertu de la chasteté informe et politique de laquelle Aristote traite dans son Ethique, ou par la grace qui rend agréable, savoir la chasteté formée par la charité. On peut encore la distinguer quant au terme ou quant à la fin, parce que, d'après Aristote, le désir est multiple. Celui-ci est comme la fin, cet autre pour conduire à la fin. Il y a deux fins. La première, c'est ce que vous prétendez faire, la seconde, c'est ce que vous prétendez obtenir ou acquérir. L'intention de faire semble se terminer par le mélange : l'intention d'obtenir dans la progéniture la volupté ou tout autre chose semblable. L'appétit, le désir ou la fin de cet amour peut donc être de vivre ensemble, d'avoir des enfants, etc., ou ce qui conduit à la fin de cet amour, tel que se voir, parler ensemble, les regards, la vue, les conversations, le contact, les baisers, l'action elle-même. La chose dont la fin est mauvaise, illicite, est régulièrement mauvaise elle aussi. Lorsqu'il n'est pas permis de vivre ensemble, la fin est donc mauvaise, de même que tout ce qui s'y rapporte; mais il n'en est pas ainsi si toutes ces choses se rapportent à cette fin; et qu'on s'arrête à ces diverses actions, alors elles seront jugées en elles-mêmes. Il en sera tout autrement si elle se rapporte à une autre fin qui est peut-être bonne, puisqu'elles sont indifférentes d'elles-mêmes. Aussi est-il dit : « Celui qui verra la femme, »

---

et corrupta, ut reparata per gratiam et exercitium boni. Et consideratur dupliciter in motu, quia movet aut per se aut imperio superioris virtutis, scilicet rationis. Ratio dupliciter consideratur, ut natura et ut deliberativa. Hæc triplex in statu, ut instituta vel vitiata fomite vel luxuria, vel ut reparata, hoc dupliciter, vel per gratiam gratis datam, scilicet per virtutem castitatis informis et politicæ, de qua agit Aristoteles in *Ethic.*: vel per gratiam gratum facientem, scilicet castitatem charitate formatam. Quoad terminum vel quoad finem distinguitur, quia desiderium multiplex secundum Aristotelem. Hujus ut finis, hujus ut ad finem. Finis duplex est. Primus quid intendis facere, secundus quid consequi vel acquirere. Intentio faciendi terminari videtur commixtione; intentio consequendi in prole, voluptate vel simili. Potest ergo esse appetitus et desiderium, vel ipsius finis, ut coeundi et generandi, vel similium; vel ejus quod ad finem, ut videndi et alloquendi, versus : Visus alloquium, contactus et oscula factum. Regulariter, cujus finis malus et illicitus, et ipsum. Ubi ergo coitus illicitus, et igitur ipsum malum, et ad hunc finem relata; sed secus est si ad hunc finem referantur, sed sistatur in ipsis, tunc enim judicabuntur secundum se. Secus si ad finem alium fortasse bonum referantur, cum de se in-

non pas d'une manière absolue, mais « avec des yeux de concupiscence, commet l'adultère. » Il ne vous est pas défendu de voir les femmes, dit saint Augustin, mais il vous est défendu de les convoiter, etc.... On ne convoite pas seulement par l'affection, mais encore par le regard, et la concupiscence des femmes convoite, etc... Cette règle d'Aristote, ce qui est plus près d'une fin qui est bonne, est meilleur en tant que tel, mais ce qui est plus près d'une fin mauvaise, est aussi pire. Il est donc avantageux pour l'homme de ne pas toucher la femme, il lui est aussi avantageux de ne la voir, ni de l'entendre sans raison. Car la voix douceureuse et perfide a des doigts. « J'ai fait alliance avec mes yeux, etc. » Job, XXXI. Il n'est pas permis, dit saint Grégoire, de voir ce qu'il n'est pas permis de convoiter.

Quant à la matière, en supposant l'unité de nature et la diversité de personne, on distingue dans la même espèce deux individus, ce sont, selon le sexe, l'homme et la femme : d'après la loi, on distingue entre sa propre femme et celle d'autrui ; il en est de-même des autres circonstances matérielles qui rendent l'action licite ou illicite. L'Apôtre dit, Ephés., chap. V : « Maris aimez vos épouses, etc... » Au livre des Proverbes, chap. V : « Gardez celle qui vous est très-chère, réjouissez-vous continuellement dans son amour. »

Quant au mode où à la forme, on distingue entre la volonté semipleine et la volonté pleine, entre le désir modéré et le désir immodéré ; et selon que ces choses sont plus ou moins grandes, le mal est ou véniel ou mortel. On juge généralement et régulièrement de la même manière la volonté pleine et l'acte. Ce qui fait que lorsque les actes sont prohibés, la volonté l'est aussi ; lorsqu'ils sont renfermés dans certaines limites, la volonté l'est aussi ; lorsqu'ils sont licites, elle est licite ; lorsqu'ils sont légitimes, elle est légitime. Mais remarquez

---

differentia sint. Unde dicitur : « Qui viderit mulierem non absolute, sed ad concupiscendum eam, mœchatur. » Augustinus : Fœminas videre non prohibemini, sed appetere, etc. Non solum affectu, sed aspectu appetitur, et appetit concupiscentia fœminarum, etc. Regula Aristotelis : Quod fini bono propius est, melius est in quantum tale, quod malo pejus. Bonum est igitur homini mulierem non tangere, sed et non sine causa audire vel videre. Vox enim blanda et nequam digitos habet. *Job*, XXXI : « Pepigi fœdus cum oculis meis, » etc. Gregorius : Non licet intueri quod non licet concupisci. Quoad materiam supposita unitate naturæ, diversitate personæ, una specie duobus individuis distinguitur inter masculum et fœminam sexu, inter suam et non suam lege, et sic de aliis materiæ circumstantiis, ex quibus fit actio licita vel illicita. *Ephes.*, IV : « Viri, diligite uxores. » *Proverb.*, V : « Serva charissimam tibi, in amore illius delectare jugiter. » Quoad modum vel ad formam distinguitur inter voluntatem semiplenam et plenam, inter appetitum moderatum et immoderatum, et hoc vel parum vel multum, ut secundum hoc vel majus vel minus malum veniale vel mortale. Regulariter item est judicium generale plenæ voluntatis et actus. Unde prohibiti actus prohibita est voluntas, cohibiti cohibita, liciti licita, debiti debita. Sed nota, hunc motum dilectionis proprie loquendo non elicit habi-

que ce mouvement de l'amour ne produit pas, à proprement parler, l'état de charité, puisque, d'après la diversité des personnes et des états, il commande, il tente, il supporte ou il retranche, ou prenant la fuite il se soustrait à ses exigences.

CHAPITRE VII.

« Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Comme l'amour gratuit est ou une action ou un mouvement, il a des causes et des effets. Il y a quatre genres de causes; ce sont les causes efficientes, matérielles, formelles et finales. La cause efficiente est celle d'où découle le mouvement; d'après Aristote, cette cause est double dans le mouvement de l'amour. Le premier moteur qui met en mouvement et qui n'est pas mû, c'est Dieu. Il demeure immuable, dit Boëce, et il met tout en mouvement. C'est Dieu qui donne le commandement de l'amour, afin que nous soyons obligés d'aimer. On lit dans saint Jean, chap. XV : « Ceci est mon commandement. » Dans la première Epître de saint Jean, chap. IV : « C'est de Dieu que nous tenons ce commandement et non de l'homme ni de l'ange, il nous vient de Dieu, afin que celui qui aime Dieu aime, etc... » Il y ajoute aussi l'exemple, pour que nous sachions ce que nous avons à faire. Il est écrit dans saint Jean, chap. XIII : « Je vous donne un nouveau commandement, afin que vous vous aimiez mutuellement, comme je vous ai aimés. » Il donne aussi et l'esprit et l'état de charité, afin que nous le puissions. Nous recevons le Saint-Esprit sur la terre, dit saint Augustin, afin d'aimer le prochain. Il nous promet aussi une récompense, afin de stimuler notre volonté, il nous menace d'un supplice, de peur que nous ne l'omettions, il produit en nous le mouvement, afin que nous agissions en y coopérant. « Sans moi vous ne pouvez rien faire, » saint Jean, chap. XV. Le second moteur qui

---

tus charitatis, cum ipsum secundum diversitatem personarum et statuum imperat, tentat, vel tolerat, vel amputat, vel fugiens *declinat*.

CAPUT VII.

« Diliges proximum tuum sicut teipsum.» Dilectio gratuita, cum sit actio vel motus, causas habet et effectus. Causarum quatuor sunt *genera, efficiens, materialis, formalis* et finalis. Efficiens causa est unde principium motus, secundum Aristotelem : hæc in motu duplex est. Motor primus qui movet non motus, scilicet Deus. Boetius : Stabilisque manens dat cuncta moveri. Hic est Deus qui dat mandatum de diligendo, ut debeamus. *Joan.*, XV : « Hoc est præceptum meum. » I *Joan.*, IV : « Hoc mandatum habemus a Deo, non ab homine vel angelo, sed a Deo, ut qui diligit Deum, diligat, » etc. Item addit exemplum, ut sciamus. *Joan.*, XIII : « Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem sicut dilexi vos. » Item donat et spiritum et charitatis habitum, ut possimus. Augustinus : In terra dat Spiritus sanctus, ut diligatur proximus. Item promittit præmium ut velimus; comminatur supplicium ne omittamus; operatur motum, ut cooperantes agamus. *Joan.*, XV : « Sine me nihil potestis facere. » Motor secundus qui movet *motus, est anima rationalis in quantum*

produit le mouvement, c'est l'ame raisonnable en tant que telle; l'ame qui est agréable par la forme de la grace, qui est inhérente à la substance et qui produit cet acte par la puissance du libre arbitre ou de la volonté préparée à ces fins par l'état de l'amour et de la charité. Par conséquent lorsque par sa puissance cognitive elle saisit l'objet, ou qu'elle le compare avec la matière voulue, elle remarque ses conditions qui la disposent relativement à la puissance motrice et qui provoquent ce même mouvement. Il y a dix causes qui produisent le mouvement d'une manière efficiente; il y a six de ces causes qui le produisent proprement et quatre qui le produisent improprement. Dieu le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, produisent proprement ce mouvement : tous trois, ils ne font qu'un seul Dieu, un seul créateur, par conséquent un seul moteur qui produit ce mouvement d'une manière admirable, insensible, douce et utile. La substance de l'ame, la forme de la grace, la puissance de la volonté produisent aussi ce mouvement. La volonté est en effet un instrument qui se meut lui-même, d'après saint Damascène. L'état naturel de l'amour, l'état de l'amour gratuit, c'est-à-dire la charité, meut improprement et puissamment l'objet qui est disposé pour cela. L'objet délectable meut aussi quand on l'a saisi, il en est de même de l'objet aimable, saisi par l'intellect en tant que tel, il met le sentiment affectif au mouvement; et en saisissant par l'intelligence, il fait comme un mouvement vers l'ame, et en aimant le mouvement, part comme de l'ame. Il en est de même de la fin. La fin factice ne s'entend que dans un sens métaphorique. La fin est en effet le principe du mouvement en tant qu'elle est dans l'intention et l'espérance; elle le termine, elle lui procure le repos, en tant qu'elle a atteint son but, la chose vers laquelle elle tendoit. Le commandement, l'exemple produisent aussi ce mouvement. Ils agitent moins vivement l'esprit, dit le Poète, dès qu'ils ont été affoiblis par

---

talis, quæ a Deo grata per formam gratiæ, quæ inest substantiæ per potentiam liberi arbitrii vel voluntatis dispositam habitu naturalis amoris et charitatis, producit hunc actum. Cum ergo cognitiva apprehendens objectum vel materiam debitam conferendo, advertit conditiones ejus ipsam disponentes respectu motivæ, et motum provocantes. Sunt enim decem moventia per modum efficientis, sex proprie, et quatuor improprie. Proprie movet Deus Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, qui tres sicut unus Deus, unus creator, et ita unus motor movens in hoc motu mirabiliter, insensibiliter, suaviter et utiliter. Item substantia animæ, forma gratiæ, potentia voluntatis. Voluntas enim est instrumentum seipsum movens, secundum Damascenum. Habitus naturalis amoris, habitus gratuiti amoris, scilicet charitatis, improprie et large movet objectum dispositum. Delectabile enim apprehensum movet, sic et amabile, in quantum tale apprehensum intellectu movet affectum, et fit intelligendo quasi motus ad animam, in diligendo quasi motus ab anima. Item finis. Aristoteles : Finis factivus non est nisi secundum metaphoram. Principiat enim motum finis, prout est in intentione et spe, terminat autem motum et quietat, prout est in adeptione et re. Item mandatum. Item exemplum. Poeta : Segnius irritant animum depressa per aures, etc. Utrumque ergo irritat, et ita movet, licet

l'ouïe, etc... Ils agitent donc l'un et l'autre, et par conséquent produisent le mouvement, bien que l'un le produise plus grand, et que l'autre le produise moins grand. Sénèque dit, « plus les hommes, etc. » L'Apôtre dit aussi, Hébr., chap. X : « Et ayant les yeux les uns sur les autres pour nous exciter à la charité. » Il faut ici remarquer, quant à la matière, que comme l'amour n'est qu'un accident, il n'a pas de matière de laquelle, mais seulement dans laquelle, et en tant qu'il est accident ou forme accidentelle ; il résulte de là que le sujet dans lequel il se trouve ou auquel il donne sa forme, est aussi sa matière. Mais en tant qu'il est action ou mouvement, sa matière c'est l'objet même dans lequel il se trouve. Mais on peut considérer l'objet de deux manières ; on peut le considérer et d'après la substance, et d'après la raison de l'objet, comme on le voit par l'objet coloré qui est l'objet de la vue et la matière de la vision en tant que colorée, et non en tant que substance. Il y a un double état de l'amour, savoir l'état naturel et l'état gratuit; ce qui fait qu'il a aussi un double acte, et une double matière ou objet. D'après l'état de l'amour naturel, je m'aime surtout d'un amour d'amitié qui est souveraine, dans ce sens, je m'aime même plus que Dieu. D'après l'état de l'amour gratuit au contraire, c'est Dieu que j'aime surtout, que j'aime souverainement, et dans ce sens j'aime plus Dieu que moi. La matière véritable par conséquent de l'amour naturel, c'est moi, celle de l'amour gratuit au contraire, c'est Dieu, et l'un et l'autre a pour objet le prochain. Le prochain a en effet des rapports avec moi, et par ce moyen il devient la matière de l'amour naturel; il a des rapports avec Dieu, et sous ce rapport il devient la matière de l'amour gratuit, c'est-à-dire de la charité. Saint Augustin dit dans son livre de la Vraie religion : *L'homme ne doit point aimer l'homme*, comme s'aiment les frères issus de la même chair, ou les enfants, etc..... Et ceci ne doit pas pa-

---

alterum magis altero. Seneca : Homines magis, etc. *Ad Hebr.,* X : « Considerantes invicem in provocatione charitatis. » Circa materiam nota. Dilectio cum sit accidens, non habet materiam ex qua, sed in qua, et in quantum est accidens vel forma accidentalis, sic subjectum in quo est et quod informat, et est ejus materia. In quantum vero est actio vel motus, sic materia ejus dicitur objectum proprium in quod est. Objectum autem considerari potest dupliciter, scilicet secundum substantiam vel secundum rationem objecti, ut patet in colorato, quod est objectum visus et materia visionis in quantum coloratum, non in quantum substantia. Est autem duplex habitus amoris, scilicet naturalis et gratuitus ; et secundum hoc duplex actus et duplex materia vel objectum. Ex habitu naturalis amoris dilectione amicitiæ diligo me principaliter et summe, etiam plus quam Deum. Ex habitu amoris gratuiti, e converso Deum principaliter et summe, et Deum plus quam me. Propria ergo materia amoris naturalis ego, gratuiti Deus, uterque amor intuetur proximum. Habet enim proximus convenientiam mecum, secundum hanc cedit in materiam amoris naturalis ; habet convenientiam cum Deo, secundum hanc in materiam gratuiti, scilicet charitatis. Augustinus, *De vera religione :* Non sic homo ab homine diligendus est, ut diliguntur carnales fratres vel filii, etc. Nec hoc inhumanum videri debet.

roître inhumain. Il y a plus d'inhumanité à n'aimer dans l'homme que ce qui est le fils qu'à ne pas aimer en lui ce qui est l'homme. Car c'est ne pas aimer en lui ce qui vient de Dieu, c'est n'aimer que ce qui vient de soi. Pareillement, si je me saisis moi-même comme un autre que moi; sous ce rapport je puis me rapporter à Dieu ou à moi-même, et dans ce sens je puis être la matière de l'amour naturel et de l'amour gratuit. Remarquez cependant que comme divers ouvriers peuvent avec une seule et même matière faire divers ouvrages, et que le physicien et le mathématicien ne considèrent pas une même ligne de la même manière; de même l'amour naturel et l'amour gratuit ont des rapports dans la substance de l'objet aimé, comme dans une matière commune; mais ils diffèrent par la raison et le mode d'aimer, comme dans la forme de l'œuvre lui-même. Remarquez que comme le feu altère l'eau qui naturellement est froide, et qu'il la rend actuellement chaude contre sa nature, cependant il ne lui fait pas perdre son humidité, bien qu'il soit sec lui-même en tant qu'il est chaud : de même la grace altérant la nature de la charité, lui enlève quelque chose dans son amour, et par un acte opposé l'élève au-dessus d'elle-même, et souffre à côté d'elle certaines choses qui lui sont opposées, qui, bien qu'elles soient avec elle, ne viennent cependant pas d'elle; comme ce qui réchauffe l'eau vient du feu, et que l'humidité qu'elle conserve après avoir été réchauffée ne vient pas du feu, mais d'elle-même. Donc, comme l'amour gratuit aime d'abord, surtout et souverainement Dieu par pure charité; ce que j'aime en moi-même, ce que j'aime dans le prochain c'est Dieu, bien que l'amour naturel y mêle dans cette vie certaines choses qui ne sont pas mauvaises, mais qui sont des biens imparfaits; ces choses ne viennent pas de la charité, elle les supporte, et peut-être s'en délivre-t-elle dans le ciel. L'Apôtre dit, I Cor., chap. XIII :

Magis enim inhumanum est non amare in homine quod homo est, sed amare quod filius est. Hoc enim est non in eo amare quod ad Deum pertinet, sed amare illud quod ad se pertinet. Similiter si meipsum apprehendero tanquam alium, possum ad me vel ad Deum referre, et secundum hæc pro materia amoris naturalis vel gratuiti habere. Nota tamen quod sicut diversi artifices ex una eademque materia diversimode operantur, et sicut unam et eamdem lineam aliter considerat physicus, aliter mathematicus : sic amor naturalis et gratuitus conveniunt in substantia dilecti, quasi in communi materia, sed differunt in ratione diligendi et modo, quasi in operis forma. Nota etiam, quod sicut ignis aquam alterans naturaliter frigidam, actualiter contra naturam suam calidam facit, et tamen humidam dimittet, licet ipse sicut calidus, ita etiam siccus sit : sic gratia charitatis naturam alterans in amore ejus quædam tollit, et ad contrarium actum ipsam elevat supra se, et quasi contra se quædam secum compatitur, quæ etsi sint cum ea, non tamen ab ea : sicut ab igne est quod aquam calefacit, calefacta autem humectat, hoc tamen non est ab igne, sed a se. Cum igitur amor gratuitus primo et principaliter et summe diligat Deum pura charitate, nec in meipso nec in proximo aliquid diligo nisi Deum, quamvis naturalis amor quædam non quidem mala, sed imperfecta bona admisceat in statu vitæ, quæ charitas non causat, sed tolerat et evacuat forsitan in statu patriæ. I *Cor.*, XIII : « Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur, » etc. Condi-

« Mais lorsque nous serons dans l'état parfait, tout ce, etc..., sera aboli. » Donc les conditions du prochain relativement à Dieu sont la raison de la gratuité de l'amour que nous avons pour lui. Ces conditions se diversifient relativement aux trois états, celui de la nature, celui de la grace et celui de la gloire. Quant à l'état de la nature, je considère quatre choses dans le prochain. La première chose, c'est que celui que j'aime souverainement en charité est son auteur, qu'il l'aime, lui qui l'a créé. On lit dans le livre de la Sagesse, chap. XI : « Celui qui aime l'effet, aime nécessairement la cause efficiente ; » ainsi j'aime par amour pour l'écrivain le livre qu'il a composé ou ce qu'il a écrit ; on aime la peinture par amour pour le peintre, on aime généralement tout œuvre dont on aime l'artisan. Mais comme Dieu a fait tout ce qui existe et qu'il aime toute chose, par conséquent celui qui l'aime lui-même gratuitement et intimement, aime généralement tout à cause de lui. Il aime cependant plus spécialement l'homme et l'ange, c'est-à-dire la créature raisonnable qu'il a créée avec un art plus particulier, d'après ces paroles de la Genèse, chap. I : « Faisons l'homme à notre image, etc... » En tant qu'il est l'image de celui que j'aime le plus, et qu'elle me le représente dans un grand nombre d'individus ; je dois l'aimer plus intimement, ainsi que le prouve ce que nous avons dit en parlant du dixième degré de l'amour. Toutes les créatures sans exception, même celles qui sont privées de raison, me sont donc chères, parce qu'on les appelle et qu'elles sont réellement les vestiges de ce que j'ai de plus cher, puisque chacune d'entre elles est un être, un être un, vrai et bon, et que par conséquent cet être conduit à l'être qui est l'essence première et souveraine, qui est l'unité, la bonté et la vérité. Mais elles ne me sont pas toutes chères de la même manière ; elles me sont plus ou moins chères suivant que j'y vois gravé plus ou moins profondément les traces de mon bien-aimé. Ce-

---

tiones igitur proximi per relationem ad Deum sunt ratio gratuite diligendi ipsum. Hæ diversificantur secundum triplex, esse naturæ, gratiæ et gloriæ. Quoad esse naturæ, quatuor in proximo considero. Primum est, quod ille quem ex charitate summe diligo, eum fecit, et utique diligit quem fecit, *Sap.*, XI. Diligitur autem effectus necessario ab eo qui causam efficientem diligit, ut liber vel scriptura ob amorem scriptoris, pictura ob amorem pictoris, et generaliter omne opus ob amorem amati opificis diligitur. Quamvis autem Deus omnia fecerit, et omnia diligat, ideo qui gratuite et intime diligit ipsum, omnia generaliter diligat propter ipsum. Hominem tamen specialiter et angelum, id est rationalem creaturam ex arte generali quasi specialius factam, juxta illud *Genes.*, I : « Faciamus hominem ad imaginem, » etc. Secundum, quod amicissimi mei imago est ipsum mihi in multis repræsentans, ut patet supra in decimo gradu amoris, magis debeo amare. Chara igitur sunt mihi generaliter omnia etiam irrationabilia, quia dicuntur et sunt charissimi mei quasi vestigia, cum quodlibet ipsorum sint ens, sit unum, verum et bonum, et ideo ducit ad illum qui summa et prima essentia est unitas, et veritas et bonitas. Sed hæc differenter mihi sunt chara, sicut differenter secundum magis et minus impressa sunt eis chari mei vestigia. Specialiter tamen charus angelus et homo in quo charissimi

pendant l'ange et l'homme me sont spécialement chers parce qu'ils sont l'image de mon bien-aimé. Car comme l'honneur de l'image se rapporte au prototype, d'après saint Damascène, il en est de même de l'amour. On aime l'image de Jésus-Christ peint par un homme sur un tableau, ou sur une légère toile, et elle ne représente que l'homme seul et non Dieu ; bien plus elle ne représente que foiblement le corps de l'homme et non son ame. Il en est de même de l'image de Marie sa mère, taillée dans l'ivoire avec celle de son enfant, ou jetée en fonte. Ah ! par conséquent combien celui qui aime Dieu, doit-il aimer cette image indélébile et incorruptible de Dieu, faite selon Dieu et par Dieu, qui ne représente pas l'enfant avec sa mère, mais bien le Fils avec le Père, et le Saint-Esprit avec l'un et l'autre ! Qu'il seroit brillant le miroir qui représenteroit et permettroit toujours à celui qui aime de voir l'objet de son amour !

Troisièmement, que l'esprit qui est mon ami le plus intime est en lui-même non-seulement comme la cause dans l'effet qui quelquefois s'y introduit selon la vertu et non selon la substance ; c'est-à-dire en tant qu'elle est cause efficiente et finale ; il ne s'y introduit pas comme un roi dans son royaume ; il n'y est même pas toujours quant à la présence personnelle ; il n'y est pas comme l'accident dans son sujet qui est séparable, qui est contenu et qui contient, dont on a besoin et qui a besoin lui-même ; il n'y est pas comme la forme du sceau sur la cire, cette forme on peut l'effacer ; il n'y est pas comme la figure dans le miroir ; il n'y est pas comme l'image de la chose connue dans celui qui la connoît, mais il y est d'une maniere très-vraie, très-pleine ; il est intimement dans la substance par sa puissance et par son opération, il y est plus intimement que l'ame dans le corps. Si Dieu est en toutes choses, il s'ensuit que toutes aussi doivent m'être chères, parce qu'il est dans celui qui le reçoit selon la forme du récipient ; il est d'une

---

mei imago est. Sicut enim honor imaginis ad prototypum pertinet, secundum Damascenum, ita et amor. Diligitur imago Christi per hominem picta in tabula vel panno debili, et hominem solum non Deum, imo corpus hominis tantum non animam exiliter repræsentans. Similiter imago matris Mariæ cum puero incisa in ebore vel fusa metallo. Quantum ergo diligenda est ab amatore Dei hæc indelebilis et incorruptibilis imago Dei facta secundum Deum, et a Deo repræsentans non puerum cum matre, sed Filium cum Patre, et Spiritum sanctum cum utroque. Quam clarum speculum esset, quod amanti cernere semper amati speciem repræsentaret. Tertium, quod amicissimus meus in ipso est non tantum ut causa in effectu, quæ ingreditur aliquando secundum virtutem, non secundum substantiam, scilicet efficiens et finalis, non ut rex in regno, qui est secundum potentiam solum, et non semper secundum personalem præsentiam, non ut accidens in subjecto, quod separabile est et continetur et continet, indigetur et indiget, non ut sigilli forma in cera quæ deleri potest, non ut facies in speculo, non ut species rei cognitæ in cognoscente ; sed verissime, plenissime et intime in substantia, virtute et operatione intimius quam anima in corpore. Quod si in omnibus sit, et ob hoc omnia mihi chara sunt, quia tamen receptum est in recipiente per modum recipientis in rationabilibus firmius

manière plus stable dans les êtres raisonnables, parce qu'ils sont perpétuels; il y est plus pleinement, parce qu'ils ont une plus grande capacité, et c'est là ce qui les rend plus aimables. Et, bien qu'au contraire tout soit en lui-même, et que par suite tout soit plus spécialement, plus durablement, plus pleinement aimable, cependant les êtres raisonnables sont en lui d'une manière plus particulière et par suite plus dignes d'amour, parce qu'ils sont dans celui qui est mon ami le plus intime. On lit, Romains, chapitre X : « De lui-même, par lui-même, et en lui-même sont toutes choses, » et au livre des Actes, chapitre XVII : « Nous vivons en lui, nous nous mouvons en lui et nous sommes en lui. »

Quant à la manière d'être de la grace, on en tire les quatre conséquences suivantes qui sont fondées sur ce qui précède. La première, c'est que mon ami le plus intime le perfectionne en le formant et en le réformant par la grace, lui qui l'avoit fait en le formant par la nature. Il s'ensuit qu'il est le serviteur et l'enfant de celui que j'aime le plus, et que par conséquent il faut nécessairement l'aimer. On lit dans la Ire Epître de saint Jean, ch. V : « Quiconque aime celui qui l'a engendré, etc... » C'est pareillement un ami qui aime, qui est aimé. On lit dans saint Jean, chap. XVI : « Je ne vous appellerai plus désormais mes serviteurs, etc... » C'est aussi une épouse. On lit dans le prophète, Osée, ch. II : « Je vous fiancerai à moi dans la foi. » Dans la Ire Epître aux Corinthiens, chap. VI : « Celui qui s'attache à Dieu ne fait qu'un esprit avec lui. » Secondement, comme l'image de mon ami le plus intime est représentée par les choses naturelles, elle l'est aussi par les choses gratuites, elle l'est par la justice dans le juste, par la bénignité dans celui qui est bienveillant, etc... » On lit, I Cor., ch. XI : « Soyez les imitateurs de Dieu comme des fils chéris. » Dans saint Luc, ch. VI : « Soyez miséricordieux, etc... » Dans saint Matthieu, « soyez parfaits. » La troisième, c'est que mon ami le plus intime est en lui-

---

inest, quia perpetua, plenius, quia magis capacia, et ideo magis amabilia. Et licet omnino e converso in ipso sint, et ideo amabilia specialius, et durabilius et plenius, tamen rationabilia, et ideo magis amanda, quia in amicissimo meo. *Ad Rom.*, X : « Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia. » *Act.*, XVII : « In ipso enim vivimus, movemur et sumus. » Quoad esse gratiæ sunt quatuor, quæ super præmissa quatuor fundantur. Primum quod amicissimus meus ipsum perfecit informando et reformando per gratiam, qui ipsum fecerat formando per naturam. Ex quo sequitur quod sit amicissimi mei famulus et filius, et ideo necessario amandus. I *Joan.*, V : « Omnis qui diligit eum qui genuit, » etc. Item amicus amans et amatus. *Joan.*, XVI : « Jam non dicam vos servos, » etc. Item sponsa. *Osee*, II : « Sponsabo te mihi in fide, » etc. I *ad Cor.*, VI : « Qui adhæret Deo, unus spiritus est. » Secundum quod amicissimo meo cujus imago est per naturalia, similis etiam est per gratuita, per justitiam justo, per benignitatem benigno, et sic de aliis. I *Cor.*, XI : « Imitatores Dei estote sicut filii charissimi. » *Luc.*, VI : « Estote misericordes, » etc. *Matth.*, V : « Estote perfecti. » Tertium quod amicissimus meus in ipso est secundum effectus gratiæ multipliciter, ut hospes in domo. Chara mihi domus, cujus hospes charissi-

même de plusieurs manières d'après l'effet de la grace, il y est comme l'hôte est dans la maison. Elle m'est chère la maison de l'hôte que j'aime sincèrement; comme le jardinier qui arrache et détruit dans son jardin; comme le pontife qui consacre dans le temple par ses aspersions, par ses inscriptions et par ses onctions, etc. Comme un maître enseignant dans sa classe, comme un époux reposant dans la couche nuptiale, comme une pierre précieuse ornant un anneau et autres choses de ce genre. La quatrième, c'est qu'il est lui-même dans mon ami intime d'une manière spéciale. On lit dans saint Jean, chap. IV : « Dieu est charité, etc... » Il demeure en lui, dis-je, d'une manière admirable, parce qu'il lui est bien plus étroitement et bien plus utilement uni que le membre ne l'est au corps, le cep à la vigne, la plante à la terre, le poisson à l'eau, l'animal respirant à l'air, le charbon au feu, la liqueur au vase, l'écriture au livre, l'objet placé dans un lieu qui lui convient et qui lui est propre à ce même lieu. Et cependant il m'est impossible de ne pas aimer ce qui se trouve dans toutes ces choses, si j'aime intimement celui en qui il demeure. Si elles plaisent à l'ame, dit saint Augustin, qu'elles soient aimées en Dieu, etc.

Recueillez de ce qui précède quatre conditions, qui sont dans le prochain quant à l'état de gloire, la matière et la raison de l'amour gratuit que l'on a pour lui. La gloire est un effet de la grace consommée. Je vois donc, d'après cela, que celui que j'aime le plus l'a perfectionné d'une manière parfaite, et par conséquent il ressemble à ce même ami intime de la manière la plus parfaite possible; et mon ami le plus intime est en lui, et il est lui-même dans l'objet le plus cher de mon amour, en vertu d'une union très-complète qui ne sauroit être brisée. C'est par toutes ces choses, que tient, relativement à l'amour gratuit, la règle : « Si le simple, etc... » En dehors de tout ce qui précède, la raison pour laquelle je dois aimer gratuitement le prochain, c'est la volonté du meilleur de mes amis qui le veut, qui

---

mus, ut hortulanus in hortu evellens et destruens, ut pontifex in templo consecrans aspergendo, scribendo et unguendo, etc., ut magister in schola docens, ut sponsus in thalamo quiescens, ut gemma in annulo ornans, et similia. Quartum est, quod ipse est in amicissimo meo speciali modo. I *Joan.*, IV : « Deus charitas est, » etc. Manet inquam mirabiliter, quia multo conjunctius multoque utilius sibi quam membrum in corpore, palmes in vite, planta in terra, piscis in aqua, animal spirans in aere, carbo in igne, liquor in vase, scriptura in libro, locatum in loco conveniente et proprio. Et tamen in his omnibus non possum non diligere quod manet, si illum diligerem intime in quo manet. Augustinus : Si placent animæ, in Deo amentur, etc. Ex præmissis collige quatuor conditiones in proximo quoad esse gloriæ, quæ sunt materia et ratio diligendi gratuite. Est enim gloria gratia consummata. Secundum hæc igitur video, quod amicissimus meus ipsum perfecit ultima perfectione, et ipse amicissimo meo similis est ultima assimilatione, et amicissimus meus in ipso, et ipse in amicissimo meo ultima completissima et inseparabili unione. His omnibus quoad amorem gratuitum tenet regula : Si simplex, etc. Præter hæc omnis ratio gratuite diligendi proximum, est voluntas amicissimi mei hoc volentis et hoc

me le prescrit, qui, quand même il ne nous auroit pas commandé d'aimer pour lui-même un chien, une pierre, ou tout autre chose moins importante, s'il nous avoit seulement insinué sa volonté par le moindre des signes, il eût suffisamment commandé à la charité purement parfaite et sans entraves. On lit, I Pierre, chap. III : « Mortifiant vos cœurs dans l'obéissance de la charité, » et non-seulement de la nécessité. C'est ce qui fait que la charité n'aime pas les damnés simplement, elle qui s'accorde en tout point avec la volonté de son ami le plus intime. Il est écrit au livre des Cantiques, chap. I : « Les justes vous aiment, » et saint Augustin ajoute : Ceux dont la voie est droite sont ceux qui dirigent leur volonté d'après la volonté de Dieu, qui leur sert de règle, et ils préfèrent sa volonté à la leur, parce qu'elle est plus parfaite. Remarquez, quant à la forme de celle-ci, qu'elle est de deux espèces, comme la forme des substances, l'une extérieure, c'est-à-dire la forme modèle d'après laquelle elle a été faite. En effet, le modèle et l'idée de chaque chose créée, soit qu'elle soit artificielle, soit qu'elle soit naturelle, existe formellement dans l'esprit de son auteur; c'est ce qui fait que saint Augustin distingue entre l'arche qui est dans l'esprit et celle qui est exécutée extérieurement. L'autre forme qui est intérieure est aussi de deux espèces; la forme substantielle d'où découle l'être premier et simple, comme l'ame ou l'humanité dans l'homme; l'autre est accidentelle, c'est d'elle que découle secondairement, et d'une manière relative, l'existence, telle que la quantité, la qualité; il en est de même des actions. Donc, comme l'amour est une action qui se rapporte à la substance, et dont l'accident est la forme, il s'ensuit que, considéré en lui-même, il a comme une triple forme. Il a sa forme typique dans la pensée de Dieu; Dieu, en effet, voit lorsque j'aime le prochain; il ne le voit pas seulement par l'intellect spéculatif, mais il le voit encore par l'in-

---

jubentis, qui etsi catulum vel lapidem, vel minus aliquid propter ipsum diligi non quidem mandasset, sed voluntatem suam tantummodo vel nutu minimo insinuasset, charitati pure perfectæ et non impeditæ satis præceptum esset. I *Petr.*, III : « Castificantes corda vestra in obedientia charitatis, non tantum necessitatis. » Unde etiam ob hoc charitas damnatos simpliciter non amat, qui amicissimi sui æternæ voluntati omnino concordat. *Cantic.*, I : « Recti diligunt te. » Augustinus : Recti sunt qui voluntatem suam dirigunt secundum voluntatem Dei, quæ regula est, et voluntatem melioris præponunt voluntati suæ. De qua forma nota, sicut substantiarum duplex est forma, una quæ est extra, scilicet forma exemplaris secundum quam facta est.

Exemplar enim et idea cujuslibet rei factæ, sive artificialis, sive naturalis formaliter est in mente factoris, secundum quod distinguit. Augustinus: Arcam in mente, et arcam in opere. Alia quæ est intra, est duplex substantialis dans esse primum, et simplex ut in homine anima, vel humanitas: et accidentalis dans esse secundum, et secundum quid, ut quantitas, qualitas, et similia, sic et actionum. Dilectio igitur cum sit actio ad substantiam relata, cujus accidens est forma ejus, sed secundum se considerata quasi triplicem formam habet. Exemplarem in mente divina: videt enim Deus cum proximum diligo, et videt non

tellect pratique. Car c'est lui-même qui fait que je l'aime, et il sait ce qu'il fait, puisqu'il le fait volontairement, et par conséquent il n'ignore pas ce qu'il fait; mais il le sait par l'idée qui n'est pas en lui-même par l'action créée, mais bien qui est la cause de l'action. Telle est la bonté gratuite, inséparable de la bonté substantielle, ce qui se prouve comme il suit. Parmi les actions, les unes sont bonnes, les autres mauvaises dans leur genre, la mort, par exemple, quoique toute action soit bonne dans le genre de la nature.

Quant aux actions mauvaises, l'une est mauvaise en elle-même, tel que tuer un homme, l'autre l'est relativement, et celle-ci l'est formellement; tels le mensonge, le vol et les autres choses du même genre, qui n'expriment pas seulement l'action mais encore ce qu'il y a de mauvais en elle; par conséquent, elles sont mauvaises au point de ne pouvoir jamais être bonnes, elles ne peuvent même pas ne pas être mauvaises, bien que les unes le soient plus, les autres moins; il en est de même par contre des bonnes actions. Par conséquent, comme la charité est la forme de toutes les vertus, son acte est bon en lui-même formellement et en lui-même, et par suite, il ne peut pas ne pas être bon d'une bonté gratuite qui, dans la vie présente, n'est pas méritoire. Mais les actes de toutes les autres vertus peuvent être informes, et ils ne sont pas nécessairement méritoires. L'amour de Dieu et du prochain, dit saint Augustin, est une vertu propre et spéciale des bons, puisque les autres vertus peuvent être communes aux bons et aux méchants. L'amour a une forme accidentelle, c'est la ferveur, et celle-ci est de deux espèces, savoir, la ferveur dans l'acte et la ferveur dans l'affection. Mais la ferveur est ou sensuelle, ou intellectuelle, ou rationnelle. Il est écrit au dernier chapitre du livre des Cantiques : « Ses lampes sont des lampes de feu et de flamme. » La première paroît être une ferveur pour ainsi dire

---

solum intellectu speculativo, sed etiam practico. Ipse enim facit me diligere, et scit utique quod facit, cum volens faciat, et ideo non ignorans, scit autem per ideam non quæ sit in ipso ab actione creata, sed quæ sit actionis causa. Substantialis hæc est bonitas gratuita inseparabilis, quod sic patet. Actionum alia bona, alia mala in genere, mors; quamvis omnia bona in genere naturæ.

Malarum alia mala in se, ut occidere hominem : alia secundum se, et hæc est mala formaliter, ut mendacium, furtum et similia quæ non solum dicunt actionem, sed concernunt deformitatem : et ideo hæc ita sunt mala, ut non possint fieri bona vel saltem non mala, licet aliqua magis, aliqua minus mala, ita ex opposito in bonis. Cum igitur charitas sit forma omnium virtutum, actus ejus tantummodo bonus est formaliter in se, et secundum se, et ideo non potest non esse bonus bonitate gratuita, quæ in viatore non est meritoria. Omnium autem aliarum virtutum actus informes esse possunt, nec necessario meritorii sunt. Augustinus : Dilectio Dei et proximi, propria et specialis virtus est bonorum, cum cæteræ virtutes bonis et malis possint esse communes. Accidentalem formam habet hic est fervor, et hic duplex scilicet fervor in actu, et in affectu. Fervor autem alius sensualis, alius intellectualis, vel rationalis. *Cant.*, ult : « Lampades ejus lampades ignis atque flamma. » Et

accidentelle qui peut s'isoler, mais la seconde en est pour ainsi dire inséparable. La bonté gratuite persévérant dans l'acte de l'amour comme forme substantielle, la ferveur, selon les diverses causes et par modes d'accidents, tantôt devient plus intense, et tantôt perd de cette même intensité, tantôt il semble qu'elle existe, et tantôt qu'elle n'existe pas. Aristote parle de la fin de l'amour dans son septième livre de Métaphysique, et il s'exprime en ces termes : Tout agent qui est doué d'intellect, quand il fait une action, ne la fait que pour une chose quelconque, qui est la fin dernière de son action. La dernière chose, c'est la fin que l'on se propose. La fin se prend de deux manières, elle se prend respectivement, c'est-à-dire relativement à ce qui précède, et c'est là la fin relative; elle se prend aussi d'une manière absolue, et c'est là la fin simple, et c'est là véritablement le but que l'on se propose, parce qu'elle ne se rapporte, qu'elle n'a pas pour but un objet ultérieur. L'aimer ainsi lui-même de la première manière, c'est le considérer comme la fin de l'amour, car tous les actes de la puissance cognitive et des puissances inférieures se rapportent à lui, comme la puissance à la puissance, et l'état à l'état. Je veux, en effet, connoître le prochain pour l'aimer après l'avoir connu, parce que, d'après saint Augustin, nous pouvons aimer les choses invisibles, mais il ne nous est pas possible d'aimer celles que nous ne connoissons pas. Donc, comme d'après Aristote, la veille est la fin du sommeil, mais sentir, éprouver des sensations, c'est la fin de la veille, tous éprouvent l'une de ces choses. Cette fin-là est bonne, mais la fin dernière est très-bonne. De même aimer ce qui est meilleur que ces choses-là, c'est aimer leur fin; mais l'amour que l'on a pour le prochain a un but ultérieur jusqu'à ce qu'il arrive à la fin des fins. La fin de l'acte d'amour est de deux espèces. La première, c'est ce que je me propose de faire en aimant le prochain; mais je me propose, en

---

videtur primus esse quasi accidens separabile, sed secundus quasi inseparabile. Stante ergo bonitate gratuita in actu dilectionis quasi substantiali forma fervor secundum diversas causas ad modum accidentis, nunc intenditur, nunc remittitur, nunc adesse, nunc abesse videtur. De fine loquitur Aristoteles in VII. *Meth.*, dicens, quod omne agens habens intellectum, non agit illud quod agit, nisi propter rem aliquam, quæ est ultimum actionis. Ultimum enim est finis ad quem intenditur. Dicitur autem finis dupliciter, respective, scilicet respectu præcedentis, hoc est secundum quid : absolute, hoc est simpliciter, et hoc est vere ultimum, quia non refertur, nec ordinatur ulterius. Primo modo sic ipsum diligere est finis, nam ad ipsum ordinati habent omnes actus cognitivæ, et inferiorum potentiarum, sicut potentia ad potentiam, et habitus ad habitum. Volo enim proximum noscere, et agnitum diligam, quia secundum Augustinum invisa possumus diligere, incognita nequaquam. Sicut igitur secundum Aristotelem somni finis est vigilia, sentire vero et sapere vigiliæ finis, omnibus quidem inest alterum horum. Bona enim hæc, finis autem optimum. Sic diligere quod his melius finis est horum. Ipsum autem diligere ulterius ordinatur, donec ad finem finium veniatur. Habet autem actio diligendi duplicem finem. Primus est id quod intendo facere diligendo proximum : intento autem diligendo implere Dei man-

aimant le prochain, de remplir les commandements de Dieu : « Si cependant vous remplissez les prescriptions de la loi, » Jac., chap. II. On lit, Rom., chap. XI : « Celui qui aime le prochain a rempli la loi. » Il a rempli la loi qui lui ordonne d'imiter Jésus-Christ, I Cor., chap. XI : « Soyez les imitateurs de Dieu comme ses fils chéris, et marchez dans l'amour. » Ils ont rempli la loi qui veut que l'on s'exerce à faire de bonnes actions, étant placés pour cela dans une position convenable. « Faites en sorte de ne pas recevoir en vain la grace, » II Cor., ch. VI. Le précepte de donner l'exemple et de provoquer le prochain au bien, I Tim., ch. IV : « Soyez le modèle des fidèles dans la charité ; » et Hébr., chap. X : « Vous considérant et vous provoquant mutuellement à la charité. » On lit aussi, Luc, chap. X : « Allez, et faites-en autant. » La fin de toutes ces choses, c'est d'honorer mon Dieu et mon Seigneur bien-aimé. Honorez mon Dieu et mon Seigneur, mes très-chers frères ; si je dois rapporter à sa gloire ce que je mange et ce que je bois, à bien plus forte raison dois-je l'aimer. C'est à cette fin que tendent, sous la direction de la charité, toutes les choses qui précèdent, c'est en lui-même qu'elles s'unissent. Ces choses ne se comptent pas dans l'acte de l'amour, comme le genre et l'espèce dans le suppôt, comme l'animal avec l'homme, ni comme l'intention ou l'intellect avec la chose, l'homme avec le sort ; car là on est l'un pour l'autre, il n'y en a qu'un dans l'un et l'autre.

La seconde fin, c'est ce que je me propose d'obtenir ou d'acquérir. Mais c'est là éviter le supplice comme la fin *a quo*, de laquelle, et obtenir la récompense comme la fin *ad quem*, vers laquelle. On évite par l'amour le supplice ou le châtiment qui est de deux espèces ; le châtiment présent qui consiste dans la haine à laquelle est attachée l'envie qui marche de pair avec elle, ou le supplice accidentel inséparable du retour au mal. Il n'y a rien de plus juste que l'envie, parce

---

data. *Jacobi*, II : « Si tamen legem perfeceris legalem. » *Ad Rom.*, XIII : « Qui diligit proximum, implevit legem. » Imitari Christi exemplum. I *Corint.*, II : « Estote imitatores Dei ; sicut filii charissimi, et ambulate in dilectione. » Exercitare in actum habitum donatum. II *Corinth.*, VI : « Videte ne in vacuum gratiam Dei recipiatis. » Dare exemplum, et provocare proximum ad bonum. I *Timot.*, IV : « Exemplum esto fidelium in charitate. « *Ad Hebr.*, X : « Considerantes invicem, provocantes in charitate. » *Lucæ*, X : « Vade et tu fac similiter. » Et horum finis honorare Deum, et Dominum meum charissimum. Honorate charissimi Deum meum, ad cujus gloriam si referre debeo quod manduco et bibo, multo potius quod diligo. Ad hoc ultimum charitate ordinante tendunt omnia præcedentia, et uniuntur in ipso. Nec ista ita in numerum ponuntur cum actu diligendi, sicut connumerantur in supposito genus cum specie, ut animal cum homine, nec sicut intentio, vel intellectus cum re, ut homo cum Sorte : nam ubi unum propter alterum, in utroque unum. Secundus finis est id quod intendo consequi vel acquirere. Hoc est autem vitare supplicium, ut finis a quo : assequi præmium, ut finis ad quem. Vitatur autem per dilectionem supplicium, vel pœna duplex : præsens quæ est in odio, et invidia concomitans et annexa, ut accidens inseparabile versus. Justius invidia nihil

qu'il ronge immédiatement son propre auteur, il tourmente son cœur, et le supplice futur qui sera infligé, parce qu'on aura manqué au précepte de l'amour, ou parce qu'on se sera rendu coupable du contraire ; l'un et l'autre sont très-nombreux. La récompense est pareillement de deux espèces ; l'une est présente, l'autre est future. La récompense présente est d'une utilité multiple ; et d'abord, parce que si on aime gratuitement le prochain, on a par là la certitude de la vie éternelle. Car, comme la vie naturelle que le corps tient de l'ame se connoît et est définie par le sentiment et le mouvement, il en est de même de la vie de la grace, que la substance de l'ame tient de Dieu : « Nous savons que nous avons été transportés de la mort à la vie, » I Jean, ch. III. Remarquez que l'effet se connoît par la cause en vertu de la démonstration *propter quid*, pour quelle chose ; ainsi je sais que la lune s'éclipse, parce que la terre se trouve placée entre le soleil et elle. La cause se connoît par l'effet en vertu de la démonstration *quia*, parce que ; je sais que la terre est interposée entre le soleil et la lune, parce que la lune est éclipsée. Il en est de même ici par le mouvement de l'amour gratuit. C'est pour ainsi dire par l'effet propre de la vie que nous connoissons, que nous vivons. Il est donc écrit : « Nous savons, parce que nous avons été transportés, etc..., » comme s'il disoit : Nous ne pensons pas seulement. L'opinion, en effet, est l'acceptation d'une partie de la contradiction, avec la crainte néanmoins pour l'autre partie ; mais la science est sans crainte, parce que nous sommes transportés. Ce changement ne vient donc pas du libre arbitre, mais de la droite du Très-Haut : « De la mort à la vie ; » puisque de la privation à l'état, il ne sauroit y avoir de retour par la nature. Car nous aimons nos frères d'un amour gratuit : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort, » dit saint Jean, I, chap. III.

Nous y trouvons de plus un voile à nos fautes. L'Apôtre saint Pierre

---

est, quia protinus ipsum, Auctorem rodit, cor cruciatque suum : futura quæ infligetur pro dilectionis omissione, et oppositi commissione, utraque mutiplex valde. Præmium similiter duplex, præsens et futurum. In præsenti quidem multiplex est utilitas : primum quidem quoniam si gratuite diligitur proximus, habetur ex hoc certitudo vitæ æternæ. Sicut enim vita naturalis quam habet corpus ab anima, cognoscitur, et diffinitur sensu et motu, sic et vita gratiæ, quam habet a Deo substantia animæ. I *Joan.*, III : « Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam. » Nota, scitur effectus per causam demonstratione propter quid, sic scio, quod luna eclypsatur, quoniam terra interponitur. Causa per effectum demonstratione quia, terram interponi scio, quoniam luna eclypsatur, ita hic per motum gratuitæ dilectionis, quasi per proprium effectum vitæ nos vivere cognoscimus. Dicitur ergo : « Scimus quoniam translati simus, » etc., quasi diceret, non opinamur tantum. Opinio enim est acceptio unius partis contradictionis cum formidine alterius : scientia vero sine formidine, quoniam translati sumus : hæc ergo mutatio non liberi arbitrii, sed dexteræ Excelsi : de morte ad vitam, cum a privatione ad habitum non sit regressus per naturam. Quoniam diligimus fratres, dilectione gratuita. I *Joan.* III : « Qui non diligit, manet in morte. » Amplius operimentum culpæ. I. *Petr.* IV.

dit, I, chap. IV : « Avant tout, ayez mutuellement les uns envers les autres une charité continuelle, parce que la charité couvre la multitude des péchés ; » ceci est évident. Nous avons péché contre le prochain en ce que nous ne l'avons pas aimé ; nous avons omis ce que nous devions faire, et en le haïssant, nous avons commis des fautes qu'il falloit éviter ; mais l'amour qui survient couvre toutes ces fautes d'un voile, non-seulement pour qu'elles n'apparoissent plus comme le fait l'hypocrisie, mais elle cache les péchés, de manière qu'ils cessent d'exister. Car la forme qui survient couvre la difformité qui existoit avant, de manière qu'on ne la voit plus et qu'elle cesse d'exister. On lit au livre des Proverbes, chap. X : « La haine suscite les querelles, et la charité couvre tous les péchés. »

La charité de plus illumine l'intellect. Il est écrit, I Jean, ch. II : « Celui qui hait son frère marche dans les ténèbres, etc... » Et *vice versâ*, celui qui aime son frère est dans la lumière. Oh qu'il est utile d'être dans cette lumière ; elle n'est pas seulement claire, en effet, mais elle est douce et agréable, etc...! L'homme voit dans cette lumière une foule de choses qu'il est obligé de faire ; il y voit aussi une foule de choses qu'il doit éviter à cause de son prochain, ou même qu'il est nécessaire qu'il ne fasse pas, soit à cause d'une juste équité, soit à cause d'une pure et libre volonté. Voyez comment en aimant de la sorte il est utile à l'un et comment aussi il ne nuit pas à l'autre ; car il est écrit : « Ne soyez pas pour votre ami ennemi de votre prochain, » II Cor., chap. VIII : « Pour que ce ne soit pas une faveur pour les autres et pour vous une tribulation. » Voyez comment, sans changer l'affection de la charité envers le même prochain, selon le temps, le lieu et la cause, il change son visage et la manifestation de ses sentiments ; voyez aussi une foule d'autres choses semblables à celles-ci, dans lesquelles la vertu surpasse en certitude

---

« Ante omnia mutuam in vobismetipsis charitatem continuam habentes, » quia charitas operit multitudinem peccatorum quod patet. Peccavimus in proximum ex eo quod non diligentes ipsum, omisimus facienda, et ex eo quod odientes commisimus cavenda : sed dilectio superveniens hæc omnia operit non solum, ut non appareant, sicut hypocrisis operit, et abscondit peccata, sed etiam ut non existant. Forma enim superveniens, deformitatem operit, ut nec appereat, nec existat. *Proverb.*, X : « Odium suscitat rixas, et universa delicta operit charitas. » Amplius illuminatio intellectus. I *Joan.*, II : « Qui odit fratrem suum, in tenebris ambulat, » etc. Et e converso : « Qui diligit fratrem, in lumine est. » O quam utile est in hoc lumine esse, non solum enim clarum, sed dulce lumen, et delectabile, etc. In hoc lumine multa necessaria videt homo de faciendis, et cavendis pro proximo quid fieri, vel non fieri conveniat ex debita necessitate, quid ex congrua æquitate, quid ex mera et libera voluntate. Vide quomodo dligendo sic prosit uni, ut non obsit alteri, secundum illud : Noli fieri pro amico inimicus proximi. II *Corinth.*, VIII : « Non ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio. » Vide quomodo erga eumdem proximum non mutans charitatis affectum pro loco, tempore et causa mutet vultum et exhibitionis effectum, vide et plura his similia, in quibus virtus certior est omni

toute espèce d'arts, et l'onction divine qui nous instruit de toutes ces choses l'emporte par son efficacité sur l'érudition humaine, qui, sur plusieurs points, est imparfaite. Mais remarquez qu'il y a une différence entre voir la lumière et être en lumière. Celui qui connoît, par la science des lettres, certaines choses relatives à l'amour, voit comme la lumière, ou il contemple les exemples de l'amour par la présence de ceux qui aiment; celui-là est dans la lumière qui aime effectivement ou au moins affectivement. Remarquez donc ici quatre différences dans cette manière de voir. Il en est en effet quelques-uns qui voient la lumière, mais ils ne sont pas dans la lumière; c'est d'eux dont Isaïe dit, chap. XLII : « Vous qui voyez une foule de choses, ne les garderez-vous pas ? » Il en est d'autres, au contraire, dont il est écrit, Ps. LXX : « Parce que je n'ai pas connu les lettres, j'entrerai dans les puissances du Seigneur. » Les ignorants, dit saint Augustin, se lèvent, et ils ravissent le ciel, et nous, avec toutes nos connoissances, nous sommes sans cœur. Il en est qui ne sont ni l'un ni l'autre, et ils peuvent dire : « Je suis assis dans les ténèbres, et je ne vois pas la lumière du ciel, » Tobie, chap. V. Il en est qui sont l'un et l'autre. On lit, Psaume XV : « Dans votre lumière, nous verrons la lumière. » L'amour du prochain de plus est affectif. L'amour est attaché, pour ainsi dire, d'une manière inséparable aux mouvements de la charité comme l'opposé l'est à son contraire, savoir le châtiment à la haine. On lit, Ep. aux Galates, ch. V : « Mais les fruits de l'esprit sont la charité et la joie, etc... »

L'amour du prochain prouve de plus que nous sommes les enfants d'un père très-noble. On lit dans saint Jean, I, chap. V : « Celui qui aime son frère est né de Dieu; » et dans saint Matthieu, chap. V : « Aimez vos ennemis, pour que vous soyez les enfants de votre père; » les enfants et non les serviteurs. Le serviteur ne demeure pas éternellement dans la maison paternelle; le fils, lui, y demeure tou-

---

arte, et unctio divina docens de omnibus efficacior eruditione humana, quæ deficit in pluribus. Sed nota quod differunt lumen videre, et in lumine esse. Lumen quasi videt qui aliqua de dilectione cognoscit per litterarum scientiam, vel exempla dilectionis aspicit per diligentium præsentiam : in lumine vero est, qui diligit effectu, vel saltem affectu. Nota ergo quatuor differentias. Quidam enim vident lumen, sed non sunt in lumine, de quibus *Isa.*, XLII : « Qui vides multa, nonne custodies? » Quidam e converso. *Psalm.* LXX : « Quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini. » Augustinus. Surgunt indocti, et cœlum rapiunt, et nos cum litteris nostris sine corde sumus. Quidam neutrum, qui dicere possunt : « In tenebris sedeo, et lumen cœli non video. » *Tob.*, V : Quædam utrumque. *Psalm.* XV : « In lumine tuo videbimus lumen. » Amplius, delectatio affectus. Motui enim dilectionis quasi inseparabiliter annexa est delectatio, sicut oppositum opposito, scilicet pœna odio. *Galat.*, V : « Fructus autem spiritus sunt charitas, gaudium, » etc. Amplius, verum testimonium est, quod simus filii nobilissimi patris, I *Joan.*, V : « Qui diligit fratrem suum ex Deo natus est. » *Matth.*, V : « Diligite inimicos vestros, ut sitis filii Patris vestri, » filii non servi. Servus non manet in domo in æternum, filius manet in

jours. Les fils, et non les neveux ou les arrière-neveux, parce qu'ils ne touchent pas par un degré éloigné, mais bien par le degré le plus rapproché. O noblesse véritablement désirable, dont la grandeur est si digne d'admiration et si utile en même temps; car si nous sommes les enfants, nous sommes aussi les héritiers !

L'amour du prochain est le jugement par lequel il est démontré que nous sommes les disciples du plus sage des maîtres. On lit dans Joël, chap. XIII : « Tous connoîtront par là que vous êtes mes disciples, » comme s'il disoit : Par toutes vos autres bonnes œuvres, ils penseront et ils présumeront; mais par là ils sauront que vous êtes mes disciples, et non les disciples du monde, de la chair ou du démon; que vous n'êtes pas même les disciples de l'homme, de l'ange, ni du chérubin lui-même, qui s'appelle la plénitude de la science, mais que vous êtes mes disciples, de moi qui suis la source de la sagesse. Mais remarquez que parfois on connoît une chose par ses qualités communes, et cette connoissance est imparfaite; parfois aussi on la connoît par les qualités qui lui sont propres, et c'est là la connoissance parfaite. Car, bien que l'ignorance des qualités communes d'une chose emporte l'ignorance de cette même chose, bien qu'on connoisse ces qualités, on ne la connoît pourtant pas pour cela; ses qualités propres seules peuvent nous en donner la connoissance. C'est donc en ceci, que tous connoîtront comme par leur propre jugement que vous êtes mes disciples, parce que vous vous aimerez mutuellement les uns les autres. Ils ne le connoîtront pas parce que vous aurez fait beaucoup de jeûnes; les pharisiens et les disciples de Jean jeûnèrent fréquemment, eux aussi. Ils ne vous reconnoîtront pas pour mes disciples, parce que vous aurez observé un grand nombre de cérémonies, comme le firent les disciples de Moïse : « Nous sommes les disciples de Moïse. » Jean, ch. IX. Ils ne vous reconnoîtront même pas pour mes disciples, parce que vous aurez renoncé à tout. C'est, dit saint Jérôme, ce que fit Socrate et ses disciples; cependant Jésus-

---

æternum : filii non nepotes, vel pronepotes quasi attinentes gradu remoto, sed proximo. O vere appetenda nobilitas, cujus tam mira dignitas, tam multa utilitas. Nam si filii, et hæredes. Amplius, proprium judicium, quod simus discipuli Magistri sapientissimi. *Joan.*, XIII : « In hoc cognoscent omnes, quia mei estis discipuli, » etc. quasi diceret : In aliis bonis operibus opinabuntur, et præsument : sed in hoc cognoscent quia mei estis discipuli non mundi, non carnis vel diaboli; sed nec hominis, vel angeli, nec ipsius Cherubim, qui dicitur plenitudo scientiæ, sed mei qui sum fons sapientiæ. Sed nota, cognoscitur quandoque res per communia, et hæc cognitio est imperfecta : interdum per propria, et hæc perfecta. Licet enim ignoratis communibus res ignoretur, non tamen scitis scitur, sed solis propriis. In hoc igitur quasi in proprio judicio cognoscent omnes, quia mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem. Non in hoc si multum jejunaveritis, quia etiam Pharisæi et discipuli Joannis jejunaverunt frequenter. Non in hoc si multas cæremonias servaveritis, ut discipuli Moysi, *Joan.*, IX : « Nos Moysi discipuli sumus : » nec etiam in hoc saltem si omnia reliqueritis. Hieronymus : Hoc etiam Socrates philosophus fecit, et sui discipuli :

Christ dit : « A moins que quelqu'un ne renonce à tout ce qu'il possède il ne peut pas être mon disciple, etc... » Donc renoncer à tout, au moins par affection, est une chose plus importante qui est pour ainsi dire commune à l'état du disciple. Mais étant admis que c'est un degré supérieur, on n'admet pas que ce soit un degré inférieur; quoique ce degré étant anéanti, le degré inférieur le soit aussi : ce n'est pas une raison non plus pour connoître ce dernier degré, bien que le premier soit connu; et quoique si l'on ne connoît pas ce premier degré, le dernier le soit aussi. Mais aimer le prochain d'un amour gratuit, c'est là proprement ce qui convient aux disciples de Jésus-Christ, comme le rire convient à tout homme, à l'homme seul et toujours, parce qu'il lui convient maintenant et pour l'avenir.

La charité de plus est un mérite efficace, de sorte qu'elle augmente en moi la grace et l'influence du plus libéral des bienfaiteurs. Car, comme le péché est le châtiment du péché précédent; de même le mérite est la cause du mérite subséquent. Il est écrit de la première de ces choses, Apoc., chap. XXII : « Celui qui est souillé se souillera encore. » Il est écrit de la seconde, Jean, chap. I : « Nous avons tous reçu de sa plénitude, » nous avons reçu la grace pour la grace. La raison première et principale du mérite consiste dans l'acte d'amour. Le rameau de la bonne œuvre, dit saint Grégoire, n'a pas quelque verdeur, etc... Mais parce que, d'après l'Ecclésiastique, l'amour du prochain est approuvé non-seulement devant Dieu, mais encore devant les hommes, et ceux qui sont aimés aident par leur intercession à l'augmentation du mérite. On lit Ephés., chap. I. « Pour moi, apprenant la foi que vous avez pour Jésus-Christ et l'amour que vous avez pour tous les saints, je ne cesse d'en rendre grace pour vous; et je fais mémoire de vous dans toutes nos prières, afin que Dieu le Père glorieux de notre Seigneur Jésus-Christ vous donne

---

tamen Christus dicit : « Nisi quis renuntiaverit omnibus quæ possidet, non potest esse meus discipulus, » etc. Igitur renuntiare omnibus ad minus affectu superius est, et quasi commune ad discipulum esse. Posito autem superiori, non ponitur inferius, quamvis destructo destruatur : nec cognito illi cognoscitur, licet ignorato ignoretur. Diligere autem gratuita proximum, est proprie proprium discipulorum Christi, sicut risibile hominis convenit omni, et soli, et semper, quia nunc et in futuro. Amplius est efficax meritum, ut augeatur mihi gratia, et influentia datoris liberalissimi. Sicut enim peccatum est pœna peccati præcedentis, sic et meritum causa sequentis meriti. De primo, *Apoc.*, XXII : « Qui in sordibus est, sordescat adhuc. » De secundo, *Joan.*, I : « De plenitudine ejus omnes accepimus gratiam pro gratia. » Ratio autem merendi primo principaliter consistit in actu dilectionis. Gregorius : Non habet aliquid viriditatis ramus boni operis, etc. Quia vero secundum *Ecclesiast.* « Amor proximorum probatus est non solum coram Deo, sed etiam coram hominibus, » etiam ipsi qui diliguntur intercedendo ad augmentum meriti adjuvant. *Ad Ephes.*, I : « Ego audiens fidem vestram quæ est in Christo Jesu, et dilectionem in omnes sanctos, non cesso gratias agens pro vobis, memoriam vestri faciens in orationibus meis, ut Deus (Domini Jesu Christi pater gloriæ) det vobis spiritum

l'esprit de sagesse et de révélation pour vous le faire connoître, illuminant les yeux de votre cœur. » On trouve sous ces sept diverses utilités générales de l'amour du prochain, des utilités spéciales sans nombre, si par la division on passe du genre à l'espèce, des choses accessoires à celles qui s'y adjoignent, et si par la méditation on examine celles qui découlent de celles qui précèdent. Et cela pour le présent. Quant à l'avenir, quel est le but que l'on doit atteindre, quel est le prix de l'amour du prochain, quel est celui qui peut l'apprécier? Vous trouvez en effet un grand bien, un bien multiple créé pour vous et en vous, à cause de l'objet que vous aimez quand même il n'auroit pas été choisi; vous trouvez un grand bien en lui s'il a été choisi. Si vous aimiez quelqu'un comme vous-même, dit saint Augustin, et qu'il eût le même bonheur, votre joie seroit doublée, parce que vous vous réjouiriez moins pour lui que pour vous. Mais si vous en aimiez deux votre joie seroit triplée, etc... Mais il y aura pour tous une joie infinie à cause du bien simplement incréé. Le souverain et le dernier bien, dit Aristote, est la fin de toutes les fins; ce qui, d'après saint Augustin, se manifeste d'une manière plus véritable par la pensée que par la parole, et est plus vrai que ne le manifeste la pensée et la parole.

CHAPITRE VIII.

« Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Il ne dit point combien. « Celui qui aime le prochain a rempli la loi. » Rom., ch. XII. Toute la loi et les prophètes dépendent des deux préceptes de l'amour. La loi naturelle, la loi écrite ancienne et nouvelle; chacun de ces préceptes se rapporte à l'autre en vertu d'un ordre naturel et d'un ordre artificiel; comme le modèle se rapporte à l'objet modèle, et il y a assimilation entre l'un et l'autre; mais il n'y a pas d'égalité néces-

---

sapientiæ et revelationis in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri. » Sub his septem generalibus utilitatibus dilectionis proximi, innumeras speciales inveniens, si a genere ad species dividendo descendas, et ex adjunctis adiuncta, ex antecedentibus consequentia meditando perpendas, hoc quidem in præsenti. Quis autem in futuro finis essequendus, quod præmium dilectionis proximi, quis æstimare potest? Magnum quidem, et mutiplex bonum creatum tibi, et in teipso pro amato etiam non electo, et in ipso si electus proinde datur. Augustinus: Si quis alius esset quem omnino sicut te diligeres, et eamdem beatitudinem haberet, duplicaretur gaudium tuum, quia minus pro eo quam pro te gauderes. Si vero duo, triplicaretur, etc. Sed de bono simpliciter increato maximum erit gaudium omnibus. Aristoteles : Summum et ultimum bonum finis est omnium finium; quod secundum Augustinum verius cogitatur quam dicitur, et verius est quam cogitatur et dicitur.

CAPUT VIII.

«Diliges proximum tuum sicut teipsum.» Non dicit quantum. *Rom.*, XII : « Qui diligit proximum, legem implevit. » In duobus enim mandatis dilectionis universa lex pendet et prophetæ. Naturalis, Scriptura vetus et nova, quorum unumquodque ad aliud naturali et artificiali ordine refertur, sicut exemplar ad exemplatum, inter quæ assimilatio est, non necessaria adæquatio, quod patet sic : quia sicut secundum exem-

saire ; et on le prouve comme il suit : parce que, comme on peut d'après le modèle d'une maison d'une grandeur et d'une forme quelconque, en faire une semblable, qui est ou plus ou moins grande, ou égale; il n'est pas nécessaire pour ces choses là non plus que cette assimilation soit en tout point d'une égalité parfaite. Pareillement, comme la maison se termine par le toit, et le discours par la dernière parole, et que le vase qui contient dix poignées de grains se remplit par la dernière; de même la loi s'accomplit tout entière dans le second commandement qui consiste dans l'amour du prochain. Mais la loi, dans toute son étendue, renferme dans sa dernière partie deux préceptes généraux qui découlent de ce seul précepte, et en aimant le prochain on les remplit dans toute leur étendue; l'un est affirmatif. On lit dans saint Matthieu, chap. XII : « Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, etc... » Vous voulez d'une volonté raisonnable qu'ils fassent toutes les choses qui conviennent, qui sont permises, et qui sont avantageuses, établissant par la raison une différence entre celles qui sont dues et celles qui ne le sont pas. Les choses dues sont de nécessité, celles qui ne sont pas dues sont de convenance, celles qui sont bonnes sont conseillées, et celles qui sont indifférentes ne sont point contenues dans la loi, de manière que les hommes et non les brutes soient obligés de les faire ou de les omettre de cœur, de bouche ou d'actions, à vous ou pour vous : les hommes en tant qu'hommes, vous aussi faites-les pour eux dans la même circonstance; faites-les, dis-je, volontairement, avec une pleine affection, et si vous le pouvez, faites-les réellement et dans leur plénitude. « N'aimons pas seulement en parole, » etc... I Jean, chap. II. D'après cette règle, l'amour du prochain fait et produit impérativement tous les mouvements des vertus qui tendent vers le prochain, de même que les mouvements extérieurs; par exemple, les mouvements de la miséricorde. « Car celui qui possède les biens de ce monde, etc... Comment la charité de Dieu demeure-t-elle en lui? » Car celui qui aime

---

plar domus aliquantæ et aliqualis potest fieri domus similis, major tamen vel minor vel æqualis, sic in istis non oportet quod ista assimilatio sit per omnia adæquata. Item, sicut domus perficitur tecto, et sermo ultimo verbo, et vas decem pugillos capiens impletur pugillo novissimo, sic tota lex in mandato secundo dilecto proximo. Lex autem universalis in parte ultima duo habet generalia mandata, quæ ex hoc uno nascuntur, et proximum diligendo totaliter implentur : unum affirmativum. *Matth.*, XII : « Quæcumque vultis ut faciant vobis homines, » etc. Quæcumque licita, decentia, expedientia, vultis voluntate rationali, ratione distinguente inter debita et indebita. Debita necessitatis, et honestatis indebita, bona quæ consuluntur, et indifferentia quæ in lege non continetur, ut faciant vel dimittant, corde, ore vel opere, vobis vel pro vobis homines, non bruta : homines in quantum homines, et vos facite illis in casu simili. Facite inquam voluntarie et pleno affectu, et si potestis, opere et effectu. I *Joan.*, II : « Non diligamus verbo, » etc. Secundum hanc regulam dilectio proximi causat et efficit imperando omnes motus virtutum tendentes ad proximum et exteriores. Verbi gratia, motus misericordiæ. « Nam qui habuerit substantiam hujus

le prochain, et qui par la puissance cognitive saisit sa misère, est nécessairement mû par sa puissance affective d'un mouvement de compassion; et c'est là l'amour de miséricorde. Saint Augustin dit : Lorsque nous souffrons la misère, nous apprenons par compassion la miséricorde. Et cette compassion, si elle est suffisante, fait qu'on veut révéler sa compassion selon qu'on le peut, et c'est là révéler son amour. Les deux premiers mouvements sont intérieurs; le troisième est extérieur; comme il s'accomplit par le corps, selon la diversité et la multitude des organes, il y a aussi une multitude de mouvements divers.

Les yeux se meuvent pour pleurer. On lit dans Job, chap. XXX : « Je pleurois autrefois sur celui qui est affligé. » Les oreilles se meuvent pour entendre, la bouche et la langue pour consoler et pour instruire, les mains pour donner ou pour soulager, les pieds pour marcher et pour visiter, etc... « Ne craignez pas votre peine pour visiter celui qui est malade, etc..., » Eccl., VII, mais voyez par cet exemple l'empire et le progrès des mouvements de la charité sur l'humilité et les autres vertus. L'Apôtre dit, Galat., chap. V : « Aidez-vous mutuellement par l'esprit de charité. » Elle produit pareillement toutes les affections que l'on a pour le prochain, car je veux du bien à celui que j'aime, et celui à qui je veux du bien je désire qu'il lui arrive, et comme je suis triste pendant qu'il ne l'a pas, s'il l'a, je me réjouis. Je crains qu'il lui arrive le contraire de ce que je lui désire; et si le contraire de ce que je lui désire lui arrive, j'en éprouve de la tristesse, et tout cela est proportionné au bien que je lui veux et selon que le mal contraire est plus ou moins grand. Plus, dit saint Augustin, chacun aime son prochain, plus aussi il se réjouit du bien qui lui arrive. Distinguez cependant dans l'affection comme dans l'amour, entre ce qui découle de l'affection de la partie purement sensitive, unie à l'imagination, *secundum se*, et les choses qui découlent

---

mundi, etc., quomodo charitas Dei manet in eo? » Amans enim proximum apprehendens per cognitivam miseriam ejus, secundum affectivam necessario movetur motu compassionis, et est hæc misericordiæ. Augustinus : Cum ipsi patimur miseriam, ex compassione discimus misericordiam. Ex hac compassione si sit sufficiens, est velle revelare pro posse, et hoc est revelare. Primi duo motus interiores sunt, tertius exterior, qui cum fiat per corpus secundum diversitatem et multitudinem organorum fit multiplicatio motuum.

Moventur enim oculi ad flendum. *Job*, XXX : « Flebam quondam super eo qui affligit, » etc. Aures ad audiendum, os et lingua ad consolandum et docendum, manus ad dandum vel ad adjuvandum, pedes ad ambulandum et visitandum, etc. *Eccles.*, VII : « Non te pigeat visitare infirmum, » etc. Sed hoc exemplum vide etiam in humilitate, et aliis virtutibus charitatis imperium et processum motuum. *Ad Galat.*, V : « Per charitatem spiritus servite invicem. » Causat similiter omnes affectiones ad proximum; nam ei quem diligo, bonum volo, et cui bonum volo illud ei cupio, et quasi doleo dum ei abest, gaudeo dum adest. Timeo ne oppositum, scilicet malum ei eveniat, doleo si evenerit, et omnia hæc proportionantur secundum tantum et quantum. Augustinus : Quantum quisque diligit alium, tantum ejus bono congaudeat. Distingue tamen in affectione sicut in dilectione, inter ea quæ procedunt ex affectu partis sensitivæ conjuncto phantasiæ se-

de l'affection de la partie intellective unie à l'intellect *secundum se*, et celles qui précèdent l'affection de la partie intellective. La connoissance intellective est *secundum se*; quant à la connoissance des choses qui précèdent l'affection naturelle et humaine, c'est la connoissance humaine, la connoissance de la raison qui discerne. Le premier mouvement est un mouvement animal, c'est presque celui de la brute. Le second est spirituel et comme angélique, il accompagne l'ame séparée du corps. Le troisième est proprement humain; et par conséquent, d'après Aristote, lorsque l'homme est corrompu, il l'est aussi. Aristote dit, dans son premier livre de l'Ame, comprendre, aimer et haïr, etc... Il est écrit, Eccl., IX · « Vivant ils savent, » etc... Parfois donc, je me réjouis moins sensiblement, ou j'éprouve moins de tristesse pour ce que j'aime plus intellectuellement.

L'autre est négatif, ce que vous haïssez raisonnablement dans autrui, soit qu'il vous le fasse de cœur, de bouche ou d'action, ne le faites pas vous-même volontairement à autrui, de bouche ou d'action, affectivement ou effectivement, Tob., chap. IV. L'amour du prochain, d'après cette règle, réprime causalement et empêche tous les mouvements et les actes des vices relativement à lui; par exemple, il empêche les mouvements de l'orgueil par lesquels j'abaisse le prochain pour m'élever au-dessus de lui. Au contraire, « la charité n'enfle point, elle n'est pas ambitieuse. » L'avarice ne lui fait pas rechercher ce qui ne lui appartient pas; elle ne s'irrite pas par colère, elle souffre, « elle supporte tout. Supportant mutuellement dans la charité. » Ephés., IV. Celui que nous aimons moins, nous le supportons moins, dit saint Grégoire. La charité blessée, dit saint Grégoire, ne sait pas cesser d'aimer. Elle n'est pas soumise à l'envie, mais elle se réjouit de la vérité. L'envie, dit saint Grégoire, est toujours en contradiction avec la bonne volonté, il en est de même des autres vices

---

cundum se, et ea quæ ex affectu partis intellectivæ conjuncto intellectui secundum se, et ea quæ præcedunt affectum partis intellectivæ. Cognitio intellectiva secundum se est, et quæ affectum naturalem et humanum præcedunt, est cognitio humana et rationis discernentis. Primum animale et pene brutale. Secundum spirituale et quasi angelicum, quod sequitur animam separatam. Tertium humanum proprie, et ideo secundum Aristotelem, corrumpitur corrupto homine. Aristoteles in I. lib. *De anima* : Intelligere et amare ac odire, etc. *Eccles.*, IX : « Viventes sciunt. » Interdum igitur sensibiliter minus gaudeo vel doleo de eo quod intelligibiliter plus diligo. Aliud negativum : quod ab alio rationabiliter odis fieri corde, ore, opere tibi : « vide tu ne alteri facias voluntate, ore vel opere, affectu vel effectu, » *Tob.*, IV. Secundum hanc regulam dilectio proximi causaliter reprimit et cohibet omnes motus et actus vitiorum respectu ejus. Verbi gratia : Superbiæ, qua proximum deprimo ut præcellam. Quo contra : Charitas non inflatur, non est ambitiosa. Avaritia non quærit quæ sua sunt. Iræ. non irritatur, omnia suffert, omnia sustinet. *Ephes.*, IV : « Supportantes invicem in charitate. » Gregorius : Quem minus amamus, minus etiam toleramus. Gregorius : Quia ab amore recedere læsa charitas nescit. Invidiæ, congaudet autem veritati. Gregorius : Semper invidia bona voluntate discordat, et sic de

généraux et spéciaux qui troublent nos affections pour le prochain. L'amour retient les mouvements tant intérieurs qu'extérieurs de toutes les forces, mouvements qui se multiplient en divers genres selon le nombre des organes.

La charité lie en effet généralement tous lès membres officiels extérieurs; tels que les yeux, les oreilles, les mains, la langue, les pieds, etc... Et ainsi elle remplit extérieurement tous les préceptes négatifs qui concernent le prochain. On lit dans saint Matthieu, chap. XIX : « Vous ne tuerez pas, vous ne commettrez pas l'adultère, etc... » Bien que ce soit là un autre précepte, il est réitéré dans celui-ci : Vous aimerez votre prochain comme vous-même. La charité lie aussi les membres intérieurs, qui se diversifient selon la diversité des puissances. Elle lie donc la puissance motrice, savoir la volonté, ou la puissance affective, de peur quelle ne se meuve pour vouloir du mal au prochain, et par ce moyen elle accomplit le précepte. Vous ne convoiterez point l'épouse du prochain, et autres choses de ce genre : elle règle aussi les affections, de peur que je n'éprouve de la crainte ou de la douleur à cause du bien du prochain que j'aime, et du mal qui lui arrive de l'espérance ou de la joie. « Il ne se réjouit pas de l'iniquité. » I Cor., chap. XIII. Elle lie aussi en quelque sorte la puissance cognitive. I Cor., XIII : « Elle ne pense point le mal de la faute ou du châtiment; » et c'est là une grande perfection. Car si elle ne pense pas au mal de la faute ou du châtiment pour le prochain, il s'ensuit nécessairement qu'elle ne le veut, ni ne le fait, ni ne le désire. Si elle ne pense pas au mal de la faute du prochain, il s'ensuit qu'elle ne juge pas un mal douteux ou secret; qu'elle ne le méprise pas pour un mal passé certain; qu'elle ne le condamne pas pour le mal présent; qu'elle n'a pas la présomption de craindre pour l'avenir. Il faut cependant dans cette règle distinguer parmi les choses défendues,

---

aliis vitiis generalibus et specialibus respectu proximi deordinantibus. Cohibet enim dilectio motus omnium virium tam interiores quam exteriores, qui multiplicantur per genera secundum multitudinem organorum.

Ligat enim universaliter omnia membra officialia exteriora, ut oculos, aures, manus, linguam, pedes, etc. Et sic implet omnia præcepta negativa in exterioribus de proximo data. *Matth.*, XIX : « Non occides, non adulterabis, » etc. Et si quod aliud est mandatum in hoc verbo instauratur : « Diliges proximum tuum sicut teipsum. » Ligat etiam interiores, quæ diversificantur secundum diversitatem potentiarum. Ligat igitur potentiam motivam, scilicet voluntatem vel affectum, ne moveatur volendo malum proximo, et sic implet : « Non concupisces uxorem proximi tui, » et similia : vel afficiendo ne de bono proximi quem diligo, timorem vel dolorem habeam, de malo spem vel lætitiam. I *Cor.*, XIII : « Non gaudet super iniquitate. » Ligat etiam aliquo modo cognitivam. I *Cor.*, XIII : « Non cogitat malum pœnæ vel culpæ, » hoc perfectum est valde. Si enim malum culpæ vel pœnæ proximo non cogitat, sequitur necessario quod non vult, nec facit nec optat. Si malum culpæ proximi non cogitat, sequitur quod non judicat de malo dubio vel occulto, non despicit de præterito certo, non damnat de præsenti, non præsumit timere de futuro. Distingue tamen in hac regula inter prohi-

celles que l'on ne peut faire au prochain, sans péché mortel; celles qui sont prohibées et qui entraînent le péché véniel, et celles dont on nous dissuade, qui pourtant si on les fait ne rendent pas coupable, mais que l'on nous conseille de ne pas faire, ou dont on nous loue quand nous ne les faisons pas; et les choses indifférentes qui ne sont pas soumises à cette règle. La charité qui commence à aimer le prochain, évite suffisamment les premières; quand elle progresse, elle s'applique avec soin à éviter les secondes, parfaite, elle a même souci d'éviter les dernières. Et, d'après cela, parfois instruite par l'onction elle s'abstient de certaines choses permises, comme si elles étoient illicites, afin de ne pas scandaliser le prochain qu'elle aime. On lit, I Cor., VIII : « Si la nourriture scandalise mon frère, etc...., » et un peu plus bas : « Vous ne vous conduisez déjà plus selon la charité. » C'est là la manière générale de penser de l'Apôtre. Il dit, Rom., chap. XIII : « Ne devez rien à qui que ce soit, etc... » Vous devez vous acquitter de tout le reste, dit le Commentaire, de manière que vous ne soyez tenus à rien, mais la charité doit toujours vous obliger.

CHAPITRE IX.

« Vous aimerez votre prochain comme vous-même; » vous l'aimerez ainsi sur la terre, dans le ciel, dans la voie et dans la patrie; mais vous l'aimerez autrement ici-bas, où la charité est soumise à une foule d'entraves; autrement là, où la charité est libre. Là, vous l'aimerez toujours d'une manière pure et sincère; vous l'aimerez toujours uniformément et avec ferveur, toujours actuellement, toujours ouvertement et efficacement; toujours mutuellement et familièrement. Mais ici-bas vous l'aimerez de plusieurs manières, parce que tantôt vous l'aimez plus, tantôt moins, tantôt pas du tout, là où l'esprit est inférieur. L'état de charité c'est la grace qui commence, et lorsque la

---

bita quæ facere de proximo est mortale, cohibita quæ veniale, et dissuasa quæ facere non culpatur, sed non facere consulitur et laudatur, et indifferentia regulam non contingentia. Charitas enim incipiens diligendo proximum sufficienter cavet prima, proficiens diligenter laborat contra secunda, perfecta etiam sollicita est circa sequentia. Et secundum hoc quandoque unctione docente a licitis quibusdam quasi ab illicitis cohibet, ne proximum quem diligit scandalizet. I *Cor.*, VIII : « Si esca scandalizet fratrem meum, » etc., et infra : « Jam non secundum charitatem ambulas. » Secundum hoc sententiat Apostolus generaliter. *Rom.*, XIII : « Nemini quicquam debeatis, » etc. Glossa : Cætera ita solvere debetis, ut nihil teneamini, charitatem autem ita ut semper teneamini.

CAPUT IX.

« Diliges proximum tuum sicut teipsum. » In terra, in cœlo, in via, in patria; sed aliter hic ubi charitas multipliciter impeditur, aliter illic ubi penitus expedita. Ibi enim semper pure et sinceriter, semper ferventer, uniformiter, semper actualiter, semper manifeste et efficaciter, semper mutuo et familiariter. Hic autem multiformiter, quia nunc minus, nunc magis; nunc nihil, ubi minor est spiritus. Charitatis habitus gratia incipiente, et major

grace augmente il est plus parfait; il est nul lorsqu'elle fait défaut. Ici, vous avez la charité, bien que vous aimiez toujours par état; le plus souvent cependant, parce que vous êtes entravé, vous n'aimez pas *actu*. Mais l'amour, c'est le mouvement de celui qui aime vers celui qui est aimé, le mouvement du sujet vers l'objet, ou vers l'un et l'autre, ce qui se prouve comme il suit. Aimer gratuitement pendant qu'on est dans la voie, c'est l'acte de la partie motrice de l'homme, c'est-à-dire, de la volonté ou de la faculté affective que précède nécessairement l'acte de la partie cognitive, c'est-à-dire de la raison ou de l'intellect. Nous pouvons, dit saint Augustin, aimer les choses invisibles, mais nous ne pouvons pas aimer celles qui nous sont inconnues. Si la première de ces puissances est entravée, la dernière l'est aussi; régulièrement tout ce qui entrave la connoissance actuelle, l'entrave ou pour toujours, ou pour un temps, et entrave par suite l'amour de la même manière. C'est ce qui fait que les enfants, que ceux qui dorment, que les insensés, et que ceux qui sont occupés à d'autres actes, ou à des actes opposés, ou à des choses qu'ils ne sauroient espérer, sont empêchés d'aimer actuellement le prochain, et que quand ils en aiment un *actu*, ils n'aiment pas alors l'autre de la même manière. La connoissance étant admise, ou le prochain est saisi sous les conditions qui se rapportent à la faculté affective, ou il ne l'est pas. Et cela, ou parce qu'il est saisi sans ces conditions; s'il est saisi sans, ou c'est parce que ces conditions manquent simplement, comme dans les damnés; ou ils ne sont mauvais que *secundum quid*, comme dans le moment présent; ou parce qu'ils sont bons; la raison cependant se détourne, elle ne délibère pas, si le mouvement de l'amour ne se porte pas sur le prochain, comme la vue ne se porte pas sur un corps si on en ôte la couleur; mais si on le saisit sous les conditions qui conviennent à l'affection formée par la charité, telles que

---

crescente, et nullus deficiente. Hic habes charitatem licet semper diligas habitu, sæpius tamen impeditus non diligis actu. Est autem dilectio motus ab amante in amabile, a subjecto in objectum, sicut viso actu est visus super visibile. Sicut ergo visio, sic et dilectio impediri potest vel in subjecto, vel in objecto, vel in utroque, quod patet sic : Diligere gratuite in via est actus partis motivæ humanæ, scilicet voluntatis vel affectus, quam necessario præcedit actus cognitivæ, scilicet rationis vel intellectus. Augustinus : Invisa possumus diligere, incognita nequaquam. Quia igitur impedito priori et posterius, regulariter omne quod impedit, vel perpetuo, vel ad tempus actualem cognitionem impedit consequenter et dilectionem. Secundum hanc causam infantes, dormientes, dementes, et occupati alii actibus intendentes vel oppositis vel desperatis impediuntur, nec actualiter diligant aliquem proximum, et actu diligentes unum, ne tunc actu diligant alium. Posita vero cognitione, aut apprehenditur proximus sub conditionibus affectum respicientibus, aut non. Et hoc aut quia sine, si sine, aut quia in ipso simpliciter non sunt, sicut in damnatis; aut quia secundum quid sunt mali, ut in præsenti, aut quia sunt boni : ratio tamen averit nec deliberat, si super proximum non fit delectionis motus, sicut abstracto colore super corpus non fertur visus, si autem sub convenientibus affectui cha-

sont celles qui ont été citées pour la cause matérielle, et autres semblables, alors l'acte de la connoissance est suivi de l'amour actuel, ou il se présente sous des conditions opposées et qui ne conviennent pas, et alors la connoissance est accompagnée d'un mouvement opposé, c'est-à-dire d'aversion. Aimer et haïr, sont en effet des mouvements contrairement opposés, qui sont produits par des contraires, et qui produisent des effets contraires, et qui s'entrevent mutuellement dans le même sujet et relativement au même objet : il y a entre les deux un milieu qui consiste à renoncer à l'un et à l'autre; c'est-à dire, à n'aimer, ni à ne haïr. Donc toutes les fois que l'un des opposés est signalé, le reste l'est aussi. Donc, comme il arrive d'aimer ce qu'il faut aimer et ce qu'il ne faut pas aimer, il arrive aussi de haïr ce qu'il faut haïr, bien que ce soit une bonne chose. On lit dans saint Luc, chap. XIV : « Si quelqu'un vient à moi, et qu'il ne haïsse pas, etc... » Aimons ce qu'ils sont, dit saint Grégoire, et haïssons ce en quoi ils nous empêchent d'aller à Dieu. Haïr ce qu'il ne faut pas haïr est parfois un mal, bien que ce ne soit qu'une faute vénielle, et par suite c'est une chose prohibée qui met obstacle à la ferveur de la charité : parfois c'est une faute mortelle, et par conséquent une chose défendue, et par suite elle empêche complètement l'acte, parce qu'elle détruit l'état. On peut ne pas aimer ce qui doit l'être de deux manières; négativement, comme n'aimer ni le bien ni le mal; tel est celui qui dort : on peut aussi ne pas l'aimer par privation, tel le mal pour celui qui l'omet comme tel. On lit, I Jean, I : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. » I Jean, IV : « Comment celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas? » Remarquez donc, que toutes les fois qu'il est bon d'aimer, il y a péché à haïr, *et vice versâ;* toutes les fois que c'est une bonne chose d'aimer, ne pas haïr est bien, mais c'est moins bien. Toutes les fois

---

ritate informato, ut sunt illæ quæ dictæ sunt in causa materiali et consimiles, et sic actum cognitionis sequitur dilectio actualis; aut sub oppositis et disconvenientibus, et tunc sequitur cognitionem motus oppositi, scilicet odire. Diligere enim et odire sunt motus oppositi contrarie, qui causantur a contrariis, et causant effectus contrarios, et in eodem subjecto respectu ejusdem objecti mutuo se impediunt : inter hæc est medium per abnegationem utriusque, scilicet nec diligere nec odire. Igitur quoties dicitur unum oppositorum, et reliquum. Sicut ergo contingit diligere diligendum et non diligendum, sic et odire odiendum, licet bonum. *Luc.*, XIV : « Si quis venit ad me, et non oderit, » etc. Gregorius : Diligamus quod sunt, et odio habeamus quod in Dei nobis itinere obsistunt. Et odire non odiendum, licet malum, aliquando veniale, et sic cohibitum, et sic impedit fervorem dilectionis; aliquando mortale, et sic prohibitum, et sic impedit actum penitus, quia expellit habitum. Non diligere vero diligendum est dupliciter, negative, sic nec bonum nec malum, sic dormientis; privative, sic malum, sic omittentis. I *Joan.*, I : « Qui non diligit manet in morte. » I *Joan.*, IV : « Qui non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere ? » Nota igitur ubicumque diligere est bonum, odire est malum, et e converso, ubicumque bonum diligere, non odire bonum,

que c'est un mal de haïr, ne pas aimer privativement est aussi un mal, mais un mal moindre. Régulièrement donc, tout ce qui produit le mouvement de la haine, ou l'empêche, empêche le mouvement opposé, c'est-à-dire empêche le mouvement de l'amour; et tout ce qui fait disparoître la haine, est le remède de cette entrave. La pureté et la sincérité trouvent ici un grand obstacle, parce que dans l'amour du prochain au mouvement de la charité et de la grace, toujours ou presque toujours le mouvement de la nature animale ou parfois même le mouvement de la concupiscence se mêle à celui-ci, de sorte que le prochain m'est cher d'abord et surtout à cause de Dieu; mais en second lieu, il m'est un peu plus cher pour un intérêt quelconque privé ou un avantage, ou peut-être encore c'est une affection charnelle qui me le rend plus cher. Un tel amour est entièrement bon et louable quant à la première partie; mais quant à la troisième il est vicieux et véniellement coupable; quant à la partie intermédiaire, il est indifférent. Les qualités naturelles ne nous rendent ni louables ni blâmables, dit Aristote, tel par exemple, que si on répand dans un vase qui contient une grande quantité de vin généreux, un peu de vin foible, ou que si on y met une petite quantité d'eau, ou comme de mêler un peu de seigle ou d'orge à une grande quantité de froment pour faire beaucoup de pâte; ou pour fabriquer des deniers de n'y mêler qu'une petite quantité de cuivre ou de plomb. Distinguez parmi ces choses avec autant de précaution que vous le pourrez, évitant avec soin de mépriser même les plus petites choses, de peur que petit à petit vous ne vous laissiez aller par négligence à mépriser ce qu'il y a de plus important; ou de peur qu'encore n'ayant un trop vif désir pour ce qui est pur, vous n'ayez horreur de ce qui est mélangé, et qu'en restreignant ainsi sans mesure une légère imperfection, vous n'éteigniez tout cet amour. « Celui qui se mouche avec trop de vio-

---

sed minus. Ubi odire malum et non diligere privative similiter malum, sed minus. Regulariter igitur omne quod motum odii causat vel impedit, motum oppositum, scilicet dilectionis impedit, et quicquid tollit odium, est hujus impedimenti remedium. Hic puritas et sinceritas plurimum impeditur, quia in dilectione proximi motui charitatis et gratiæ semper vel sæpissime motus naturæ animalis, et quandoque motus fomitis admiscetur, ut proximus charus mihi primo quidem et principaliter propter Deum, sed aliquantulum plus charus, secundario propter aliquam meam utilitatem et commodum, et adhuc aliquantulum plus propter quemdam carnalem affectum. Talis dilectio pro prima parte est omnino bona et laudabilis, pro tertia vitiosa et venialiter culpabilis, pro media indifferens. Aristoteles: Propter naturalia nec laudamur nec vituperamur, ac si in uno vase multo vino forti modicum vini debilis vel minimum aquæ effundatur, et ad pastam magnam faciendam multo tritico pars siliginis et modicum hordei componantur, et ad denarios fabricandos cupri vel plumbi minimum misceatur. Inter hæc quantum potes intente distingues, sollicite cavens ne vel modica spernens, paulatim crescentibus ipsis principale corrumpi negligenter permittas, vel rursus nimis appetens purum, et abhorrens omne mixtum, sic modicum imperfectionis immoderate restringas, ut totum extinguas. « Qui enim nimis emungit, elicit sangui-

lence, fait sortir le sang. » Prov., chap. XXX. Ici-bas, nous n'aimons que tièdement le prochain, parce que la ferveur rencontre trop d'obstacles. Mais l'esprit est enflammé d'amour pour le prochain, lorsqu'il lui est dévoué, lorsqu'il est prompt, et qu'il est agile à sa façon pour lui-même; comme ce qui dans les choses naturelles est chaud et brûlant, naturellement et par une conséquence nécessaire est léger. La dévotion, dit Hugues, c'est la ferveur de la bonne volonté que l'esprit est impuissant à cacher, et qu'il manifeste par certaines marques particulières. Mais remarquez une chose; c'est que la ferveur qui qualifie l'esprit qui aime, et l'acte d'amour dans le ciel, est comme l'ardeur du feu qui est dans la matière, dans sa sphère propre; cette ferveur est pure, elle est perpétuelle. Mais quant à la ferveur de la vie présente, elle est comme la chaleur du feu dans la matière aérienne; il en est certaines qui la produisent, qui l'engendrent, soit par elle-mêmes, comme un charbon embrasé en embrase un autre; ou par accidents, tel que par les conseils ou par le frottement. Il en est d'autres qui l'entretiennent comme le bois et les autres objets matériels; et comme ces objets sont différents, ils l'entretiennent aussi diversement, comme cela a lieu, si vous mettez au feu du bois, de la paille, de l'huile et autres choses semblables; toutes ces choses augmentent le feu. Il en est d'autres qui l'activent, telles sont l'action de souffler, le mouvement : il en est d'autres qui le conservent, tel que la cendre qui conserve les charbons embrasés; toutes ces choses arrivent aussi spirituellement à la ferveur de l'amour dans la voie. Parfois elle est excitée par les choses sensibles, tel que les bienfaits. On lit dans l'Apôtre, Rom., chap. XII : « Si votre ennemi a faim, donnez-lui à manger, etc..., jusqu'aux charbons. » On l'alimente aussi par les prévenances. Rom., chap. XII : « Honorez-vous mutuellement les uns les autres. » Le Commentaire ajoute : il n'y a d'amour fraternel qu'autant qu'on a mutuellement les uns pour les autres de la complaisance; et

---

nem,» *Proverb.*, XXX. Hic tepide proximus diligitur, quia fervor multipliciter impeditur. Fervet autem animus in diligendo proximum cum devotus est circa ipsum, et promptus et suo modo agilis propter ipsum, sicut in naturalibus calidum et fervidum naturaliter, et leve est consequenter. Hugo : Devotio est fervor bonæ voluntatis, quem mens occultare non valens, certis manifestat indiciis. Sed nota, fervor qualificans diligentis animum, et dilectionis actum in patria, est sicut fervor ignis existens in materia et sphæra propria, qui magnus, purus et perpetuus. Sed fervor in via sicut calor ignis in materia aerea, quem quædam faciunt et generant vel per se, ut carbo incensus alium incendit; vel per accidens, ut consilio vel confricatio. Quædam nutriunt, ut ligna et alia materialia, quæ sicut diversa sunt, sic differenter nutriunt, ut patet. Si in ignem mittas ligna, stipulam et oleum, et sic de aliis, hæc consequenter augent ignem. Quædam excitant, ut flatus et motus; quædam conservant, ut cinis carbones, hæc omnia circa fervorem dilectionis in via spiritualiter contingunt. Quandoque per sensibilia, ut sunt beneficia. *Ad Rom.*, XII : « Si esurierit inimicus tuus, ciba illum, etc. (usque carbones). » Item per mutua obsequia. *Ad Rom.*, XII : « Honore invicem prævenientes. » Glossa : Aliter non est fraternus amor, nisi mutuis se

ainsi du reste; quelquefois aussi la ferveur est augmentée par les choses intelligibles. L'absence des choses dont nous avons parlé est donc un obstacle à la ferveur, il en est de même du manque de pénitence pour les choses opposées. Mais remarquez que comme la puissance cognitive de la puissance sensitive a pour but la puissance cognitive de la partie intellective; de même la puissance affective sensitive se rapporte à la puissance cognitive affective, et dans l'une et l'autre la puissance cognitive se rapporte à la puissance affective. Ce qui fait que comme la raison procure parfois par les sens la splendeur de la connoissance à l'intellect, Rom., chap. I : « Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles par la création du monde, et ce qui a été fait les a rendues intelligibles; » de même aussi parfois à l'aide de l'affection inférieure on atteint l'affection supérieure par la ferveur de l'amour. C'est pourquoi, dit saint Grégoire, le royaume des cieux enflamme par les choses terrestres, comme si la ferveur étoit frottée, etc.., ainsi Elisée fit jouer de la harpe, et la prophétie accompagna l'harmonie. Et comme ces deux affections, parce qu'elles se rapportent l'une à l'autre, s'enflamment mutuellement; de même aussi parfois elles se refroidissent tour à tour; vous pouvez en voir une image dans deux chandelles; si l'une d'elles est allumée, si on en approche l'autre, elle l'allume, et cette dernière la rallume elle-même si on l'éteint. Etant donné, que j'aime actuellement le prochain d'une manière sincère et fervente, je suis cependant empêché de le faire d'une manière évidente. Car l'homme voit seulement la face extérieure; quant à Dieu, lui, il voit le cœur a découvert, par conséquent Dieu seul sait d'une manière claire si j'aime quelqu'un, combien et de quelle manière je l'aime, et l'homme, lui, ne le sait que par présomption. Mais dans le ciel, d'après saint Augustin, les qualités du corps ne déroberont à la vue de personne l'esprit de chacun; et c'est ce qui fait que là tout est à nu, qu'il ne

---

præveniant obsequiis, et sic de aliis. Quandoque per intelligibilia. Impeditur ergo fervor primum quidem ex absentia horum, deinde de pœnitentia oppositorum. Sed nota, sicut cognitiva partis sensitivæ ordinatur ad cognitivam partis intellectivæ, ita et affectiva ad affectivam, et utrobique cognitiva ad affectivam. Unde sicut ratio per sensum quandoque procurat intellectui splendorem in cognoscendo, *Rom.*, I : « Invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; » ita et per affectum inferiorem quandoque superiorem fervorem in diligendo. Gregorius: Regnum cœlorum idcirco terrenis rebus, etc. quasi confricatus incalescat, etc. Sic Elisæus psaltem canere fecit, et ad harmoniam secutus est prophetia. Et sicut hi duo affectus quia coordinati sunt, mutuo fervescunt, ita quandoque vicissim tepescunt: sicut de utroque simile potes videre in duabus candelis, quarum una ardens, aliam si adjungatur accendit, quæ ipsam si extincta fuerit, reincendit. Hic dato etiam quod actualiter proximum diligam sinceriter et ferventer, impedior tamen ne evidenter. Homo enim solum videt in facie; Deus autem intuetur cor, et ideo hic an diligam aliquem, et quantum et quomodo, præsumptibile quidem est homini, sed evidens soli Deo. Sed in cœlo, secundum Augustinum, uniuscujusque mentem ab alterius oculis corpulentia non abscondet, et ideo ibi ubi nuda sunt omnia, nec simulatio

peut pas y avoir de dissimulation non plus que de présomption.

Mais ici-bas je suis même empêché d'aimer efficacement le prochain; parce que souvent ou je ne peux pas, ou je ne sais pas faire effectivement au prochain le bien que je veux lui faire, que je lui désire vivement par affection. Enfin je suis empêché ici-bas d'une foule de manières d'aimer réciproquement et familièrement; car parfois j'aime ceux qui ne m'aiment pas, comme par exemple, des hommes de bien qui ne me connoissent pas et qui par suite ne m'aiment pas et que j'aime moi parce que je les connois de réputation, ou de toute autre manière : j'aime aussi quelquefois pour Dieu les méchants qui me haïssent. On lit dans saint Matthieu, chap. V : « Aimez vos ennemis; » et Ps. XXXIV : «Ils me rendoient le mal pour le bien, etc... » Il en est aussi que je n'aime pas que d'une manière négative et non privative, et qui peut-être m'aiment *actu;* ceci a lieu parce que je ne les connois pas, et alors il n'y a qu'un simple amour, il n'est pas mutuel; et à proprement parler il n'y a pas amitié. L'amour en effet est le mouvement de celui qui aime vers l'objet aimé, d'un individu vers l'autre ; mais l'amitié, c'est l'union, le lien et la réunion de deux ou de plusieurs individus qui s'aiment mutuellement par un mouvement réciproque. C'est ce qui fait que l'amitié semble exprimer une relation, soit de superposition, soit de supposition, ou d'apparence égale, comme dans la société; bien que parfois l'amour ne soit pas égal de part et d'autre, d'après ces paroles de l'Apôtre, II Cor., chap. I : « Bien que vous aimant plus, il aime moins, etc..., » comme la similitude est la relation même d'apparence entre deux objets blancs, bien que l'un le soit plus, l'autre moins. Par conséquent, comme l'amitié se fonde sur deux personnes qui s'aiment mutuellement, d'après cela, dit saint Grégoire, la charité ne peut pas exister entre moins de deux personnes; car, dès que l'un des relatifs est détruit, la relation

---

nec præsumptio locum habent. Impedior autem etiam ne efficaciter, quia multoties vel non possum vel nescio bonum facere proximo in effectu, quod tamen ei volo et vehementer desidero in affectu. Postremo impedior hic multipliciter ne diligam mutuo et familiariter, quandoque enim diligo me non diligentes, ut bonos aliquos non cognoscentes me, et ideo non diligentes ego ex fama vel aliter cognosco et diligo; vel malos aliquos etiam odientes me, quos tamen propter Deum diligo. *Matth.*, V : « Diligite inimicos vestros. » *Psalm.* XXXIV : « Retribuebant mihi mala pro bonis, » etc. Quosdam negative non privative non diligo actu me forsitan diligentes, cum non cognoscam, et tunc est dilectio tantum, sed non mutua, et ideo proprie loquendo, non amicitia. Dilectio enim est motus ab amante in amatum, ab uno in alium; amicitia vero est copula, vinculum vel colligatio duorum vel plurium mutuo amantium secundum motum reciprocum. Unde videtur relationem dicere, etsi superpositionis vel suppositionis, sed æquiparantiæ sicut societas, licet quandoque non æquiparetur dilectio hinc inde, secundum illud Apostoli, II *Cor.*, I : « Licet vos plus diligens, minus diligat, » etc. Sicut similitudo est relatio æquiparantiæ inter duos albos, licet alter magis, alter minus sit albus. Cum igitur super duos mutuos amantes fundetur amicitia, secundum illud Gregorii : Minus quam inter duos charitas haberi non potest; destructo uno relativorum, cessat relatio, scilicet amicitia, non autem dilec-

c'est-à-dire l'amitié cesse, mais non pas l'amour : comme si de deux objets blancs qui se ressemblent, l'un cesse d'être blanc, la ressemblance cesse, bien que la blancheur de l'autre objet subsiste. Parfois aussi l'amour est mutuel, mais il y a variation dans la réciprocité; car parmi plusieurs personnes qui m'aiment, et qui me donnent un amour pour ainsi dire mutuel; parfois j'aime plus celui qui m'aime moins que je n'aime un autre qui m'aime plus, et *vice versâ*. Il y en a donc un grand nombre que j'aime, avec lesquels proprement je n'ai pas de relations d'amitié, bien qu'on donne dans un sens large le nom d'ami à celui que l'on aime ou de qui on est aimé. Mais il est quelques personnes dont je suis proprement l'ami, et avec lesquelles, pour diverses causes qui m'en empêchent, je ne puis pas vivre dans l'intimité. L'intimité est plus que l'amitié, comme l'amitié est plus que l'amour. L'amour transforme celui qui aime en celui qu'il aime. Je sais mon ame, etc... Hugues. Que si quelqu'un est votre ami, il y a alors une double et mutuelle conformité; mais s'il y a intimité, la conformité devient plus grande; car les amis intimes se conforment autant qu'ils le peuvent les uns aux autres et intérieurement et extérieurement. Intérieurement; quant à l'intellect, parce qu'ils savent les mêmes choses, ils se communiquent leurs secrets. Que tous vos soucis, que toutes vos pensées vous soient communs avec votre ami, dit Sénèque; que vos conversations soient aussi sûres avec lui qu'avec vous-même. On lit dans saint Jean, chap. XV : « Je ne vous appellerai plus mes serviteurs, etc..., mais je vous ai appelés mes amis, etc... » C'est ce qu'empêche la défiance. Il est écrit dans l'Ecclésiastique, chap. XI : « N'introduisez pas toute espèce de personnes chez vous; ne révélez pas vos secrets à un étranger. » Sénèque dit par contre : Avant l'amitié il faut juger, après il faut croire; pour vous, ne vous confiez rien que vous ne puissiez le confier même à un ennmi. Les amis ont aussi les même senti-

---

tio : sicut si duorum alborum similium unus desinit album esse, cessat similitudo, licet maneat alterius albedo. Quandoque etiam est mutua dilectio, sed quodammodo variatur mutuati solutio. Nam inter plures me amantes, sed dilectionem quasi mutuo mihi dantes, quandoque plus amo eum qui minus amat me, quam alium qui magis, et e converso. Multos igitur hic diligo cum quibus proprie loquendo amicitiam non habeo, quamvis large omnis qui vel diligit vel diligitur, amicus vocetur. Quorumdam autem proprie amicus sum, cum quibus diversis causis impedientibus hic familiaritatem habere non possum. Plus enim est familiaritas quam amicitia, sicut amicitia plus quam dilectio. Dilectio enim transformat amantem in amatum. Hugo: Scio, anima mea, etc. Quod si sit amicus, fit dupla conformitas et mutua; si autem familiaritas, fit multa conformitas, familiares enim amici conformantur pro posse et interius et exterius. Interius quoad intellectum, quia idem sciunt, communicant enim secreta. Seneca : Cum amico tuo omnes curas, omnes cogitationes tuas misce, tam secure cum illo loquere quam tecum. *Joan.*, XV : « Jam non dicam vos servos, etc. Vos autem dixi amicos, » etc. Hoc impedit diffidentia. *Eccles.*, XI : « Non omnem hominem inducas in domum tuam, secretum extraneo non reveles. » Quo contra, Seneca : Ante amicitiam judicandum, post amicitiam credendum : tu quidem nihil tibi committe, quod non committere etiam inimico possis. Item, idem sentiunt, quia

ments, parce qu'ils conforment leurs jugements les uns aux autres. « Si deux d'entre vous sont du même avis, etc..., » Matth., ch. X. On lit, I Cor., I : « Soyez parfaits dans le même sens, etc... » L'opiniâtreté, dans sa manière de voir, empêche cela. Il en est tout le contraire de ces paroles de saint Jacques : « Laissez-vous persuader, et consentez au sentiment de ceux qui sont bons. » Les amis ne font aussi qu'un quant à l'affection; ils veulent et ne veulent pas la même chose. On lit, Actes, IV : « Tous ceux qui croyoient n'avoient qu'un cœur et qu'une ame. » C'est là la concorde, non pas relative à la fin de toutes choses, mais bien la concorde relative aux choses qui conduisent à cette fin ; ce qui l'entrave, c'est la volonté propre qu'il faut fléchir et que parfois il faut briser dans l'intérêt de l'amitié, tout en se conformant toujours à la volonté de Dieu, qui est l'ami par excellence. Les amis ont aussi la même espérance, comme aussi ils ont la même crainte pour les biens et les maux futurs. On lit, I Cor., IV : « Comme vous êtes appelés à une seule et même espérance de votre vocation. » Leurs plaintes ou leurs joies sont les mêmes relativement aux choses passées et aux choses présentes. On lit, Phil., chap. I : « Je veux que vous soyez tous les compagnons de ma joie ; » et dans les Lamentations, chap. I : « Ecoutez, je vous prie, vous tous peuples, etc... » Telle est la nature de l'affection humaine, dit le Commentaire, que nous cherchons quelqu'un qui partage nos joies et nos douleurs, afin que, par cette participation, elles nous deviennent plus légères. Il y a ici un grand avantage, et c'est pourquoi l'Apôtre nous conseille, Eph., chap. IV : « De conserver avec le plus grand soin l'unité de l'esprit dans les liens de la paix. » L'amitié rend encore les amis aussi conformes l'un à l'autre, même extérieurement, que la chose est possible, parce que ceux qui s'aiment intimement demeurent dans le même lieu, ou au moins ils désirent y demeurer. On lit dans Jean, ch. XVIII : « Mon Père, je veux que ceux que ceux m'avez donnés, etc..., » et Psaume CXXXII : « Voici combien il est

---

conformant judicia. *Matth.*, XVIII : « Si duo ex vobis consenserint, » etc. I *Cor.*, I : « Sitis perfecti in eodem sensu, » etc. ; hoc impedit proprii sensus pertinacia. Quo contra, *Jac.*, III : « Suadibilis, bonis consentiens. » Item, quoad affectum idem volunt et nolunt. *Act.*, IV : « Multitudinis credentium erat cor unum et anima una. » Hæc est concordia non respectu finis ultimi, sed respectu eorum quæ ad finem, hoc impedit voluntas propria, quam oportet flectere, et interdum amicitiæ causa frangere, salva semper voluntate Dei et summi amici. Item, idem sperant et timent respectu futuri boni et mali. I *ad Cor.*, IV : « Sicut vocati estis in una spe vocationis vestræ. » Item, idem dolent et gaudent respectu præsentis vel præteriti. *Ad Phil.*, I : « Socios gaudii mei omnes vos esse. » *Thren.*, I : « Audite, obsecro, omnes populi. » Glossa : Talis est humanæ naturæ affectus, ut doloris nostri et gaudii consortes quæramus, quorum participatione levius feramus. Multa in his utilitas est, et ideo consulit Apostolus, *Ephes.*, IV : « Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis ; » conformatur etiam exterius pro posse, quia in eodem loco manent vel manere desiderant, qui familiariter se amant. *Joan.*, XVIII : « Pater, quos dedisti

bon, etc.... » Et dans Ruth, chap. I : « Que je meure dans la terre qui vous aura reçue à votre mort. » Il est un grand nombre de causes qui empêchent une telle cohabitation ; tantôt elles sont spirituelles, tantôt elles sont matérielles, comme quand ceux qui s'aiment intimement n'habitent pas le même lieu, afin d'éviter le mal. On lit dans Zacharie, chap. XII : « Les familles à part, et les femmes à part. »

Quelquefois aussi il en est ainsi pour faire un plus grand bien, ainsi qu'il est écrit au livre de Tobie, chap. II : « Avouez au Seigneur, fils d'Israël, etc... C'est pourquoi il vous a dispersés parmi les nations. » Cela a lieu quelquefois à cause des biens temporels, comme lorsqu'on se sépare à cause de la grande abondance des biens temporels, ainsi que le firent Abraham et Loth. La trop grande détresse produit parfois aussi la même chose, etc.... Les amis tiennent aussi le même langage. Il est écrit, I Cor., chap. I : « Dites tous la même chose, etc... » La contention est un obstacle à cette union ; et il est écrit contre, II Tim., chapitre II : « Le serviteur de Dieu ne doit pas plaider ; » Pour moi, dit saint Grégoire, je crois qu'il vaut mieux croire à l'intellect d'autrui en conservant la foi, que de s'élever contre par des discussions.

Ils font aussi les mêmes actions. Il est écrit, Ps. LXVII : « Qui fait habiter ceux qui ont les mêmes mœurs dans la même maison ; » au quatrième livre des Rois, chap. III : « Afin que vous et moi. mon peuple, votre peuple. » La singularité empêche qu'il en soit ainsi. Ils souffrent aussi les mêmes choses. On lit, II Cor., chap. VII : « Si vous eussiez été les compagnons de ses souffrances, etc...; » au premier livre des Rois, ch. XXII : « Celui qui aura cherché ma vie cherchera aussi la vôtre ; » au premier livre des Machabées, chap. X : « Sentez avec nous quels sont nos maux ; » au même livre, chap. VIII : « S'il a pressé la guerre contre les Romains, etc.... La pusillanimité, voilà ce qui met une entrave à cette amitié. » Ils possèdent aussi les mêmes

---

mihi, volo, » etc. *Psalm.* CXXXII : « Ecce quam bonum, » etc. *Ruth*, I : « Quæ te morientem terra susceperit, in ea moriar. » Commansio autem hæc multis causis impeditur, quandoque spiritualibus, ut cum disjunctæ sunt localiter amantes familiariter pro malo cavendo. *Zachar.*, XII : « Familiæ seorsum, et mulieres seorsum. »

Vel pro majori bono faciendo, ut dicitur *Tob.*, XIII : « Confitemini Domino, filii Israel, etc.; ideo dispersit vos inter gentes ; » quandoque pro temporalibus, ut cum disjungitur præ magna temporalium copia, ut Abrahæ et Loth ; vel nimia inopia, et sic de aliis. Item, idem dicunt, I *Cor.*, I : « Idipsum dicatis omnes, » etc. ; hoc impedit contentio, quo contra, II *ad Timoth.*, II : « Servum Dei non oportet litigare. » Gregorius : Ego melius credo salva fide alieno intellectui cedere, quam contentionibus deservire.

Item, idem faciunt. *Psal.* LXVII : « Qui habitare facit unius moris in domo. » IV *Reg.*, III : « Ut ego et tu, populus meus, populus tuus ; » hoc impedit singularitas. Item, idem patiuntur. II *ad Cor.*, VII : « Si fueritis socii passionum, » etc. I *Reg.*, XXII : « Qui quæsierit animam meam, quæret et tuam. » I *Machab.*, X : « Quæ nostra sunt sentias nobiscum. » I *Machab.*, VIII : « Si institerit bellum Romanis, » etc.; hoc impedit pusillanimitas. Item, idem

choses. On lit dans Jean, chap. XVII : « Tout ce que j'ai vous appartient ; » au livre des Actes, chap. IV : « Tout ce qu'ils possédoient étoit en commun. » Il n'y a pas de biens dont la possession soit agréable, s'il n'est partagé, dit Sénèque ; il est utile, sous une foule de rapports, d'avoir cette intimité, et c'est une perte que d'en être privé. On lit dans l'Ecclésiastique, chap. IV : « Malheur à celui qui est seul, s'il vient à tomber ; » et dans la Genèse, chap. II : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. » Vous serez tristes, dit le Poète, si vous êtes seuls, etc... Mais voyez à qui vous vous unirez ; voyez d'abord, dit Sénèque, si vous devez admettre quelqu'un dans votre amitié, et lorsqu'il vous aura plu de le faire, admettez-le de tout cœur. Voyez donc, avant de contracter une amitié, quel est en soi celui à qui vous vous associez ; prenez garde qu'il ne soit pas insensé, parce que vous marcherez avec ceux qui sont sages. On lit au livre des Proverbes, chap. XIII : « L'ami des insensés devient semblable à eux. » Veillez à ce qu'il ne soit pas impie envers Dieu. On lit au second livre des Paralipomènes : « Vous venez au secours de l'impie, etc... » Prenez garde aussi qu'il ne soit honteux de sa personne. On ne peut conseiller, dit Sénèque, l'amour de ce qui est honteux que pour une raison honteuse elle-même. Prenez garde aussi qu'il ne soit colère envers le prochain. « Ne soyez pas l'ami de l'homme colère, » Ecclés., chap. IV. Voyez ce que celui qui veut s'unir à vous aime de vous-même, de peur qu'il ne soit l'ami de votre bonheur temporel, comme il y en a tant. Vous aurez de nombreux amis tant que vous serez heureux, dit le Poète, ou qui vivront corporellement avec vous. On lit dans l'Ecclésiaste, chap. VI : « Il y a une espèce d'amis qui ne le sont que pour la table, ou qui n'aiment que celui qui est puissant ; » au second livre des Machabées : « Nous avons appris de vous que vous étiez un homme puissant, etc. Vous êtes aptes à être notre ami. » Il y en a aussi qui sont les amis de celui qui fait des dons,

---

habent. *Joan.*, XVII : « Omnia mea tua sunt. » *Act.*, IV : « Erant illis omnia communia. » Seneca : Nullius boni sine socio jucunda est possessio : utile est multipliciter talem familiaritatem habere, damnosum carere. *Eccles.*, IV : « Væ soli, si ceciderit, » etc. *Genes.*, II : « Non est bonum esse hominem solum. » Poeta : Tristis eris, si solus eris, etc. ; sed vide cui conjungaris. Seneca : Prius vide an tibi in amicitiam aliquis recipiendus sit, cum placuerit fieri, toto illum pectore admitte. Vide ergo ante contractum amicitiæ, qualis sit in se cui adhibes te, ne stultus, quia cum sapientibus gradieris. » *Proverb.*, XIII : « Amicus stultorum efficitur similis ; » ne impius quoad Deum. II *Paralip.* : « Impio præbes auxilium, » etc. Item, ne turpis quoad seipsum. Seneca : Consiliari nisi turpi ratione amor turpium non potest. Item, ne iracundus quoad proximum. *Eccles.*, IV : « Noli esse amicus hominis iracundi. » Vide quid in te diligat qui tecum fœderari desiderat, ne sit amicus temporalis felicitatis, ut multi sunt. Poeta : Cum fueris felix, multos numerabis amicos ; vel corporaliter convivantis. *Eccles.*, VI : « Est amicus solius mensæ, » etc. ; vel potentis. II *Machab.* : « Audivimus de te, quod vir potens, etc., aptus es ut sis amicus. » Item, vel donantis. *Proverb.*, XIX : « Multi colunt personam potentis, et

On lit au livre des Proverbes, chap. XIX : « Il y en a un grand nombre qui honorent la personne de celui qui est puissant, et ils sont les amis de celui qui leur fait des cadeaux. » Quel sera donc celui à la porte duquel vous frapperez en l'aimant, afin qu'il vous ouvre en vous aimant à son tour ? Ce sera l'homme bon, vertueux et ami de Dieu auquel vous ouvrirez quand il frappera. A celui qui aime de la sorte, la vertu servira à concilier l'amitié, et Dieu sera le moyen terme qui les unira. On n'aime rien en effet que le bien, et, par conséquent, le bien véritable sert de fondement à notre amitié véritable. Mais le vrai bien créé, c'est la grace ou la vertu, le bien incréé, c'est Dieu. Il n'y a de véritable amitié, dit saint Augustin, que lorsque vous la cimentez entre ceux qui vous sont attachés, par la charité que vous répandez dans leurs cœurs. Cette véritable alliance cimentée par la grace de Jésus-Christ, ce ne sont pas non-seulement les corps présents, ni l'adulation frauduleuse et qui caresse, mais bien la crainte de Dieu et l'étude des saintes Ecritures qui la concilie. On lit, I Jean, chap. I : « Et vous, faites société avec nous, et que notre société soit avec le Père et le Fils ; » dans l'Ecclésiastique, ch. XXVIII : « Celui que vous connoîtrez pour un observateur fidèle de la crainte de Dieu, faites-en votre ami intime, son esprit est selon votre esprit ; » dans Ezéchiel, chap. XXVII : « Les os s'approchèrent des os, etc.... » L'union de ceux qui se ressemblent, dit Sénèque, est très-facile. C'est ce que demanda Jésus-Christ, dans la personne duquel ils sont très-intimement unis ; il le demanda très-simplement, Jean, chap. XVII : « Père saint, gardez-les en mon nom, etc... Faites qu'ils soient un comme, etc..., » et un peu plus bas : « Je ne prie pas seulement pour ceux-ci, etc...., afin qu'ils ne fassent tous qu'un, etc... Et moi la lumière, etc..., pour qu'il soit un ; » il dit encore plus bas : « Je suis en eux et vous êtes en moi, afin qu'il soient

---

amici sunt dona tribuentis ; » quem igitur pulsabis amando, ut aperiat redamando ? Bonum, virtuosum Dei amicum, cui aperies pulsanti.

Taliter amanti, ut consiliatrix amicitiæ sit virtus, medium uniens Deus. Nihil enim diligitur nisi bonum, et ideo verum bonum veræ amicitiæ nobis est et fundamentum. Verum autem bonum creatum, gratia vel virtus, increatum Deus. Augustinus : Aliter non est vera amicitia, nisi cum tu eam agglutinas inter hærentes tibi charitate diffusa in cordibus eorum. Hieronymus : Illa vera necessitudo et Christi glutino copulata, quam non præsentia tantum corporum, non subdola et palpans adulatio, sed Dei timor, et divinarum Scripturarum studia conciliant. I *Joan.*, I : « Et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre et Filio. » *Eccli.*, XXVIII : « Quemcumque cognoveris observare timorem Dei, cum illo assiduus esto, cujus animus est secundum animum tuum. » *Ezech.*, XXVII : « Accesserunt ossa ad ossa, » etc. Seneca : Pares cum paribus facillime congregantur ; hoc Christus, in cujus persona una familiarissime sunt unita, petivit simplicissime, *Joan.*, XVII : « Pater sancte, serva eos in nomine tuo, etc., ut sint unum, sicut, » etc. ; et infra : « Non pro his rogo tantum, etc., ut omnes unum sint, etc. Et ego claritatem, etc., ut unum sint ; » et infra : « Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum. » Nota quod quin-

consommés en un. » Remarquez qu'il répète ici le mot un cinq fois. Il le mérita aussi par les châtiments cruels qu'il endura. On lit dans Jean, chap. XI : « Jésus alloit mourir pour réunir en un seul les enfants qui étoient dispersés, » comme les lignes sont divisées vers la circonférence et se réunissent au point central. Comme l'amitié donc a son principe dans l'amour, elle se complète dans l'intimité. Quant à l'intimité, elle commence et progresse dans la vie, et elle se perfectionne dans le ciel. Comme elle est une vertu muable, il s'ensuit qu'on peut la perdre. Lélius : Comme l'opinion ou le sentiment de la vertu sert à concilier l'amitié, il est difficile que celle-ci demeure si la vertu vient à vous manquer. Elle est immuable là où le lien qui réunit les esprits ne sauroit se rompre ; le ciment qui unit les volontés n'y vieillit point; le bitume qui réunit les affections ne sauroit s'y rompre, et le point qui continue les esprits est indivisible.

CHAPITRE X.

Les quatre choses qui suivent, réunies ensemble, nous fournissent un remède efficace contre les entraves de l'amour; ces choses sont : la méditation, la science, la prière et l'exercice ; donc, comme il n'y a pas de remède à la maladie que l'on ne comprend pas, commencez par la méditation. Il faut donc d'abord méditer le précepte de l'amour et l'exemple que doivent donner ceux qui aiment Jésus-Christ et ses membres, les avantages de l'amour et présents et futurs, combien ce précepte est juste et raisonnable, combien il est facile, agréable et utile d'aimer le prochain. Quelqu'un peut me dire, dit saint Augustin, je ne puis pas veiller, etc., est-ce qu'il peut me dire, je ne puis pas aimer ? Méditez ensuite sur les défauts que vous apportez dans votre amour; combien est rare, combien est tiède l'affection par laquelle

---

quies repetit unum. Item, meruit pœnalissime. *Joan.*, XI : « Jesus moriturus erat, ut filios Dei qui dispersi fuerant, congregaret in unum, » sicut lineæ juxta circumferentiam sparsæ congregantur in centricum punctum. Sic igitur amicitia initiatur in dilectione, completur in familiaritate ; familiaritas vero incipit et proficit in via, perficit in patria. Hæc enim mutabilis virtus, et per consequens amissibilis. Lælius : Cum consiliatrix amicitiæ virtutis opinio fuerit, difficile est amicitiam manere, si a virtute defeceris, ibi immutabilis ubi non distringitur fibula constringens mentes, non antiquatur cementum compaginans voluntates, non solvitur bitumen affectus conglutinans, non dividitur punctus animos continuans.

CAPUT X.

Contra omne dilectionis impedimentum ex quatuor conjunctis, sufficiens trahitur remedium, quæ sunt meditatio, doctrina, oratio, et exercitium : quoniam ergo non intellecti nulla est curatio morbi, a meditando incipe. Meditare ergo primo dilectionis mandatum, et debitum exemplum diligentium Christi capitis, et membrorum, diligendi fructum, et præsentem, et futurum quam justum et rationabile, quam facile et delectabile et utile sit proximum deligere. Augustinus : Potest mihi aliquis dicere, non possum vigilare, etc. ; numquid potest dicere, non possum amare ? Meditare postmodum tuum in diligendo defectum, quam raro, quam puro, quam-

vous aimez, combien les effets par lesquels vous manifestez votre affection sont modiques ; avec quelle parcimonie vous rendez à ceux qui vous aiment leur amour. Partant de là, méditez sur la cause même de ce manque d'amour, c'est-à-dire sur l'obstacle lui-même qui s'oppose à votre amour et sur ses circonstances, afin de savoir ce qu'il est, d'où il vient, s'il est grand ou s'il est petit, s'il n'y en a qu'un ou s'il y en a plusieurs, et autres choses de ce genre ; et après les avoir trouvés par votre propre méditation, après avoir d'abord prié quelque peu, cherchez ces deux choses, puis recourez à la science, à la science consignée dans les livres et qui s'offre aux regards de celui qui y lit ; à la science parlée qui pénètre par les oreilles de la bouche de celui qui parle. Lisez donc si vous savez le faire ; comprenez et retenez. On lit dans saint Luc, chap. X : « Qu'est-il écrit dans la loi, qu'y lisez-vous ? Vous aimerez. » Mais comme le dit saint Jérôme : L'acte de vive voix a je ne sais quelle énergie latente, etc... La voix de la discussion, dit saint Grégoire, remue plus les cœurs endormis que ne le fait la lecture ; par conséquent recourez donc de la lettre morte à l'homme vivant ; consultez Dieu dans l'homme, découvrez-lui l'obstacle à votre amour ; demandez-lui le remède, consultez attentivement non pas l'homme, qui de soi est menteur ; mais consultez Dieu qui est véridique et qui par l'homme répond à vos questions, vous instruit, vous donne des conseils et vous exhorte ; apprenez avec soin, de peur qu'ayant recours à votre propre sens pour faire disparoître un tel obstacle, vous ne vous serviez d'un remède qui plus tard feroit naître un obstacle plus grand encore, comme l'eau qui bouilloit, si on la laisse refroidir et qu'ensuite on l'approche du feu, bout ensuite avec plus de force. Il faut après cela vous tourner vers Dieu par la prière, lui rendre grace du fond de votre cœur, le louer et le prier ; priez-le vivement, suppliez-le humblement, fréquemment et avec confiance, afin que celui

---

tepido affectu diligis, quam modico effectu affectum ostendis, quam diminute amantibus te vicem rependis. De hinc meditare, et causam defectus, scilicet ipsum impedimentum cum circumstantiis ejus quid sit, unde sit, quantum sit magnum vel parvum, unum vel plura, et his similia, his propria meditatione inventis, præmissa oratione aliqua hæc duo conquirere, de hinc ad doctrinam recurre, scriptam quæ in libro oculis legentis objicitur, dictam quæ ab ore loquentis per aures ingreditur. Lege ergo si scis, intellige et retine. *Luc.*, X : « In lege quid scriptum est, quomodo legis ? Diliges. » Verum, ut dicit Hieronymus, habet nescio quid latentis energiæ vivæ vocis actus, etc. Gregorius : Collocutionis vox plusquam lectionis sermo corda torpentia excitat, et ideo a mortua pelle ad vivum hominem recurre, Deum in homine consule, aperi impedimentum, quære medicamentum, ausculta intente non hominem de se mendacem, sed per hominem Deum veracem respondentem, docentem, consulentem, exhortantem, et disce diligenter, ne sensu proprio pro tollendo impedimento tali forsitan utaris remedio, de quo postmodum nascatur impedimenti majoris occasio, sicut æstuans contra æstum aqua se infrigidat, et ex inde postea magis æstuat. Post hæc orando ad Deum convertere penitus gratias agens, laudans, et ob-

qui a donné le précepte vous donne l'interprétation de la règle qu'il a établie; qu'il vous donne ce qu'il vous a ordonné, qu'il vous conserve ce qu'il vous a octroyé; qu'il augmente et qu'il perfectionne ce qu'il a commencé; qu'il dégage ce qui rencontre des obstacles, qu'il complète ce qui est incomplet. Enfin, celui qui a découvert par l'étude, à qui il a été donné à cause de ses prières, doit le mettre en pratique par les actes de son cœur, de sa bouche et de ses œuvres. L'exercice en effet est la cause de la puissance, comme le prouve Aristote. Accoutumé à mépriser ce qu'il y a de terrible et à le supporter, soyons courageux; nous pouvons surtout le supporter par nos larmes; il nous donne le même exemple pour la chasteté, donc il doit en être de même pour la charité. On lit, Romains, chapitre IX : « Rien à qui que ce soit, etc... » Le Commentaire ajoute : Payez tout le reste, de manière à ne rien devoir : quant à la charité, payez de manière à ce que vous la deviez toujours. Il n'y a en effet que la charité qui oblige toujours le débiteur après qu'il a payé sa dette. On rend la charité toutes les fois qu'on en fait les actes, mais on doit toujours l'exercer, même lorsqu'on l'a rendue, parce qu'il n'y a pas de temps où il ne faille l'exercer; l'exercice de cette vertu ne l'amoindrit pas, il ne fait plutôt que la multiplier. Il n'en est pas comme de l'argent, on la possède en la rendant, on ne s'en prive pas.

CHAPITRE XI.

La loi et les prophètes sont renfermés dans ces deux commandements. O charité de l'ordre, règle des élus, loi universelle qui liez tous les hommes, vertu des vertus, règle des règles, loi des lois qui n'êtes pas la constitution du peuple, mais le bon plaisir du prince, sentence du Roi des rois, qu'il n'a pas seulement produite ou établie

---

secrans, et ora desideranter, supplica humiliter, confidenter, et frequenter, ut qui mandatum dedit interpretetur tibi canonem quem condidit, det quod jussit, conservet quod dedit, augeat et perficiat quod incipit, expediat impeditum, compleat incompletum. Postremo quod aperitur discenti, quod datur oranti, exercere in actibus *cordis*, *oris*, et *operis*. Exercitium enim est causa potentiæ, ut probat Aristoteles. Assueti enim contemnere terribilia, et sustinere, simus fortes, et flentes maxime possumus sustinere, sic et in castitate exemplificat similiter : ergo in charitate. *Ad Rom.*, IX : « Nemini quicquam, etc. » Glossa : Cætera ita solvite, ut non debeatis aliquid : charitatem ita solvite, ut semper eam debeatis. Sola enim charitas est quæ etiam reddita semper detinet debitorem. Redditur enim dum impeditur, debetur etiam cum reddita fuerit : quia nullum tempus est, in quo impendenda non sit : nec cum redditur amittitur, sed potius reddendo multiplicatur. Habendo enim redditur : non carendo, ut pecunia.

CAPUT XI.

« In his duobus mandatis tota lex pendet et prophetæ. » O charitas ordinis, regula electorum, lex universalis universos ligans, virtus virtutum, canon canonum, lex legum non constitutio populi, sed principis placitum, sententia regis regum, quam non solum edidit, vel condidit jubendo, sed

par ses ordres, mais qu'il a édictée et promulguée personnellement en l'enseignant, qu'il a remplie en l'observant ! On lit dans Isaïe, chapitre XXXIII : « Le Seigneur est notre législateur, le Seigneur est notre roi, etc..; » dans le Deutéronome, ch. XXXIII : « Le Seigneur est venu sur le Sinaï, etc... Il avoit dans sa droite la loi du feu. Il a aimé les peuples, etc... C'étoit comme une loi terrestre : les préceptes judiciaires sont lourds comme la terre, ils oppriment et ils ne procurent pas de récompenses, ils écrasent et ne relèvent point. » Les préceptes cérémoniaux sont comme la loi de l'eau, les autres préceptes moraux sont comme la loi de l'air, mais la loi de l'amour est une loi de feu qui luit, qui enflamme, qui nous élève vers le ciel; elle est comme le charbon embrasé, pour ceux qui commencent, elle est comme la flamme pour ceux qui avancent, elle est la lumière pour ceux qui sont parfaits; c'est là la loi qui est dans sa droite; elle n'est pas seulement dans son cœur pour dicter et pour juger ; car il faut d'abord, comme le dit saint Augustin, juger de la loi avant de juger selon la loi. Mais la loi sera, comme le dit saint Isidore, juste, honnête, possible, selon la nature et selon la coutume de la patrie; elle conviendra aux temps et aux lieux, elle sera nécessaire, utile; elle sera aussi évidente, de peur que l'obscurité n'empêche d'en saisir quelques prescriptions, elle ne sera pas seulement utile aux intérêts privés, mais elle le sera aussi à tous ceux qui s'en serviront ; toutes ces choses conviennent à cette loi; elle est d'une excellence particulière, non seulement dans la bouche, pour commander, pour instruire, pour exhorter, d'après ces paroles du Psaume XXIII : « Bienheureux, Seigneur, celui que vous aurez instruit de votre loi ; » et dans Job, ch. XI : « Plût à Dieu qu'il s'entretînt avec vous, etc... » Et vous comprendriez que sa loi est multiple, mais elle est dans sa *main, non pas dans la main gauche, mais dans la main droite pour*

---

et edixit et promulgavit personaliter docendo, et adimplevit servando. *Isai.*, XXXIII : « Dominus legifer noster, Dominus rex noster, etc. » *Deut.*, XXXIII : « Dominus de Sinai venit, etc., in dextera ejus ignea lex. Dilexit populos, etc., quasi lex terrena, mandata judicialia ad modum terræ gravia, præmentia non præmiantia, obruentia non eruentia, » quasi lex aquea mandata cæremonialia, quasi lex aerea cætera moralia, sed amandi lex ignea lucens, incendens, sursum movens, carbo incipientibus, flamma proficientibus, lux perfectis, hoc est lex in dextera, non tantum in corde ejus ad dictandum, et dijudicandum : prius enim est, ut dicit Augustinus, judicare de lege, quam secundum legem. Erit autem lex, ut dicit Isidorus : Justa, honesta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco, temporibusque conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat, nullo privato commodo, sed communi utentium utilitate conscripta, quæ singula huic legi conveniunt, singulari excellentia non tantum in labiis ad jubendum, ad docendum, ad exhortandum, secundum illud *Psalm.* XCIII : « Beatus quem tu erudieris, Domine, de lege tua, etc. » *Job*, XI : « Utinam Deus loqueretur tecum, etc. » Et intelligeres quod multiplex sit lex ejus, sed in manu, et non in sinistra, sed in dextera ad implendum, ad cooperandum,

qu'il la remplisse, pour qu'il aide aux autres à la remplir, et pour qu'il les en récompense. Il est écrit, Ps. LXXXIII : « Car le legislateur bénira, etc... » Voici la loi du Seigneur qui convertit les ames, elle est la mère et la source des lois divines, elle est la maîtresse et la reine des lois humaines raisonnables et équitables : elle est l'ennemie des lois iniques, la grace dans cette vie nous initie à l'observer, et continuée jusqu'à la mort, elle se consomme dans l'autre vie : le soldat qui combat sous elle, de novice devient profès, d'époux fiancé il devient époux consommé; par Jésus, prince de la majésté souveraine, abbé de la souveraine sainteté, époux de la charité divine qui vit avec Dieu le Père et le Saint-Esprit, etc.

Fin du soixantième opuscule du bienheureux Thomas d'Aquin, sur l'amour de Dieu et du prochain.

L'abbé FOURNET.

OPUSCULE LXI.

DU MÊME DOCTEUR, DES MŒURS DIVINES, OU DE LA MANIÈRE D'ÊTRE DE DIEU [1].

« Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Il ne nous est rien conseillé ou ordonné d'impossible dans la sainte Ecriture. Dans ces paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, il ne nous est pas

[1] Nous traduisons ici le mot *moribus* par manière d'être ou attributs de Dieu; la suite du traité prouvera que c'est le sens de ce mot qui ne peut ici se traduire sans une périphrase; le sens de ce mot est d'ailleurs assez obscur par lui-même, la suite du traité seule le déterminera d'une manière convenable. *Note du Trad.*

ad præmiandum. *Psal.* LXXXIII : « Etenim benedictionem dabit legislator, etc. » Ecce lex Domini convertens animas, mater et origo legum divinarum. Magistra et domina humanarum rationabilium, et æquarum : hostis iniquarum, cujus observantia per gratiam in hac vita initiatur, et continuata usque ad mortem in alia vita consummatur, cum in ea deserviente miles de novitio professus, de sponsa subarrhata, fit conjux consummata, per Jesum principem summæ majestatis, abbatem summæ sanctitatis, sponsum divinæ charitatis, qui cum Deo Patre, et Spiritu sancto vivit, etc.

Explicit Opusculum sexagesimum beati Thomæ, de dilectione Dei et proximi.

OPUSCULUM LXI.

EJUSDEM DOCTORIS, DE DIVINIS MORIBUS.

« Perfecti estote, sicut et pater vester cœlestis perfectus est. » In sacra Scriptura nihil nobis impossibile consulitur, vel præcipitur. In hoc verbo Domini Jesu non

fait un précepte divin d'imiter les mœurs de Dieu, personne ne sauroit y atteindre d'une manière parfaite, mais nous sommes invités à nous appliquer à les imiter le plus parfaitement qu'il nous sera possible, parce que nous le pouvons au moyen de la grace, nous le devons; et il n'y a rien de plus digne, comme le dit l'évêque Jean, pour l'homme que d'imiter son créateur, et que d'accomplir l'œuvre divine selon que le lui permettent ses facultés.

Dieu est immuable.

Une des manières d'être ou perfection de Dieu, c'est donc qu'il soit immuable dans sa nature; il nous l'atteste lui-même dans le prophète: « Je suis Dieu et je ne change pas. » Saint Jacques dit aussi, chap. I : « En qui il n'y a point de changement : » et par conséquent ses œuvres sont immuables selon l'essence, savoir l'ange, l'ame, le ciel, et les quatre éléments [1]; bien que quelquefois il envoie les anges, et que quelquefois il ne les envoie pas : que parfois il retire la grace aux hommes, que d'autres fois il la leur confère, que quelquefois il punisse les péchés, et que d'autres fois il les dissimule. Les créatures seules sont muables, mais il n'y a nul changement dans le créateur. Ce qu'il a réglé par rapport aux bons et aux mauvais sera surtout immuable au dernier jour, lorsqu'il accordera aux bons une récompense supérieure à leurs mérites et qu'il mesurera le châtiment des méchants en deçà de ce qu'ils auront mérité : nous devrions nous aussi, nous appliquer à rendre notre esprit constant, de manière à ce que, brisés par l'adversité ou attirés par la prospérité, nous ne nous détournassions jamais de la voie droite : à l'exemple du bienhereux Job, chap. XXVII : « Je n'abandonnerai pas, dit-il, la justification que j'ai

[1] *Saint Thomas ne parleroit pas aujourd'hui de la même manière des quatre éléments; car les sciences physiques ont fait depuis lui d'immenses progrès.* *Note du Trad.*

---

sunt nobis præcepta facta divina, vel mores divini, ad quos nemo perfecte potest attingere, sed invitamur ut ad eos imitandos pro possibilitate nostra accedere studeamus, quia hæc possumus mediante gratia, et debemus, et nihil dignius, ut dicit Joannes episcopus, quam ut homo sui conditoris sit imitator, et secundum modum propriæ facultatis divini operis executor.

Deus immutabilis est.

Est igitur unus mos, sive perfectio in Deo, quod immutabilis in sua natura, ipso testante in propheta : « Ego sum Deus, et non mutor, » et B. *Jacob.*, I : « Apud quem non est transmutatio ; » et ideo immutabilia sunt opera ejus secundum essentiam, scilicet angelus, anima, cœlum, et quatuor elementa, et si quandoque mittit angelos, quandoque non mittat : aliquando subtrahat gratiam hominibus, aliquando conferat : quandoque peccata vindicet, quandoque dissimulet, mutabilitas est in creaturis, nullatenus in creatore. Præcipue vero in novissimo die ordinatio sua circa bonos et malos immutabilis permanebit, cum bonis mercedem supra meritum, malis pœnam citra merita mensurabit, et sic et nobis studendum esset ad mentis constantiam, ut nec adversis fracti, nec prosperis illecti aliquatenus a via rectitudinis flecteremur, sicut beatus *Job*, XXVII : Justificationem, inquit, quam cœpi tenere,

commencée à tenir : » le bienheureux Apôtre nous dit aussi, Rom., chap. VIII : « Je suis certain que ni la mort ni la vie ne pourront me séparer de l'amour de Dieu. » Mais, hélas, nous sommes trop inconstants dans les saintes méditations, dans les affections réglées selon la loi de Dieu, dans la sécurité de la conscience et dans la volonté droite. Ah ! que subitement nous passons du bien au mal, de l'espérance à une crainte injuste, et au contraire de la joie à une douleur injuste; et encore du silence à la loquacité, de la maturité à la légèreté, de la charité à la rancune ou à l'envie, de la ferveur à la tiédeur, de l'humilité à la vaine gloire ou à l'orgueil, de la douceur à la colère, de la joie spirituelle ou de l'amour à la joie charnelle; de manière que nous ne demeurons jamais un seul instant stables dans le même état, si ce n'est, hélas! que nous sommes constants dans notre inconstance, dans l'infidélité, dans l'ingratitude, dans les défauts spirituels, dans l'imperfection, dans la perte du temps, dans la légèreté, dans les pensées et les affections déshonnêtes ! Mais l'instabilité des sens extérieurs et des membres nous indique la mutabilité des affections et des mouvements intérieurs. Il nous importe pourtant de nous efforcer à être fréquemment dans le même état, et à agir de la même manière, c'est-à-dire avec maturité, avec bonté, à garder toujours l'égalité dans notre démarche et dans toutes nos conversations.

Le bien plaît à Dieu.

Il y a en Dieu une autre manière d'être ou perfection ; c'est que le bien, quel qu'il soit, lui plaît de sa nature, en tout temps et en tout lieu, soit dans les anges, soit dans les hommes, soit dans les autres créatures, soit que ce soit le bien naturel du corps, comme la beauté,

---

non deseram, » sed et Apostolus, *Rom.*, VIII : « Certus sum, quod neque mors, neque vita, etc., poterunt nos separare a charitate Dei. » Sed, heu, nimis inconstantes sumus in sanctis meditationibus, ordinatis affectionibus, in conscientiæ securitate, in recta voluntate. Heu, quam subito mutamur de bono in malum, de spe in timorem injustum, et e contrario de gaudio in dolorem injustum, et e contrario, de taciturnitate in loquacitatem, de maturitate in levitatem, de charitate in rancorem, vel invidiam, de fervore in accidiam, de humilitate in vanam gloriam, vel superbiam, de mansuetudine in iram, de spirituali lætitia, vel amore in carnalem, ita quod numquam uno momento in eodem statu stabiles permanemus, nisi quod, heu, constantes sumus in inconstantia, in infidelitate, in ingratitudine, in spiritualibus defectibus, in imperfectione, in temporis amissione, in levitatibus, in cogitationibus et affectionibus impudicis. Instabilitas autem exteriorum sensuum, et membrorum mutabilitatem indicat affectionum, et motuum interiorum. Ad hæc tamen merito nitemur, ut nos frequenter uno eodemque modo, id est, mature et benigne in statu, et in incessu, in omni conversatione nostra æqualiter haberemus.

Bonum Deo placet.

Aliud est mos in Deo, sive perfectio, quod omne bonum sibi ex natura placet omni tempore, et omni loco sive in angelis, sive in hominibus, sive in aliis creaturis, sive sit bonum naturale corporis, ut est pulchritudo, fortitudo, suavitas, naturalis

le courage, la douceur, la maturité naturelle, soit que ce soit le bien de l'ame, comme la perspicacité de l'esprit, la tenacité de la mémoire, la subtilité de l'intelligence, la bonne volonté naturelle, le libre arbitre et autres choses semblables : soit que ce soit un bien donné gratuitement, tel que, bien lire, bien chanter, bien prêcher, être éloquent, être continent, mortifié, avoir des mœurs parfaitement pures et autres choses du même genre : soit que ce soit un bien gratuit, bien qui plaît infiniment à Dieu, telles sont la foi, l'espérance, la charité, l'humilité, la patience, l'obéissance, la miséricorde, la vérité, la tempérance, la justice, la prudence et la science. Le mal pareillement, quel qu'il soit, lui déplaît toujours et quelque part qu'il soit ; car comme la justice est ennemie de l'injustice, la pureté de l'impureté : de même la malice est opposée à la bonté de Dieu, parce qu'elle prive du bien de la grace, ou qu'elle le diminue, et que c'est Dieu qui l'a conféré à la nature. Tout ce qui est bon doit pareillement nous plaire, toujours et partout, dans quelle créature que ce soit, et nous devrions toujours protéger avec sollicitude ce qui est bon, nous devrions l'entretenir, résister à quiconque ose audacieusement attaquer le bien : nous devrions aussi toujours et partout détester de cœur le mal, et, autant que nous le pouvons, l'empêcher par toute espèce de conseils, parce qu'il est injurieux à Dieu et dommageable au prochain ; mais nous devrions surtout le faire parce qu'il outrage le créateur, plutôt qu'à cause du danger auquel il expose l'homme : mais, hélas ! fréquemment il n'en est pas ainsi. Car lorsqu'on loue quelqu'un ou qu'on l'aime à cause de son humilité, de sa religion, de sa piété ou de ses prédications, ou pour tout autre grace, nous en concevons de la tristesse, ou nous diminuons ses faveurs ; que montrons-nous ici autre chose si ce n'est que le bien ne nous plaît pas ? Ou lorsque quelqu'un raconte des choses oiseuses, déchire le prochain, rit, se rend

---

maturitas : aut animæ, ut est ingenii perspicacitas, tenax memoria, subtilis intelligentia, naturalis bona voluntas, arbitrii libertas, et similia : sive bonum gratis datum, ut est bene legere, bene cantare, bene prædicare, facundum, continentem, abstinentem esse, compositos mores habere, et similia : sive bonum gratuitum, quod maxime Deo placet, ut est fides, spes, charitas, humilitas, patientia, obedientia, misericordia, veritas, temperantia, justitia, prudentia, et scientia. Item, omne malum sibi displicet, semper et ubique in quolibet, sicut enim justitia injustitiæ, immunditia munditiæ inimica est : ita divinæ bonitati malitia contraria est, quia bonum gratiæ privat vel diminuit quod bonum Deus naturæ contulit. Similiter nobis placere debet omne bonum, semper, et ubique, et in qualibet creatura, et deberemus bonum sollicite tueri, et fovere, omnibusque bonum impugnantibus audacter resistere, malum quoque semper, et ubique ex corde detestari, et quantum possimus quocumque consilio impedire propter injuriam Dei et damnum proximi, et multo amplius propter contumeliam creatoris, quam propter periculum hominis : sed, heu, frequenter res vertitur in contrarium. Cum enim laudatur quis, vel diligitur ad gratiam humilitatis, religionis, devotionis, prædicationis, vel alterius gratiæ, et nos ex hoc tristitiam concipimus, vel illius gratiam diminuimus, quid aliud quam quod bonum nobis non placeat demonstramus ? aut cum quis otiosa loquitur detrahit, ridet,

coupable d'autres légèretés ou péchés semblables ; nous rions avec lui, nous nous entretenons avec lui, ou nous voyons avec la joie du cœur de tels maux et nous les écoutons ; que faisons-nous ici autre chose, si ce n'est d'attester que ces maux ne nous déplaisent pas.

Dieu prévoit tout.

Il y a en Dieu une autre manière d'être ou perfection, c'est qu'il prévoit prudemment toutes les choses futures bonnes ou mauvaises, et qu'il connoît toutes les choses avant qu'elles arrivent, il discerne aussi le bien ou le mal qui peut en découler : comme il sut à l'avance la chute de l'ange, il prévit aussi celle de l'homme, il permit que l'homme fût tenté, il connut à l'avance quelle seroit la suite de cette tentation, savoir qu'elle entraîneroit la chute du genre humain ; il prévit aussi le bien qui en résulteroit, savoir l'incarnation de son Fils, et que de cette union avec l'humanité, il en résulteroit pour l'homme une gloire plus grande qu'avant. Nous devrions semblablement prévoir toutes nos paroles, toutes nos actions, tous nos mouvements, toutes nos démarches, quel bien ou quel mal il en résultera pour nous, s'il peut en résulter pour les autres un scandale ou une correction véritable. Nous devrions aussi penser à l'avance aux tentations auxquelles nous serons peut-être exposés par la suite, soit de la part des démons, soit de celle des hommes, qui ne sont nos amis que selon la chair, ou nos amis spirituels, et comment il faudra y résister, comment il faudra les supporter, comment il faudra les éviter, parce que les traits auxquel on s'attend à l'avance blessent moins vivement. Nous devrions aussi prévoir ce qui arrivera au moment de la séparation de l'ame et du corps : quelle est la douleur qui menace le corps pour ce moment, quelle est la crainte de l'ame, combien est éminent le danger. Nous devrions aussi prévoir où il nous faudra demeurer, avec Dieu ou avec

---

et alias levitates, seu peccata committit, et nos conridemus, colloquimur, aut cum delectatione cordis talia mala videmus et audimus, quid aliud facimus, nisi quod mala nobis non displicent, testes sumus.

Deus prævidet omnia.

Alius mos, sive perfectio est in Deo, quod omnia futura bona et mala prudenter prævidet, et antequam omnia fiant cognoscit, et quid boni, et quid mali possit ex eis oriri discernit : sicut casum angeli, et primi hominis præscivit, et tentari permisit, et quid sequi potuit præcognovit, scilicet, generis humani, et quid boni scilicet filii de incarnatione, et ex hoc major ex unione quam ante est hominis glorificatio. Similiter prævidenda nobis essent omnia verba, et opera nostra, nutus, et incessus nostri, et quid boni, quid mali nobis, quid scandali, quid emendationis ex ipsis aliis possit evenire. Item, præcogitandum esset, si tentationes fortassis in futurum insurgerent sive a dæmonibus, sive ab hominibus amicis carnalibus, sive spiritualibus qualiter resistendum, qualiter tolerandum, qualiter evadendum, quia minus feriunt jacula quæ prævidentur. Item, prævidendum quid futurum in separatione corporis et animæ : quantus dolor imminet corpori, quantus timor animæ, quantum periculum. Item, ubi manendum,

le démon, dans le ciel ou dans l'enfer : quelle est la joie de ceux qui demeurent avec Dieu, et quelle est l'infortune de ceux qui sont éloignés de lui ; il seroit utile pour tous d'avoir sans cesse ces pensées présentes à l'esprit : c'est pourquoi Moïse souhaitoit, Deutéronome, chap. XXXII : « Plût à Dieu qu'ils sussent, qu'ils comprissent et qu'ils prévissent à quoi tout aboutira. »

Dieu est patient.

Il y a en Dieu un autre attribut ou perfection, quelles que soient les offenses et les outrages dont la créature se rend coupable envers lui; il ne hait cependant jamais la nature elle-même, mais il l'aime véritablement, il désire son bien avec ardeur, quoiqu'il déteste le mal qui est en elle, il pourvoit à ses besoins temporels en dehors de ses désirs, il pourvoit aussi à ses besoins spirituels si elle les désire : il fait en effet lever son soleil sur les bons et sur les méchants, il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. Nous devrions tendre nous aussi à cette perfection, de manière que, quelque grand que fût le mal que l'homme nous fit, nous ne haïssions pourtant jamais sa nature, mais que nous lui désirassions toute espèce de bien, et que, quel que fût le secours corporel ou spirituel qu'il attendît de nous, nous fussions prêts à le lui accorder immédiatement. Il y a en Dieu une haine parfaite, il nous est aussi permis de haïr, afin que nous n'aimions pas les vices à cause de l'amour que nous avons pour l'homme, et que nous ne détestions pas non plus la nature de l'homme, parce que nous avons ses vices en horreur, mais que nous aimions sa nature tout en détestant ses vices.

De la justice de Dieu.

Il y a en Dieu une autre manière d'être, c'est que, de son côté, jamais personne n'a à souffrir de la méchanceté d'autrui. La chute de

---

cum Deo vel cum diabolo, in cœlo vel in inferno : quanta jucunditas cum Deo manentibus, quanta infelicitas ab ipso recedentibus, utile esset omnibus in mente jugiter hoc versari : ideo Moyses optavit. *Deuter.*, XXXII : « Utinam saperent, et intelligerent, et novissima præviderent.

Deus patiens est.

Alius modus, sive perfectio est in Deo, quantumcumque a creatura sua offenditur, et contemnitur, nunquam tamen ipsam naturam odit, sed vere eam diligit, et bonum ejus ferventer Deus desiderat, licet malum ejus detestetur, et providet ei temporalia absque suo desiderio, et spiritualia si ea concupiscit : facit enim solem suum oriri super bonos et malos, et pluit super justos et injustos. Ad hanc perfectionem similiter tendere deberemus, ut quantumcumque nos homo læderet, nunquam tamen naturam suam odiremus, sed omne bonum ei optaremus, et quantumcumque corporale vel spirituale auxilium a nobis expectaret, subsidium a nobis protinus inveniret. Perfectum enim odium habet Deus, et nobis licitum est, ut non propter hominis dilectionem, vitia diligamus, nec propter detestationem vitiorum naturam hominis detestemur, sed naturam diligamus vitia detestantes.

Justitia Dei.

Alius mos in Deo, quod nunquam ex

Lucifer n'est en effet préjudiciable en rien à saint Michel; la malice de Juda ne diminue nullement non plus l'amour de Pierre: mais, hélas! nous malheureux que nous sommes, nous rejetons sur une communauté tout entière l'excès d'un seul religieux, et même, ce qui est plus, nous l'imputons à l'ordre tout entier, nous condamnons sans exception tous les religieux pour le péché d'un seul, et si un de nos ennemis nous offense, nous poursuivons de toute notre haine sa postérité tout entière, nous poursuivons un grand nombre de pauvres innocents, ses amis, ses familiers sont aussi les victimes de notre haine, selon que nous le permettent nos forces, nous les molestons sans raison, et c'est ce que le Seigneur nous défend dans la loi, lorsqu'il dit: « Le fils ne portera pas le péché de son père, chacun portera le poids de sa propre faute, » dit l'Apôtre, Gal., chap. VI. Hélas! combien de fois arrive-t-il, lorsque quelqu'un est troublé, que Dieu lui-même, quoique ce soit très-injustement, en soit outragé, parce qu'alors il ne veut pas chanter, il ne veut pas étudier, il ne veut pas lire, il ne veut pas prier.

Droiture de Dieu.

Il y a en Dieu une autre manière d'être qui fait qu'il ne se relâche jamais de la justice pour la miséricorde, ni de la miséricorde pour la justice. Il ne juge ni ne condamne en effet jamais personne sans miséricorde, non plus qu'il n'a pitié de personne sans justice. Mais nous malheureux que nous sommes, lorsque nous nous efforçons d'observer la justice, la miséricorde disparoît, et lorsque nous faisons miséricorde à quelqu'un, la justice s'éclipse complètement, bien que l'Écriture nous recommande de pratiquer l'une et l'autre en même temps. On lit au livre des Proverbes, chap. III: « Que la miséricorde et la

---

parte ipsius unus de alterius malitia recipit detrimentum. Nihil enim nocet sancto Michaeli casus Luciferi, nec Judæ malitia beato Petro charitatem diminuit: sed, heu, nos miseri unius religiosæ personæ excessum in totum claustrum refundimus, immo in totum ordinem: sed et omnes religiosos pro peccato unius penitus condemnamus, et si ab uno inimico nostro lædimur, totam progeniem et multos pauperes innocentes persequimur et amicos et familiares ipsius quantum possumus, indebite molestamus, quod Dominus in lege prohibuit dicens: « Non portabit filius iniquitatem patris, sed unusquisque onus suum portabit, » dicit Apost. *Gal.*, VI, Deus: Heu, quoties contigit cum aliquis turbatus est, quod etiam ipse Deus, licet immerito, de hoc frequenter recipit detrimentum, ex eo quod tunc non vult cantare, vel studere, nec legere, nec orare.

Rectitudo Dei.

Alius mos est in Deo, quod nunquam propter misericordiam justitiam deserit, nec propter justitiam misericordiam derelinquit. Nunquam enim aliquem judicat, vel condemnat sine misericordia, nec alicujus miseretur sine justitia: sed nos miseri cum justitiam servare contendimus, misericordia extinguitur, et cum alicui misericordiam exhibemus, justitia penitus sepelitur, licet scriptura utrumque simul commendet, *Prov.*, III: « Misericordia et

vérité ne vous abandonnent jamais : » et Psaume, C : « La miséricorde et le jugement, etc... »

Patience de Dieu.

Il y a en Dieu une autre manière d'être qui fait que, lorsque tous les saints et toutes les créatures parfois demandent à Dieu vengeance contre le pécheur, comme il est écrit dans l'Apocalypse, ch. VI, que tous crioient : « Jusqu'à quand, Seigneur, vous qui êtes juste et vrai, différerez-vous de juger et de tirer vengeance de notre sang, sur ceux qui sont sur la terre ? » Dieu cependant attend avec patience et miséricorde le pécheur jusqu'à la mort, pour en avoir pitié s'il vient à se convertir de la voie mauvaise où il marche, parce que le Seigneur, qui est miséricordieux, ne se réjouit pas de la perte des vivants : mais nous, dans notre impatience, nous proposons d'ensevelir le pécheur dans l'abîme creusé sous ses pieds; avant qu'il ne l'ait achevé, nous le maudissons, nous crions vengeance, nous blâmons Dieu de supporter si longtemps la mechanceté des pécheurs; ne tenant pas compte des biens immenses qui résulteront, d'après une sage disposition de Dieu, de la méchanceté des impies, parce que Dieu en est aussi plus digne de louanges, et qu'il y a autant de miséricorde à supporter le méchant dans sa malice, qu'à préserver le monde du péché, ou à l'arracher à ce même péché. Car ceci fait connoître et estimer la miséricorde de Dieu. Il ne faut pas en effet une grande puissance pour précipiter le méchant dans l'abîme de l'enfer ; mais Dieu, en l'épargnant, en ayant pitié de lui, manifeste surtout sa miséricorde.

Libéralité de Dieu.

Il y a en Dieu une autre manière d'être ou perfection; c'est qu'il communique aux créatures tout ce qu'il peut leur communiquer et

---

veritas, non te deserant, etc. » Et *Psal.* C: « Misericordiam, et judicium, etc. »

Patientia Dei.

Alius mos est in Deo, cum omnes sancti, et omnes creaturæ aliquando clament vindictam Dei contra peccatorem, sicut in *Apoc.*, VI, legitur, quod omnes clamabant: Usquequo, Domine verus et sanctus, non judicas, et vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra : » Deus tamen patienter et misericorditer expectat peccatorem usque ad mortem, ut misereatur sui, si converti velit a via sua mala, quia non delectatur misericors Deus in perditione vivorum : sed nos impatienter in momento antequam ad plenum fodiatur peccatori fovea male dicentes, et vindictam clamantes, eum proponimus sepelire, improperantes Deo, quare tam diu sustineat peccatorum malitiam, contra bonos non considerantes quanta bona sapiens Deus ordinavit de malitia impiorum, quia tantum laudandus est Deus, et tantæ misericordiæ est sustinere malum in malitia, ac si mundum conservaret a peccato; vel eriperet a peccatis. Hoc enim commendat omnipotentiam suam. Non enim est magnæ potentiæ iniquum in foveam inferni demergere, sed misericordiam suam parcendo maxime et miserando manifestare.

Liberalitas Dei.

Alius est mos Dei, sive perfectio, quod

tout ce qu'elles peuvent recevoir ; il le leur communique à tous les instants lorsqu'il voit qu'elles sont aptes à le recevoir, bien qu'il voie que ce qu'il leur donne ne produit rien en elles : il a uni la nature humaine à son Fils dans une seule personne, ce qui est une chose immense ; il a créé l'ame capable de la trinité, sans compter les autres dons spirituels qu'il lui a faits en la reconfortant par la chair et le sang de son Fils bien-aimé. Il leur a aussi communiqué tout ce qu'il pouvoit leur communiquer. C'est là le propre de la bonté divine ; car ce qui lui est naturel, Dieu l'a communiqué aux créatures par la grace, il a communiqué aux anges la béatitude, sans qu'ils aient jamais souffert le malheur ; il a communiqué le pouvoir au chœur des Apôtres, afin que tout ce qu'ils délient ou qu'ils lient sur la terre, soit lié et délié dans le ciel ; il a communiqué aux prophètes la sagesse de connoître à l'avance tout ce qu'il a résolu de faire plus tard ; il a communiqué au chœur des martyrs le courage contre l'adversité ; il a communiqué au chœur des confesseurs la constance au milieu de la prospérité comme de l'adversité ; au chœur des vierges la continence au milieu des voluptés de la chair ; il a aussi communiqué spirituellement à certaines personnes les dons de la nature ; il a communiqué à Abraham le don des largesses, à Moïse la mansuétude, lui qui fut le plus doux des hommes, à Joseph la prévoyance sur l'Egypte, à Samson le courage, à Hélie le zèle de la justice, à Job et à Tobie la patience, à Elysée le don de ressusciter les morts, à Daniel la discrétion du jugement, à Samuel la fidélité, à David la miséricorde contre ses persécuteurs, à Salomon la prudence, à Jean-Baptiste l'amour de la sainteté et de la vérité, à la bienheureuse Vierge l'humilité, à Pierre la charité, à Jean l'Evangéliste la chasteté, au bienheureux Paul le zèle des ames et la connoissance des secrets du ciel ; chacun de ceux-ci l'emportoit sur les autres en ces

---

creaturis communicat quicquid communicabile et ab eis receptibile est, etiam singulis momentis communicat, cum habilitatem invenit, licet videat in eis non proficere : humanam naturam univit cum filio suo in una persona, quod maximum est, et animam creavit capacem Trinitatis præter alia dona spiritualia, reficiens eam carne et sanguine dilecti Filii sui. Item, nihil in communicatum reliquit : hoc est proprium divinæ bonitatis, nam quod sibi naturale est, communicavit Deus per gratiam creaturis, angelis communicavit beatitudinem, nunquam expertis miseriam : choro apostolorum potestatem, ut quicquid solvant, vel ligent in terra, solutum et ligatum sit in cœlo : choro prophetarum sapientiam prænoscendi futura omnia quæcumque facere disposuit : choro martyrum fortitudinem contra adversa : choro confessorum inter prospera et adversa constantiam : choro virginum continentiam inter carnis illecebras. Item, quibusdam spiritualiter communicavit aliquod, quod habet ex natura, ut Abrahæ largitatem, Moysi mansuetudinem, qui mitissimus hominum fuit, Joseph providentiam super Ægyptum, Samsoni fortitudinem, Heliæ zelum justitiæ, patientiam Job, et Tobiæ, Elisæo mortuorum suscitationem, Danieli judicii discretionem, Samueli fidelitatem, David contra persequentes misericordiam, Salomoni prudentiam, Joanni Baptistas sanctitatis et veritatis amorem, Beatæ Virgini humilitatem, Petro charitatem, Joanni evangelistæ castitatem, beato Paulo zelum animarum et cognitionem supernorum, singuli in istis aliis excellebant, licet

divers points, bien que les autres les eussent aussi reçus : nous aussi nous devons nous communiquer mutuellement les uns les autres ; nous ne devons pas seulement voir de nos yeux pour les autres, nos oreilles doivent aussi entendre la confession des autres, notre bouche doit s'ouvrir pour prêcher et donner des conseils, nos pieds doivent marcher, notre cœur doit méditer dans l'intérêt du salut d'autrui. Nous devons aussi communiquer au prochain tout ce que nous avons de bien, soit spirituel, soit temporel, tout ce que nous pouvons faire extérieurement par nos œuvres, intérieurement par nos désirs : tout ce que nous sommes et dans le corps et dans l'ame, nous devons le communiquer à chacun de ceux qui sont dans le purgatoire ou qui vivent maintenant et qui plus tard ne seront plus, pour qu'ils vivent maintenant et à l'avenir selon la volonté de Dieu.

Facilité de Dieu à se laisser apaiser.

Il y a en Dieu une autre manière d'être, d'après laquelle il est prêt à pardonner immédiatement les injures les plus nombreuses et les plus graves qu'on puisse lui faire, lorsque quelqu'un se propose fermement de ne plus les commettre et de s'en corriger véritablement : bien plus, il les oublie pour un seul gémissement d'un cœur contrit, comme le dit l'Ecriture ; par la suite il ne condamne pas ces mêmes choses pour en tirer vengeance, si celui qui les a commises demeure dans cet état ; il ne le blâme pas pour le couvrir de confusion, il ne l'en aime pas moins en les lui imputant, et il ne lui retire pas sa familiarité en lui aliénant son amour. Mais pour nous, malheureux que nous sommes, lorsque nous devrions marcher sur les traces de Dieu, c'est à peine si nous voulons pardonner à celui qui nous en supplie, c'est à peine si nous voulons remettre de cœur l'injure qui nous a été faite une fois, lorsque celui qui nous a offensé satisfait selon que ses

---

omnes eamdem habuissent, sic nos invicem communicare debemus, non solum oculos videre pro aliis, aures ad audiendum confessiones, os ad prædicandum, ad dandum consilia, pedes ad ambulandum, cor ad meditandum pro aliorum salute : verum etiam quicquid habemus in spiritualibus sive in temporalibus, quicquid possumus exterius per opera, intus per desideria, et quicquid sumus in corpore, et in anima singulis in purgatorio, et qui nunc vivunt, et postmodum non erunt, ut secundum voluntatem Dei vivant in præsenti et in futuro.

Placabilitas Dei.

Alius est mos Dei, quod graves et multas injurias suas statim paratus est remittere, cum quis firmiter cessare, et veraciter emendare proponit, immo propter unicum gemitum cordis contriti obliviscitur, sicut dicit Scriptura, quod postea nunquam damnat ulciscendo, si sic permanserit, nec improperat confundendo, nec minus diligit imputando, nec alienatur eidem familiaritatem subtrahendo. Nos vero miseri cum vestigia Dei sequi merito deberemus, vix etiam unquam petenti veniam, ut pro posse satisfacienti volumus ex corde modicam injuriam semel nobis illatam dimit-

forces le lui permettent, si même nous lui pardonnons, c'est à peine si nous pouvons oublier ce qu'il nous a fait, parce que nous nous réjouissons des embraras où il peut se trouver, et si l'adversité le frappe, nous ne l'en plaignons nullement, ou nous l'aimons moins qu'auparavant : si nous ne lui reprochons pas l'injure qu'il nous a faite, ou si nous ne nous en plaignons pas, il y a du moins deux choses de certaines ; c'est que nous lui retirons notre intimité, nos conseils, ou nous lui refusons au moment de la détresse notre appui ; nous devrions, quand même il ne nous demanderoit pas pardon, quand même il ne nous prouveroit pas qu'il se corrige, lui épargner, à l'exemple de Jésus-Christ, qui pria pour ceux qui le crucifioient, bien qu'ils ne demandassent pas pardon, et qu'ils se moquassent de lui, puisqu'il n'y a rien qui nous rende semblable à Dieu, ainsi que le dit saint Chrysostôme, comme de se montrer facile à pardonner aux méchants et à ceux qui nous offensent, et comme c'est le comble de la perfection que d'aimer ses ennemis et de prier pour eux comme le fit Notre-Seigneur Jésus-Christ, ainsi que le rapporte le Commentaire de saint Matthieu.

Miséricorde de Dieu où il se suffit.

Il est en Dieu une autre manière d'être, d'après laquelle il n'exige de personne rien au-dessus de ses forces pour ce qui est des jeûnes, des prières, des veilles, de l'aumône, des corrections corporelles, de la discipline régulière et autre chose de ce genre : quand même l'homme auroit manqué dans les œuvres les plus importantes, pour effacer les péchés il suffit à Dieu des plus petites choses, c'est-à-dire il lui suffit des larmes qui procèdent du cœur, comme il est écrit d'Ezéchias, dont le Seigneur considéra les larmes et lui accorda encore quinze années de vie en révoquant la sentence de mort qu'il avoit portée contre lui par la bouche du Prophète. Il exauça aussi miséri-

---

tere, aut si dimittimus, vix unquam tamen obliviscimur, quoniam de suo incommodo gaudemus : et si contingit adversitas, minime dolemus, aut minus quam ante diligimus : aut si non improperamus illatam injuriam, vel non conquærimur quæ duo rata sunt, familiaritatem tamen nostram sibi subtrahimus, et consilium, aut auxilium necessitatis tempore denegamur, cum etiam veniam non petenti, nec emendam exhibenti, merito parceremus exemplo Jesu Christi, qui pro crucifixoribus suis veniam non petentibus, sed irridentibus exoravit, cum nihil faciat Deo sic similem, sicut dicit Chrysostomus, quemadmodum malignis et lædentibus esse placabilem, et cum sit cumulus perfectionis inimicos diligere et pro ipsis orare, sicut Dominus Jesus fecit, sicut dicit Glossa super *Matthæum*.

Misericordia, vel sufficientia Dei.

Alius est mos in Deo, quod a nemine quicquam exigit supra posse in jejuniis, orationibus, vigiliis, et eleemosynis, castigationibus, corporalibus, disciplina regulari, et similibus, et si deficit in magnis operibus, ad diluenda peccata, sufficit Deo in minimis, scilicet in lacrymis ex corde procedentibus, ut de Ezechia legitur, cujus lacrymas respexit Dominus, et XV annos sibi adjecit, mutans sententiam mortisquam protulerat per prophetam. Similiter lacry-

cordieusement les larmes de saint Pierre pour le péché énorme qu'il avoit commis, lorsqu'il pleura amèrement au chant du coq, pour le péché qu'il avoit commis en reniant son maître. Mais si quelqu'un ne pouvoit pas verser des larmes, il suffit à Dieu qu'il vienne à lui le cœur contrit, comme il est écrit du bon larron, que lorsqu'il disoit au Seigneur : « Souvenez-vous de moi ; etc... » celui-ci lui répondit : « Vous serez aujourd'hui avec moi. » Mais si quelqu'un perdoit l'usage de la langue, Dieu recevroit le gémissement de son cœur, s'il étoit parfait, ainsi qu'il est écrit. « Quelle que soit l'heure à laquelle le pécheur gémisse, je ne me souviendrai plus de toutes ses iniquités. » Mais si l'infirmité lui avoit ravi l'usage de tous ses membres au point qu'il ne pût ni les remuer, ni gémir, il suffiroit encore à Dieu, dans sa foiblesse, d'une bonne et sincère volonté pour toutes les offenses que l'homme auroit commises envers lui. Nous pareillement nous ne devons rien exiger de qui que ce soit, soit séculier soit religieux, au delà de ce que nous venons de dire, quelqu'étroit que soit le vœu qui l'oblige, s'il a fait fidèlement ce qu'il pouvoit faire.

Composition de Dieu.

Il y a en Dieu une autre manière d'être, d'après laquelle il n'impute à personne les défauts naturels du corps, tel que la cécité, la surdité, la difformité des membres, les défauts naturels de l'ame quels qu'ils soient, comme la stupidité, le manque d'intelligence, d'esprit, de mémoire, de raison, ou la crainte naturelle ; Dieu ne rejette personne pour ces défauts ni ne les méprise ; quant aux défauts spirituels que quelqu'un pourroit facilement surmonter avec le secours de Dieu, il les lui impute comme des fautes graves, tel que la grandeur de certains dons, le désir des choses superflues, l'affliction que cause

---

mas beati Petri pro peccato gravissimo misericorditer exaudivit, cum ex audito gallo flevit amare, pro peccato negationis. Si vero lacrymas quis habere non posset, sufficit Deo in verbo ex corde contrito venienti, sicut legitur de latrone, qui cum diceret Domino : « Memento mei, » etc., respondit : « Hodie mecum eris, » etc. Si vero usum linguæ amitteret, gemitum cordis contriti pro pleno Deus reciperet, sicut dictum est : « Quacumque hora peccator ingemuerit, omnium iniquitatum ejus non recordabor : » sed si infirmitas omnium membrorum usum abstulisset, quod nec membrum movere posset nec gemere, debilitate adhuc sufficeret Deo in bona et sincera hominis voluntate pro offensa gravissima. Item, et nos a nullo amplius desiderare quicquam debemus sive seculari, sive religioso, quantumcumque sit astrictus voto, si fideliter fecerit pro suo posse.

Compositio Dei.

Alius mos est Dei, quod nulli imputat defectus corporis naturales, sicut est cæcitas, surditas, membrorum deformitas, qualiscumque vel defectus naturales in anima, sicut est stoliditas, defectus intelligentiæ, ingenii, memoriæ, rationis, aut timor naturalis, propter hujusmodi defectus Deus neminem abjicit, aut contemnit, sed defectus spirituales, quos auxilio Dei ex facili quilibet posset evincere, graviter imputat, scilicet magnitudinem quorumlibet donorum, appetitum superfluorum, tristitiam de profectu bo-

le progrès des bons, la joie que l'on éprouve de la peine des justes, la perversion ou la détestation des bonnes œuvres, la dénigration de la réputation intègre des autres, ou la diminution de cette même réputation, tenir fermement à son amour privé, ne renoncer sous aucun prétexte à son sentiment particulier, s'appliquer fréquemment à plaire aux hommes, haïr la correction, aimer l'adulation, chercher des consolations étrangères, favoriser les affections charnelles, et autres choses de ce genre. Nous aussi nous ne devons repousser personne, sous prétexte qu'il n'est pas sain de corps, que ses membres ne sont pas entiers, que son corps est foible, qu'il manque de la beauté des formes corporelles, que sa voix n'est pas éloquente, qu'il n'est pas habile à parler ou à lire : ce sont là des choses que personne ne tient de lui-même ; il faut en rendre graces à Dieu, pour ceux à qui il les a accordés, se résigner à la patience pour ceux qui ne les possèdent pas et suppléer autant que nous le pouvons au défaut de ces mêmes qualités.

Largesse de Dieu.

Il y a en Dieu une autre manière d'être, d'après laquelle il accorde la grace à chacun, suivant qu'il est capable de la recevoir, ainsi qu'il est écrit dans l'Evangile : Qu'il donna à l'un cinq talents, à l'autre deux, à l'autre un seul, il donna à chacun selon sa propre vertu. C'est ce qui fait que plus le cœur de l'homme est dilaté par la charité de Dieu et du prochain, plus aussi par ses bonnes méditations, par ses prières ferventes, par ses justes désirs, par les œuvres de l'humilité, de la surérogation, il devient apte à recevoir la grace, plus aussi le Dieu tout-puissant la lui accorde avec abondance ; et plus il apporte de soins à conserver la grace qui lui a été conférée, et selon que chacun s'en sert pour la louange de Dieu, l'utilité de tous, plus aussi

---

norum, gaudium de afflictione justorum, bonorum operum perversionem, seu detestationem, bonæ famæ aliorum denigrationem, vel diminutionem, privatum amorem firmiter tenere, singularem sensum nullatenus relinquere, ad placentiam hominum frequenter studere, odire correctionem, amare adulationem, quærere extraneas consolationes, fovere carnales affectiones, et similia. Ita et nos neminem debemus despicere, si non est in eo sanitas, membrorum integritas, corporis fortitudo, formæ pulchritudo, eloquentia vocis, habilitas ad causandum et legendum, quæ nullus per se habere potest, sed pro habentibus Deo gratias agere, pro non habentibus patientiam habere, et quantum possumus, defectus eorum supplere.

Largitas Dei.

Alius mos est in Deo, quod unicuique gratiam præstat secundum suam capacitatem, sicut legitur in evangelio. Quod uni dedit quinque talenta, alii duo, alii unum, unicuique, secundum propriam virtutem. Unde quanto magis cor hominis per charitatem Dei et proximi dilatatur, et quanto amplius per bonas meditationes, per ferventes orationes, per justa desideria, per opera humilitatis et supererogationis habilitatur, tanto majorem gratiam Deus omnipotens elargitur, et quanto diligentius collata gratia conservatur, et ea quisque utitur ad laudem Dei et universitatis utilitatem, tanto ad uberiorem gratiam præparatur in præsenti, et gloriam in futuro

il se prépare à la recevoir d'une manière abondante dans cette vie, et pour la vie future une gloire plus grande. Il nous faut donc dilater notre cœur et le préparer par des désirs fréquents, afin que Dieu qui est riche pour tous ceux qui l'invoquent, puisse répandre sa grace sur nous avec l'abondance de sa magnificence. Celui aussi à qui il arrive de dispenser les biens spirituels par la prédication et les conseils, doit observer avec le plus grand soin de ne pas dispenser les choses saintes aux chiens, ni de jetter les perles précieuses aux pourceaux; mais le jour du jour fera paroître la parole, et la nuit de la nuit manifestera la science; c'est là donner les choses plus parfaites à ceux qui sont parfaits, les choses moins parfaites à ceux qui sont moins parfaits, comme le fait un dispensateur prudent, ainsi que le dit l'Apôtre, I Cor., ch. II: « Que parmi ceux qui sont parfaits il parle le langage de la sagesse; mais que parmi ceux qui sont ignorants il ne dise que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. » Quant aux biens temporels, qu'il ne les accorde à chacun de ceux qui en ont besoin, que selon qu'il en est capable, c'est-à-dire, simplement selon ses besoins, et qu'il ne lui en donne pas davantage.

Discrétion deDieu.

Il y a en Dieu une autre manière d'être, d'après laquelle « il exige plus de celui a qui il a confié davantage, » ainsi qu'il est écrit dans l'Evangile selon saint Luc, ch. XII. Car celui à qui il accorde des biens temporels plus abondants, il exige aussi de lui qu'il fasse de plus abondantes aumônes aux pauvres; et de celui auquel il accorde une santé plus forte et une plus grande vigueur corporelle, il exige de lui l'exercice plus fréquent des jeûnes, des veilles, de la prière, des pèlerinages et des bonnes œuvres. Il exige aussi de celui à qui il a pardonné des péchés et plus graves et plus nombreux, ou qu'il en

---

Dilatandum est igitur cor nostrum et frequenti desiderio præparandum, ut Deus dives in omnes qui invocant illum secundum suam magnificentiam abundanter super nos possit effundere gratiam suam. Quemcumque etiam contingit dispensare bona spiritualia in prædicatione, et in consiliis, advertat diligentissime, ne sanctum det canibus, et margaritas projiciat ante porcos, sed dies diei eructet verbum, et nox nocti indicet scientiam, hoc est perfectis perfectoria, imperfectis minus perfecta, tanquam prudens dispensator provideat, sicut Apost. I *Cor.*, II: « Sapientiam loquatur inter perfectos; sed simplicibus nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum. » Temporalia vero unicuique indigenti secundum capacitatem, id est secundum puram necessitatem, et non amplius subministret.

Discretio Dei.

Alius mos est Dei, quod: « ab eo plus exigit, cui plus committit, » sicut dicitur in Evangelio, *Luc.* XII. Cui enim abundanti providet in temporalibus, ab eo exigit ut abundanter procuret eleemosynas pauperibus, et cui majorem confert sanitatem et corporalem fortitudinem ab eo jejuniorum, vigiliarum, orationum, peregrinationum, et bonorum operum magis expedit exercitium. Item, cui plurima et gravia peccata dimittit, seu a peccatis custodit, majorem dilectionem, et digniores pœni-

a préservé, un plus grand amour et de plus dignes fruits de pénitence. Il exige aussi et avec raison de celui auquel il accorde des dons gratuits plus excellents, tels que les vertus, des dons naturels plus parfaits, tels que l'esprit, l'intellect, la mémoire, le libre arbitre, la volonté et l'intégrité des membres; des dons spirituels et plus nombreux et plus parfaits, tels que la dévotion, la sécurité de conscience; des confidences plus fréquentes, la joie spirituelle, la maturité des entretiens, la fidélité à la perfection, la diligence à faire des bonnes œuvres, la pureté d'intention, le zèle des ames, la ferveur de la prière, Dieu, dis-je, exige de plus fréquentes actions de graces de ceux à qui il accorde plus fréquemment ces dons. De même celui auquel le Dieu bon donne une plus ample connoissance de sa bonté, de son éternité, de son immensité, de sa toute-puissance, de ses largesses, de sa charité, de sa sagesse, de sa miséricorde, de sa justice, de sa vérité, de sa fidélité, de sa patience, de son humilité, de sa douceur et de sa noblesse; il exige de lui des louanges plus abondantes, plus fréquentes et plus ferventes. Celui pareillement à qui il donne des lumières plus grandes pour chercher et connoître la perfection plus parfaite, afin de la mettre en pratique et de progresser de plus en plus dans cette perfection qu'il connoît, il lui demande néanmoins nécessairement davantage, afin qu'il porte lui-même au tant qu'il le pourra tous ceux auxquels il reconnoît les capacités nécessaires à acquérir la connoissance de cette perfection et à l'imiter dans sa pratique, il veut qu'il les y porte par ses paroles, ses exemples, ses prières et ses désirs. Nous devons donc pourvoir à ce que chacun de ces dons qui nous ont été confiés, nous les rendions au Seigneur avec usure, de peur que dans le compte que nous aurons à rendre à Dieu des dons qu'il nous avoit conférés, il n'ordonne de nous les enlever, et qu'il n'ordonne de nous précipiter misérablement

---

tentiæ fructus ab eo requirit. Item, cui excellentioria dona gratuita, scilicet virtutes, et meliora naturalia, scilicet ingenium intellectus, memoria, voluntas, arbitrii libertas, et membrorum integritas, et spiritualia plura et digniora; scilicet devotio, securitas conscientiæ, frequentior confidentia, spirituale gaudium, maturitas sermonis, ad perfectionem fidelitas, diligentia ad bona opera, pura intentio, zelus animarum, fervor orationis, a Deo frequentius conceduntur, ab eo frequentiores gratiarum actiones merito exquiruntur. Item, quem plus benignus Deus ad cognitionem bonitatis, æternitatis, immensitatis, omnipotentiæ, largitatis, charitatis, sapientiæ, misericordiæ, justitiæ, veritatis, fidelitatis, patientiæ, humilitatis, suavitatis et nobilitatis suæ plenius et frequentius admittit, ab ipso abundatiorem laudem, et frequentiorem, et ferventiorem requirit. Item, quem ad quærendam et cognoscendam majorem perfectionem illuminat, ut eam opere compleat, et in cognitam magis et magis proficiat, ab ipso magis expostulat nihilominus necesse est, ut ipse ad eamdem cognoscendam et imitandam verbis, et exemplis, orationibus et desideriis, quoscumque habiles cognoscit quantum potest inducat. Providendum igitur nobis est, ut singula prædicta dona nobis commissa cum usura Domino referamus, ne in ratione reddenda quod nobis commiserat, auferri jubeat, cum et servo pigro recon-

dans les ténèbres extérieures avec le serviteur paresseux qui enfouit dans la terre le talent qu'il avoit reçu du Seigneur.

Juste jugement de Dieu.

Il y a en Dieu une autre manière d'être, qui fait qu'il ne juge pas les actions des hommes d'après leur apparence extérieure, mais qu'il les discerne toutes dans son immense et ineffable sagesse, d'apres les intentions intérieures des cœurs, et que par conséquent il punit sévèrement, ou il récompense largement les œuvres selon l'intention. Il ne convient pas pareillement de juger les actions des hommes d'après ce que voient les yeux ou ce qu'entendent les oreilles, mais soit que les hommes nous montrent un visage bienveillant ou un visage sérieux, soit qu'ils nous parlent avec douceur ou avec rudesse, soit qu'ils nous donnent de petits présents, soit qu'ils ne nous en donnent pas, en toutes choses nous devons nous appliquer à connoître non-seulement ce qu'ils font, mais aussi l'intention d'après laquelle ils agissent, et nous devons nous gouverner d'après cette même intention. Mais il vaut mieux pour nous supporter, de la part de nos véritables amis qui agissent dans l'intention de nous corriger, des paroles sévères, que les paroles doucereuses et flatteuses de ceux qui ne nous aiment pas véritablement, ou qui ne se proposent aucun fruit de ces mêmes paroles, mais dont le but unique est de nous plaire : « Car mieux vaut, dit Salomon, les blessures de ceux qui nous aiment véritablement, que les baisers cauteleux de celui qui nous hait. »

Vérité de Dieu.

Il y a en Dieu une autre manière d'être ou perfection, c'est qu'il est véridique en ses promesses. Il est plus facile en effet, et c'est lui-

---

dente Domini talentum in sudario, in tenebras nos miserabiliter mitti jubeat exteriores.

Justum judicium Dei.

Alius est mos Dei, quod facta hominum non judicat sicut apparent exterius, sed secundum intentiones cordium interius omnia discernit in sua immensa et ineffabili sapientia, ideoque opera secundum intentionem punit graviter, vel remunerat excellenter. Similiter, secundum visionem oculorum, aut secundum auditum aurium judicare non convenit opera hominum, sed sive benignum vultum, sive seriosum nobis ostendant, sive blande, sive aspere nobis loquantur, sive dent munuscula, sive non dent in omnibus quantum possumus; non tantum quod fiat, sed etiam qua intentione fiat studeamus advertere, et secundum talem intentionem regere nos debemus. Potius autem sustinenda sunt ab amicis veris, qui bona intentione emendandi gratia, dura verba loquuntur quam blanda verba et dulcia ab eis qui non vere diligunt, nec aliquem fructum intendunt, sed tantum placere contendunt, quia : « meliora sunt vulnera diligentis, » dicit Salomon, « quam fraudulenta oscula odientis. »

Veritas Dei.

Alius mos est in Deo, sive perfectio, quod verax est in promissis. Facilius est enim

même qui nous l'atteste, que le ciel et la terre passent qu'à une seule de ses paroles d'être falsifiées ou changées : car le Seigneur Jésus ne prend pas les paroles en vain comme nous le faisons, mais chacune des paroles qu'il proféroit dans le temps, il les avoit proférées dans sa sagesse dès l'éternité. Mais comme il a vérifié les paroles obscures des prophètes qui prédisoient de lui-même, savoir son incarnation, sa naissance, sa passion, sa résurrection, son ascension, la mission du Saint-Esprit; il accomplira de même la résurrection générale qu'il a promise, le jugement futur, il accomplira ce qu'il a promis aux pauvres, lorsque pour juger les douze tribus d'Israël, il les élèvera pour le jugement sur douze trônes: il tiendra aussi la promesse qu'il a faite à ceux qui pleurent; lorsqu'il les consolera personnellement comme une mère ses enfants; il tiendra la promesse qu'il a faite aux humbles et aux orgueilleux, lorsqu'il les exaltera selon qu'ils auront été abaissés et humiliés, et qu'il humiliera les orgueilleux autant qu'ils se seront glorifiés; il tiendra la promesse faite aux oppresseurs, lorsque, d'après le commandement de Dieu, il foulera aux pieds le cou de ceux qui oppriment. Car Dieu est fidèle dans toutes ses promesses et tout ce qu'il a promis il peut le faire : à nous aussi il nous convient d'être véridiques, de manière à ce que nous gardions fidèlement la promesse à laquelle nos parrains s'engagèrent à notre baptême; promesse qui consiste à tenir toute la foi catholique, à renoncer au démon et à ses pompes, et à garder les dix commandements. Nous devons de plus être fidèles aux promesses que nous avons faites ensuite spontanément, telles que l'obéissance, la continence, l'abstinence, la religion et autres choses du même genre; nous devons aussi être véridiques à l'égard du prochain, de manière que nous disions : ceci est, ceci n'est pas; c'est-à-dire tout ce que nous disons nous le pensions de cœur; de façon que si nous promettons

---

ipso teste, cœlum et terram transire, quam unicum verbum suum falsificari, vel mutari : non enim accepit Dominus Jesus verba in vento, sicut nos facimus, sed singula verba quæ loquebatur in tempore, dicta sunt ab æterno in sua sapientia. Sicut autem verificavit verba prophetarum ardua de ipso prædicentium, scilicet incarnationem, nativitatem, passionem, resurrectionem, ascensionem, Spiritus sancti missionem : ita complebit resurrectionem generalem promissam, et judicium futurum, et solvet promissum pauperum, cum eos ad judicandum duodecim tribus Israel in judicio super sedes duodecim sublimabit : et promissum lugentium, cum ipso sicut mater filios personaliter consolabitur : et promissum humilium, et superborum, cum eos secundum quod humilitati et despecti sunt, exaltabit, et superbos quantum se glorificaverunt humiliabit, et promissam oppressorum, cum de mandato Dei colla opprimentium conculcabit. Nam fidelis Deus in omnibus verbis suis, et quæcumque promisit, potens est facere : sic et nos veraces esse decet, ut promissum quo nos in baptismo patrini nostri obligaverunt, fideliter servaremus, scilicet tenere totam fidem catholicam, et renuntiare diabolo et pompis ejus, implere decem præcepta. Insuper quæ postea sponte promisimus, sive obedientiam, sive continentiam, sive abstinentiam, sive religionem et similia. Item veraces esse debemus ad proximum, ut sit sermo noster, est, non est, id est omne quod loquimur corde in-

quelque chose à quelqu'un, ou que si nous avons quelque obligation envers quelqu'un, qu'il soit mort ou qu'il soit vivant, nous ne tardions pas à nous en libérer, parce que Dieu recherchera la vérité et qu'il châtiera sévèrement ceux qui méprisent la vérité. Mais hélas! est-elle odieuse la vérité, elle qui est si excellente, elle qui procure le salut de tous : « Mais celui qui hait la vérité hait Jésus-Christ. » Bien plus ils trahissent la vérité ceux qui agissent de la sorte. Ce qui fait dire à saint Jean Chrysostôme : Il n'est pas le seul à trahir la vérité celui qui dit publiquement le mensonge pour la vérité ; mais il la trahit encore celui qui ne la dit pas librement, car il faut la dire sans hésiter; il trahit aussi la vérité celui qui ne la défend pas librement, parce qu'il faut librement la défendre.

Dieu ne fait acception de personnes.

Il y a en Dieu une autre manière d'être, qui fait, « qu'il ne fait acception de personnes, » comme il est dit au livre des Actes, chap. X. Sous, l'ancienne loi en effet, ce ne fut pas des hommes puissants et nobles, mais bien des hommes ignorés qu'il établit juges de son peuple; tels que Moïse, Josué et Gédéon, et autres hommes semblables : plus tard ce ne furent pas des hommes puissants, des hommes de haute extraction qu'il choisit pour en faire des rois; ce furent deux hommes de basse extraction, Saül, fils de Cis, et David, le moindre d'entre ses frères, que de berger il éleva à la dignité royale. Dans la primitive Eglise, ce ne furent pas des hommes lettrés, des hommes d'illustre naissance, mais bien de pauvres pêcheurs qu'il établit princes sur toute la terre, en leur confiant le gouvernement de l'Eglise, il choisit, comme le dit l'Apôtre, I Cor., chap. I, « Ce qui aux yeux du monde paroît insensé, » savoir des hommes illettrés « pour confondre

---

tendamus, ut si quicquam alicui promisimus, aut si alicui mortuo aut vivo in aliquo obligati sumus, solvere non tardemus, quia veritatem requiret Deus, et retribuet abundanter veritatem contemnentibus. Heu heu quam odiosa est veritas quæ optima est, per quam est omnis salus : « qui autem odit veritatem, odit Christum, » immo etiam sunt veritatis proditores : unde Joannes Chrysostomus : Non solum ille proditor est veritatis, qui palam pro veritate mendacium loquitur, sed etiam ille qui veritatem libere non pronuntiat, quam libere pronuntiari oportet : aut non libere veritatem defendit, quam libere defendi convenit proditor veritatis.

Deus non est personarum acceptor.

Alius mos est in Deo, quod « non est personarum acceptor, » sicut dicitur *Act.*, X. Neque enim in veteri lege potentes, et nobiles, sed humiles constituit judices super populum suum, sicut Moysen, et Josue, Gedeon, et similes : neque postea elegit ad regnum potentes et nobiles, sed de humili stirpe gemini Saul filium Cis, et David minimum inter fratres de pascuis ovium in regem sublimavit. In primitiva etiam Ecclesia non potentes sapientes et nobiles, sed piscatores ignobiles constituit principes super omnem terram, ipsis regimen Ecclesiæ comittendo, « et quæ stulta sunt mundo, elegit, » scilicet idiotas : « ut confundat sapientes, » sicut di-

les sages. » Aujourd'hui non plus il ne confère la grace gratuite à personne à cause de sa puissance, de sa noblesse, de son courage ou de sa beauté corporelle, mais, comme le dit saint Pierre, Act., chap. X, « Celui-là lui est agréable dans quelque nation que ce soit qui craint Dieu et qui fait les œuvres de la justice. » Dieu n'appelle pas seulement au ciel ceux qui sont riches, puissants et doués des beautés corporelles; il y fait aussi entrer les pauvres, les aveugles et les boiteux, ceux qui sont foibles, infirmes et de basse extraction; ce sont surtout les personnes humbles qui progressent dans l'Eglise de Dieu et qui sont comblées des graces spirituelles les plus abondantes. Il ne tiendra pas compte au dernier jugement de la personne des rois et des princes, mais il jugera avec une équité parfaite le grand et le petit; il ne jugera pas d'après la puissance, la noblesse et la beauté corporelle, mais il élèvera en gloire chacun selon son humilité et sa charité.

Nous ne devons faire, nous, pareillement acception de personne, parce que, comme le dit saint Grégoire, nous devons honorer l'homme par cela même qu'il est homme, parce qu'il a été créé à l'image de Dieu, nous ne devons pas l'honorer à cause de ce qui l'entoure, c'est-à-dire pour ses richesses, ses vêtements précieux, sa puissance, la noblesse de son origine, la multitude de ses amis et de ses parents. Car l'acception des personnes est réputée dans la sainte Ecriture une grande imperfection. A Dieu ne plaise aussi que le prédicateur loue, dans ses instructions, la vie de ceux qui sont riches, nobles, puissants, qui possèdent tous ces avantages et qui y mettent leurs consolations, et qu'il blâme sans raison la vie des pauvres, des affligés et de ceux qui gémissent ici-bas. A Dieu ne plaise aussi que le confesseur entende plutôt une personne qu'une autre, parce qu'elle est jeune, belle, puissante, riche et noble, ou encore parce qu'il y trouve son

---

cit Apost. I *Cor.*, I. Item, hodie nulli confert gratiam gratuitam propter potentiam, nobilitatem, fortitudinem, aut pulchritudinem corporalem : « sed in omni gente qui timet Deum, et operatur justitiam, acceptus est illi, » sicut dicit Petrus, *Act.*, X. Nec solum divites, potentes et formosos vocat ad cœlum, sed etiam pauperes, cæcos, et claudos, debiles, infirmos et ignobiles compellit intrare, et humiles personæ maxime proficiunt in Ecclesia Dei, et in gratiis spiritualibus abundant. In postremo etiam judicio personas regum et principum non accipiet, sed magnum et parvum æqualiter judicabit, nec secundum potentiam, nobilitatem, aut pulchritudinem : sed secundum humilitatem, charitatem, unumquemque in gloria sublimabit. Similiter nec nos personam cujusque debemus accipere, quia, ut dicit Gregorius, hominem ad hoc quod homo est, quia ad imaginem Dei factus est, debemus honorare non ob aliquid quod circa ipsum est, id est, propter divitias, vestes pretiosas, potentiam, nobilitatem, amicorum et cognatorum multitudinem. Nam acceptio personarum in sacra Scriptura pro magna imperfectione reputatur. Absit etiam ut prædicator vitam divitum, nobilium, et potentium habentium hoc consolationem suam in prædicatione commendet : vitam vero pauperum et afflictorum hic gementium irrationabiliter repræhendat. Absit etiam ut confessor propter juventutem, pulchritudinem, potentiam, divitias, et nobilitatem, et propter suum lucrum et commodum potius audiat quam alium, vel ad ipsum eat cum labore, aut plus

avantage et son intérêt, ou qu'il consacre plus de peine, plus de temps avec cette personne là qu'avec un vieillard, un pauvre, un infirme, une personne sans honneur qui peut-être en auroit beaucoup plus besoin : il faut donner plus de soin dans ce but à de telles personnes, parce qu'elles sont plus exposées à pécher que les autres et qu'elles peuvent en entraîner un plus grand nombre au mal. A Dieu ne plaise aussi que ceux qui font l'aumône aux pauvres fassent acception des personnes, il faut donner davantage et plus souvent là où le besoin est plus grand; et parce qu'on connoît qu'ils s'avancent davantage dans la perfection, il faut les aider de secours plus grands. Il faut cependant garder en toutes circonstances les règles qui nous sont prescrites, ainsi que le dit l'Apôtre, Rom., chap. XIII : « Rendons la crainte à qui nous devons la crainte, l'honneur à qui nous devons l'honneur, l'amour à qui nous devons l'amour, l'intimité à qui nous devons l'intimité, » selon le degré de la sainteté, de la prélature ou de l'ordre clérical.

Du soin de Dieu pour les créatures.

Il y a en Dieu une autre manière d'être qui fait qu'il prend soin de toutes les créatures, aussi bien des plus petites que des animaux les plus grands, soit qu'ils nagent dans les eaux, ou qu'ils volent dans les airs; il prend aussi soin des passereaux dont deux se vendent un denier, Dieu n'en oublie pas un seul dans sa sollicitude. Il en est de même des grands et des petits insectes. Il leur conserve à tous l'existence et continuellement il leur procure les choses dont ils ont besoin pour vivre. Il prend aussi soin des quatre éléments, et de tout ce qui naît dans leur sein ou qui s'y nourrit, soit que ces êtres végètent comme les herbes et les arbres, soit qu'ils vivent comme les autres animaux. Mais il a surtout un soin particulier des hommes qu'il a créés

---

temporis expendat cum ipso, quam cum sene, paupere, infirmo, ignobili, qui forte amplius indigeret : sed talibus hac intentione amplius est insistendum, quia possunt magis quam alii peccare, et plures ad peccandum inducere. Absit etiam ut dantes eleemonynas pauperum personas accipiant, sed ubi major est indigentia, major et frequentius detur eleemosyna : et quia ad majorem perfectionem proficere cognoscuntur, majori subsidio adjuventur. In omnibus tamen secundum doctrinam Apostosli, *Rom.*, XIII : « Cui debemus timorem timorem, et cui honorem honorem, et cui amorem amorem, et cui familiaritatem familiaritatem, » ratione majoris sanctitatis, vel prælationis, vel ratione ordinis clericalis.

Cura Dei de creaturis.

Alius est mos Dei, quod ipsi cura est de omnibus creaturis, tam de minimis, quam de maximis animalibus natatilibus, volatilibus, etiam de passeribus quorum duo veneunt dipondio, nec unus est in oblivione coram Deo. Item, de magnis et parvis vermibus. Hæc enim omnia in esse conservat, eisque vitæ necessaria continue subministrat. Item, de quatuor elementis curam habet, et omnium quæ ab eis nascuntur, vel nutriuntur, sive vegetantur, ut herbæ et arbores : sive vivant, ut cætera animalia. Præcipue vero gerit curam hominum, quos ad imaginem et similitudinem suam fecit, quos membra dilecti Filii sui

à son image et ressemblance; qu'il a constitués les membres de son Fils bien-aimé et le temple du Saint-Esprit, et a donné à chacun d'eux un ange pour veiller à sa garde; il les reconforte par la chair et le sang précieux de son Fils unique, et ce qui est plus grand encore, il procure aux pécheurs ses ennemis les choses dont ils ont besoin pour vivre, avec la même abondance qu'il le fait pour ses amis. Il prend aussi soin des ames auxquelles les oblations des prêtres procurent un remède à leurs maux, bien que ces mêmes prêtres, s'ils offrent indignement les oblations, encourent la damnation. Les désirs de l'Eglise triomphante et les suffrages de l'Eglise militante les aident pareillement; et, bien que les hommes ne suffisent pas à effacer leurs propres péchés par les prières, les aumônes, les jeûnes et les pèlerinages qu'ils font en dehors de la charité, il est permis néanmoins de croire pieusement que les ames sont soulagées par ces mêmes choses, et qu'elles reçoivent la rémission de leur peine par un effet de la bonté de Dieu, lorsqu'on les fait pour elles, si pendant qu'elles vécurent ici-bas elles le méritèrent. Dieu prend aussi un soin parfait des anges qu'il créa dans un si grand état de bonheur, qu'il préserva de toute espèce de maux et qu'il en préserve encore. Nous devons nous aussi prendre soin des créatures quelles qu'elles soient, afin de nous servir de chacune d'elles selon que Dieu l'a réglé, afin qu'au jour du jugement elles ne rendent pas témoignage de notre malice. Nous devons aussi prendre soin de tous les hommes, de manière à prendre une part intime aux avantages et aux désagréments de chacun; nous devons les soustraire à l'injustice par nos désirs, nos prières et nos bons exemples, et les reconforter dans le Seigneur. Nous devons aussi prendre soin des ames qui sont dans le purgatoire et nous appliquer fréquemment à alléger leurs peines par les œuvres de miséricorde. Nous devons aussi prendre soin des anges, afin qu'ils ne soient nullement privés par notre faute

---

constituit, et templum Spiritus Sancti ordinavit, singulis singulos angelos ad custodiam deputans, in carne et sanguine pretioso Unigeniti sui reficiens, quodque præstantius est, peccatoribus inimicis suis vitæ necessaria providet abundantius quam amicis. Item, curam gerit animarum, quibus oblationes sacerdotum proficiunt ad pœnarum remedium, licet ipsis sacerdotibus ex eisdem oblationibus indigne offerentibus damnatio generetur. Similiter per desideria triumphantis, et per suffragia militantis Ecclesiæ adjuvantur : et licet homines orationibus, eleemosynis, jejuniis, peregrinationibus extra charitatem factis, propria peccata delere non sufficiant, pie tamen credi potest quod ex eisdem mitigationem, et absolutionem pœnarum ex benignitate Dei suscipiunt, cum pro eis fiunt si viventes in hoc sæculo meruerunt. Angelorum curam etiam magnam habet, quos in tanta beatitudine creans, absque omnis mali experientia conservavit immunes, et conservat. Similiter et nos curam gerere debemus quarumlibet creaturarum, ut singulis secundum Dei ordinationem utamur, ne in judicii ipsas in malitiæ nostræ testimonium habeamus. Item curam omnium hominum, ut commodum et incommodum singulorum nobis medullitus assumamus, ipsosque ab injustitia retrahentes desideriis, orationibus et bonis exemplis in Domino confortemus. Item, curam animarum in purgatorio, ut ipsarum pœnas operibus misericordiæ frequenter mitigare curemus. Item, curam angelorum, ut

de la récompense qui leur est due pour leurs bons offices et le soin avec lequel ils ont veillé à notre avancement dans le bien. Mais nous devons surtout prendre, avec une sollicitude de tous les instants, soin de Dieu, préférablement à toutes choses; de manière à ce que nous accomplissions toujours et partout tout ce qui peut lui-être le plus agréable de notre part et les choses pour lesquelles il nous a spécialement créés.

Egalité de justice en Dieu.

Il y a en Dieu une autre manière d'être qui fait qu'il n'est jamais troublé, et, bien que l'Ecriture nous parle souvent de la colère et de la fureur de Dieu, il ne faut pas croire pour cela qu'il y ait en lui perturbation, mais on dit de lui, lorsqu'il venge le péché ou lorsqu'il retire justement la grace, qu'il est irrité et qu'il est troublé. Mais il est impassible, rien ne sauroit le contrarier; il est d'une simplicité si grande, son allégresse est si parfaite, naturellement il est si heureux, qu'il ne sauroit être soumis à aucune perturbation. Nous aussi nous devons éviter de toutes nos forces le trouble intérieur et extérieur, car une petite grace ou plutôt, aucune grace ne sauroit demeurer dans l'ame troublée. Par conséquent, pour éviter le trouble, il est nécessaire de s'occuper activement de Dieu; il faut avoir pour lui un amour fort comme la mort, pour qu'il exerce en nous la puissance de la mort, afin que ne voyant aucune des actions du prochain nous ne voyons pas non plus, et ou qu'entendant les paroles qu'il profère contre nous et qui peuvent nous être nuisibles, nous ne les entendions pas : nous ne devons pas non plus occuper nos cœurs de ces choses; mais nous devons être comme si nous ne voyons pas, comme si nous n'entendions pas, comme si nous étions muets, comme si nous n'avions pas de cœur, ainsi que David le dit de lui-même, Psaume XXXVII : « Je suis comme sourd et comme muet,

---

præmium quod ipsis ex eorum obsequio, et custodia de nostro profectu debetur, ex culpa nostra ipsius nullatenus subtrahatur. Item, curam Dei præ omnibus gerere debemus sollicite, ut semper et ubique quicquid ei de nobis maxime placeat, et ad quæ nos maxime ordinaverit, exequamur.

Æquanimitas Dei.

Alius est mos Dei, quod nunquam turbatur : et licet Scriptura sæpe referat de ira et furore Dei, nequaquam credendum tamen et ipsum posse turbari, sed cum peccata vindicat, vel ex justitia gratiam subtrahat irasci et turbari. Ipse vero impassibilis non habens contrarium, et tantæ simplicitatis, et tanta sibi jucunditas et felicitas est in natura, quod in ipso nulla turbatio locum habet. Similiter et nos quantumcumque possumus, turbationem nostram vitare debemus, quia modica, vel potius nulla gratia quiescere potest in anima turbata. Ad vitandum ergo turbationem, necessaria est vehemens circa Deum occupatio, et dilectio fortis ut mors quæ virtutem mortis operetur in nobis, ut nulla opera proximorum videntes non videamus, et verba noxia, vel nobis contraria audientes, non audiamus : nec corda nostra in talibus occupemus, sed simus quasi cæci et surdi, et quasi muti, et quasi non habentes corda, sicut David de se dicit. *Psalm.* XXXVII : « Ego tanquam

etc... » Nous devons seulement nous livrer fidèlement et avec ferveur aux choses de Dieu, abandonnant les autres en tout, à leur propre conscience ou au jugement des supérieurs, ou enfin à la vengeance extrême de Dieu qui dit : « A moi la vengeance, et je leur rendrai dans le temps. » Nous devons pareillement, autant qu'il est en notre pouvoir, éviter de troubler les autres, de peur que par contre ils ne nous troublent eux-mêmes, comme cela a coutume d'arriver souvent, de peur que notre propre conscience ne nous tourmente nous-mêmes par suite de cela. Dieu tout-puissant qui aime la justice ne laissera pas impuni au dernier jour tout ce qui aura été soustrait à l'universalité des hommes dans les saintes méditations, les justes désirs, les prières et autres bonnes œuvres; soit dans le ciel, soit sur la terre aux bons et aux méchants; soit dans le purgatoire, et qui produisent en nous pour une juste cause le trouble.

Dieu ne cherche pas son intérêt.

Il y a en Dieu une autre manière d'être qui fait que dans toutes ses œuvres et l'ordre qu'il a établi, il ne cherche pas son intérêt, il ne considère purement et surtout que l'abondance de sa bonté éternelle et immense, et cela pour l'utilité de la créature humaine et angélique. Car dans la création et la conservation du ciel, des quatre éléments et de tout ce qu'ils renferment, il ne considère pas son intérêt à lui, mais bien le fruit que les anges et les hommes en retirent. Pareillement, tout ce qu'il règle parmi les créatures, quelles qu'elles soient, soit le beau temps, soit le mauvais temps, soit l'abondance, soit la pénurie des fruits de la terre, soit la santé, soit la perte; tout ce qu'il fait pour les hommes, soit en leur conférant la grace, soit en la leur retirant, soit qu'il leur accorde la santé et la force, qu'il per-

---

surdus et sicut mutus,» etc., instantes tantum fideliter, et ferventer his quæ Dei sunt, et alios in omnibus propriæ conscientiæ relinquentes sive judicio prælatorum, sive extremæ vindictæ Dei dicentis : «Mihi vindictam, et ergo retribuam eis in tempore.» Similiter et aliorum turbationem quantamcumque possumus, vitare debemus, ne ipsi nos e contrario perturbent ut sæpe fieri solet, ut ex hoc remordentem conscientiam ipsi habemus. Quicquid in sanctis meditationibus, justis desideriis, orationibus, aliisque bonis operibus subtrahatur universitati, sive in cœlo, sive in terra, bonis et malis, sive in purgatorio nobis turbationem ex justa causa promoventibus, omnipotens Deus amator justitiæ inultum in novissimo die non relinquet.

Deus non quærit commodum suum.

Alius est mos Dei, quod in omnibus operibus suis, et ordinatione nihil commodi sui respicit, sed pure et principaliter æternæ et immensæ bonitatis suæ abundantiam, et hoc ad humanæ et angelicæ creaturæ utilitatem. In creatione quippe, et conservatione cœlorum, quatuor elementorum, et omnium quæ in eis sunt non considerat suum commodum, sed hominum et angelorum fructum. Similiter quicquid ordinat in creaturis, quibuscumque, sive sit temperies, sive intemperies, sive penuria fructuum, sive abundantia, sive sanitas, sive pestilentia : quicquid etiam facit circa homines conferendo gratiam, sive subtrahendo, sive permittit eos sanos esse, fortes, debiles, vel infirmos

mette qu'ils soient foibles et malades, pauvres ou riches, qu'ils vivent ou qu'ils meurent; soit qu'il permette aux bons ou aux mauvais de gouverner, de secourir les pauvres ou de les persécuter, de juger avec équité ou de mal juger; il règle tout, il fait tout, il permet tout en vue de son inestimable bonté et de l'intérêt commun des hommes. Dans nos désirs, nos prières, nos jeûnes, nos aumônes, nos entretiens, en un mot dans tout ce que nous faisons, c'est pareillement Dieu qui nous soutient; notre intention doit être droite, de manière que nous ne devons pas chercher à plaire aux hommes, non plus que craindre de leur déplaire; nous ne devons pas nous occuper de nos intérêts particuliers, non plus que de la grace pour le temps présent et de la gloire pour le temps à venir; mais nous devons surtout et principalement avoir en vue la bonté admirable de Dieu, et ensuite le salut du prochain; aussi plus nous nous occupons de Dieu et de ce qui le concerne, moins nous nous occupons de nos intérêts et des intérêts du prochain, et plus aussi notre œuvre est agréable à Dieu, plus elle est utile à tous. Mais, hélas! qu'elle perd de son avantage et pour nous, et pour les autres, si nous nous occupons de nous-mêmes! Car, comme il est écrit dans saint Matthieu, chap. III : « Il séparera le grain d'avec la paille avec son van. » Sa sagesse séparera ce qui est pur de ce qui est impur, il ne placera que le froment seul dans son grenier, et il brûlera la paille; c'est-à-dire il ne récompensera dans le ciel que ce qui a été fait uniquement pour lui, ce à quoi on a renoncé ou ce que l'on a souffert pour lui; c'est là seulement ce qu'il rendra utile à tous, d'après les paroles du Prophète, Ps. XVII : « Le Seigneur me rendra selon ma justice et selon que mes mains auront été pures devant lui. »

---

pauperes, sive divites, vivere sive mori, sive permittit regnare bonos, sive malos, intueri, sive affligere pauperes, sive juste judicare, sive judicium pervertere, omnia ordinat, omnia facit, omnia permittit propter suam inæstimabilem bonitatem et hominum communem utilitatem. Similiter in omnibus desideriis, orationibus, jejuniis, eleemosynis, verbis nostris, et in aliis omnibus quæ facimus, dimittimus, sustinemus a Deo pura debet esse intentio nostra, ut nec placentiam, nec displicentiam hominum, aut nostrum commodum attendamus, aut gratiam in præsenti, aut gloriam in futuro, sed tantummodo pure et principaliter propter Dei admirabilem bonitatem, et secundario proximorum salutem · sed quanto magis et purius partem Dei respicimus, et quanto minus nostram, et aliorum utilitatem attendimus, tanto acceptabilius est Deo, et tanto universitati, fructuosius opus nostrum, heu quantum Deo deperit, et universitati quod in factis nostris aliquid respicimus, nisi pure Dei bonitatem. Cum enim ventilabro suo separabit paleam a tritico, sicut dicitur *Matthæi* III. per sapientiam suam purum dividet ab impuro, tunc solum triticum in horreum assumet, palea comburente, id est solum id quod propter Deum factum est puro, vel dimissum, vel passum, in cœlo remunerabitur, et universitati utile redditur, dicente propheta *Ps.* XVII : « Retribuet mihi Dominus secundum justitiam meam, et secundum puritatem manuum mearum in conspectu oculorum ejus. »

Dieu a bien fait toutes choses.

Il y a en Dieu une autre manière d'être, en vertu de laquelle il a fait d'une manière parfaite toutes ses œuvres. L'œuvre du ciel, de la terre, des anges et des hommes et de toutes les autres créatures est en effet si parfaite, que l'on ne peut rien imaginer de mieux. L'œuvre de la rédemption elle aussi est si parfaite, que nul autre ni dans le ciel, ni sur la terre n'eût pu la faire, ainsi qu'il est écrit dans l'Apocalypse. « Il a agi avec une souveraine prudence en vainquant le démon par le bois par lequel il avoit triomphé; » cachant sous les dehors de la foible humanité, la puissance divine : « Parce que si les démons l'eussent connu, » comme le dit l'Apôtre, I. Cor., II, « ils n'eussent jamais crucifié le Dieu de gloire; » c'est-à-dire, ils n'eussent jamais persuadé aux Juifs de le crucifier. Tout ce qu'il fait encore aujourd'hui, soit qu'il punisse les péchés, soit qu'il les oublie à cause de la pénitence, soit qu'il donne la grace aux élus ou qu'il la leur retire, soit qu'il devienne parfois le familier de l'ame fidèle, ou qu'il s'éloigne d'elle, soit qu'il fasse souffler le vent ou tomber la pluie, qu'il réchauffe l'air ou qu'il le refroidisse, qu'il dessèche les chemins ou qu'il les rende mauvais; soit qu'il rende les fruits de la terre abondants ou qu'il les détruise, il ne seroit pas possible que tout cela fût mieux pour le moment; parce que son immense sagesse produit, par une charité et une bonté infinie, chaque chose en son temps. L'œuvre de la récompense sera aussi parfaite, lorsqu'il rendra à chaque péché, et à chaque membre qui aura été l'instrument de l'iniquité un châtiment proportionné et par la quantité et par la qualité à la faute commise; comme aussi il récompensera chaque acte de bonne volonté, chaque parole, chaque action; chaque bon exemple en raison de l'intensité de la charité.

Deus omnia bene fecit.

Alius est mos Dei, quod omnia opera sua in summo bene fecit : opus quippe cœli et terræ, angelorum et hominum, et aliarum creaturarum adeo bene fecit, ut melius excogitari non posset. Similiter opus redemptionis, quod nemo alius in cœlo nec in terra facere potuit, sicut legitur in *Apocal.* : « In summo bene fecit prudenter vincendo diabolum in ligno quo vicerat, » sub humana fragilitate semper celans divinam potentiam; quia si dæmones cognovissent, ut dicit Apostolus I *Cor.*, II, « nunquam Dominum gloriæ crucifixissent, » id est, crucifigi persuasissent. Similiter quicquid hodie facit, sive peccata vindicet, sive dissimulet propter pœnitentiam, sive gratiam subtrahat electis, sive conferat, sive fideli animæ quandoque se familiarem, quandoque alienum exhibeat, sive sit ventus, sive pluvia, sive aura frigida, sive calida, sive sicca sit via, sive madida, sive fructus terræ abundet, sive pereat, pro illo tempore melius fieri non posset, quia ex nimia charitate et benignitate immensa sua sapientia singula debito tempore operatur. Opus vero remunerationis in summo bene faciet, cum singulis peccatis et singulis membris quæ fuerunt arma iniquitatis, reddet justam pœnam pro quantitate et qualitate commissionis, et tamen singulis bonis voluntatibus, verbis, factis et exemplis justam mercedem restituet pro quan-

Nous devons mettre tous nos soins, nous aussi, à faire chacune de nos actions de façon qu'il ne nous soit pas possible de mieux la faire; faisons-la avec toute la puissance de notre Seigneur Jésus-Christ, avec tout le désir de l'Eglise triomphante et de l'Eglise militante, au nom de notre Créateur, comme si tout notre salut dépendoit, ainsi que la louange de Dieu et l'intérêt de tous les hommes, d'une seule action; comme si nous ne devions jamais la recommencer et que nous ne dussions rien faire après cela. Car toutes les fois que nous faisons une œuvre, et que pleins de ferveur nous nous hâtons d'en faire une autre pressés par le seul désir d'une œuvre subséquente, notre esprit aussitôt se distrait de l'œuvre que nous faisons. Par exemple, lorsque nous sommes en prière, ou que nous sommes occupés de toute autre œuvre, et que nous nous proposons d'écrire, ou de faire autre chose, aussitôt l'affection que nous avons pour la prière diminue, et nous nous renonçons plus vite à l'œuvre commencée.

Bénignité de Dieu.

Il y a en Dieu une autre manière d'être, d'après laquelle il ne juge jamais personne d'après sa malice passée ou future, ou la bonté qu'il connoît lui-même dans l'homme, mais bien d'après sa justice passée; comme il ne condamna pas Paul à cause de sa malice passée, ni ne sauva Judas à cause de sa justice antérieure. Mais nous, malheureux que nous sommes, quels que soient les progrès que quelqu'un fasse dans la sainteté ou la vertu, nous ne laissons pas que de nous rappeler souvent son injustice passée, et si le juste vient à s'écarter de la voie de la justice en un point quelconque, ne seroit-ce qu'une fois, quand même il viendroit à résipiscence, nous ne nous souvenons plus de sa sainteté passé.

---

titate charitatis. Similiter et nos diligentiam apponere debemus, ut singula opera nostra quantum unquam melius possumus, faciamus ex omni virtute Domini nostri Jesu Christi, et cum omni desiderio triumphantis et militantis Ecclesiæ, et sub nomine creatoris, quasi tota salus nostra, et omnis Dei, et universitatis utilitas ex uno opere dependeat, quasi nunquam ad id opus reversuri, neque opus aliud postmodum incœpturi. Quoties enim aliquod opus facimus, aut ad aliud opus ferventer properantes ex solo desiderio alterius operis, statim lacescit animus in opere in quo sumus. Verbi gratia, cum sumus in oratione, vel in alio opere, et proponimus scribere, vel aliud opus facere, statim orationem nostram minuit noster affectus, et citius absolvimur ab incœpto.

Benignitas Dei.

Alius est mos Dei, quod nullum judicat secundum præteritam vel futuram malitiam vel bonitatem quam ipse cognoscit in homine, sed secundum præteritam justitiam : sicut Paulum non damnavit propter præteritam malitiam, nec Judam salvavit propter præteritam justitiam. Sed nos miseri, quantumcumque aliquis proficiat in virtutibus vel sanctitate, frequenter tamen præteritæ recordamur injustitiæ; si autem justus cadens a via justitiæ in aliquo semel excidit, etsi resipiscat, nequaquam tamen sanctitatis præteritæ recordamur.

Miséricorde de Dieu.

Il y a en Dieu une autre manière d'être, qui fait qu'il ne punit jamais deux fois pour la même chose, si un seul châtiment suffit, bien que la correction suive les châtiments. Mais pour nous, malheureux que nous sommes, nous infligerions pour une seule injure que l'on nous a faite, des châtiments cent fois plus terribles.

L'ame doit se conformer à Dieu.

L'ame fidèle doit faire tous ses efforts pour se conformer aux manières d'être dont nous avons parlé. Car plus l'ame sera conforme à son créateur en ce siècle sur ces divers points, plus elle lui sera conforme dans la vie future, et plus elle lui sera conforme, plus elle sera heureuse, et plus elle sera louable aux yeux de Dieu, et plus elle sera utile à toute créature; et l'ame fidèle peut déjà se réjouir de ce qu'elle jouira de ces manières d'être ou d'agir de Dieu dans la vie éternelle, « lorsque nous serons semblables à lui et que nous le verrons tel qu'il est. »

Prière.

O Dieu très-pieux, qui avez imprimé votre image dans notre ame sans que nous l'ayons demandé, nous vous demandons par tout ce que vous êtes, avec tout ce que vous êtes, de vouloir bien imprimer en nous ces manières d'être, pour que ce ne soit pas en vain que vous vous soyez occupé de nous, et pour que notre vie n'ait point été vaine et même dangereuse, et que par le soin que vous prenez de nous, vous nous conduisiez à notre fin véritable!

Misericordia Dei.

Alius est mos Dei, quod nunquam bis punit in idipsum, si una pœna sufficiat, et si sequitur correctio inter flagella. Nos autem miserrimi pro una nobis illata injuria, centum si esset possibile, graviores molestias inferremus.

De conformatione animæ ad Deum.

Fidelis anima toto visu conformare se debet prædictis divinis moribus pro posse suo. Quanto enim conformior erit in istis animo creatori suo in sæculo, tanto conformior erit in futuro; et quanto conformior, tanto beatior, et tanto laudabilius Deo, et universitati utilius: jam gaudendum est fideli animæ, quia prædictos mores Dei habebit in æterna vita, « cum ei similes erimus, et videbimus eum sicuti est. »

Oratio.

Eia, piisime Deus, qui animæ nostræ tuam imaginem absque nostro desiderio impressisti, petimus per omne quod tu es, cum omni quod tu es, prædictos mores misericorditer imprimere nobis digneris, ne in vanum circa nos laboraveris, ne in vacuum, imo periculose vivamus, si non tuum servitium circa nos ad finem debitum perducamus.

Il ne nous est pas possible d'imiter Dieu en toutes choses.

Il y a en Dieu d'autres manières d'être ou d'agir qu'il ne nous est pas donné d'imiter, mais que nous pouvons plutôt admirer; c'est par exemple, que seul il connoît les secrets des cœurs, seul il se connoît, il s'aime parfaitement et jouit pleinement de lui-même, et se loue comme il convient; il se suffit à lui seul, il n'a besoin d'aucun objet extrinsèque, c'est de lui que tout bien procède; la béatitude de tous les hommes est en lui, seul il est immortel, seul il habite la lumière inaccessible, seul il fait de rien quelque chose, seul il conserve l'être à tout ce qui existe, seul il remet les péchés, seul il sait l'heure du jugement, seul il connoît le nombre des élus; qu'il soit béni ce Dieu. Ainsi soit-il.

Fin du soixante-unième Opuscule de saint Thomas d'Aquin, des mœurs divines.

L'Abbé FOURNET.

OPUSCULE LXII.

DU MÊME DOCTEUR, DE LA BÉATITUDE.

« Heureux, Seigneur, ceux qui habitent dans votre maison. » La maison de Dieu, c'est l'éternelle béatitude que désire naturellement tout homme, comme dit saint Augustin. Cette béatitude consiste

---

In omnibus non possumus Deum imitari.

Sunt et alii mores in Deo, in quibus non est imitandus, sed potius admirandus, scilicet quod ipse solus occulta cordium scrututatur, solus seipsum perfecte cognoscit, et amat, et fruitur ac laudat, ipse sibi solus sufficit, et non indiget extrinseco; ab ipso solo omne bonum procedit, omnium beatitudo in ipso solo consistit, ipse solus habet immortalitatem, et inhabitat lucem inaccessibilem, ipse solus de nihilo aliquid fecit, ipse solus omnia in esse conservat, ipse solus peccata condonat, ipse solus scit horam judicii, ipse solus scit numerum electorum, benedictus Deus. Amen.

Explicit Opusculum sexagesimum primum B. Thomæ, de divinis moribus.

OPUSCULUM LXII.

EJUSDEM DOCTORIS, DE BEATITUDINE.

« Beati qui habitant in domo tua, Domine. » Domus Dei est æterna beatitudo, quam naturaliter omnis homo desiderat, ut dicit Augustinus. Illa beatitudo consistit

dans la connoissance, l'amour, la jouissance et l'union de Dieu; dans la louange, l'action de grace et la congratulation. « Dieu n'est connu dans la vie présente qu'en énigme et que comme à travers un miroir, » ainsi que l'atteste saint Paul dans sa première Epître aux Corinthiens, chap. XIII. Il n'est connu que d'une manière obscure, par la foi et par ses œuvres. Car dans la grandeur, la beauté et la bonté de l'œuvre, on peut découvrir quelque notion du Créateur; ce qui fait dire à saint Augustin, celui qui a fait de grandes choses, est encore plus grand, celui qui en a fait de belles, les surpasse en beauté, et celui qui en a fait de bonnes, est encore meilleur.

CHAPITRE PREMIER.

Premier point essentiel de la connoissance qui se fait par Dieu.

Or dans cette heureuse béatitude, Dieu est connu face à face, tel qu'il est, c'est-à-dire, Dieu par Dieu, comme l'exprime le Ps. XXXV : « C'est par votre lumière que nous verrons l'éclat de votre splendeur. » C'est-à-dire, que nous verrons Dieu le Père en Dieu le Fils, et Dieu le Fils en Dieu le Père, et Dieu le Saint-Esprit dans l'un et l'autre. Il est si grand, dit saint Augustin, qu'en comparaison de lui, tout n'est rien. C'est de lui dont parle l'Apôtre, Ire aux Corinthiens, chap. XIII, lorsqu'il s'écrie : « Je le connoîtrai comme j'en suis connu moi-même. » Car Dieu ne nous connoît pas par l'intermédiaire de la créature, mais bien comme Dieu, par lui-même; ainsi nous le connoîtrons pareillement nous-mêmes. Alors Dieu se manifestera à nous à œil découvert dans toute sa nature divine, c'est-à-dire, dans sa puissance, dans sa sagesse et sa beauté, etc...; ce qui fait dire à Isaïe : « Vous êtes vraiment un Dieu caché. » Cette connoissance, ce ne sera pas un ange qui la donnera à un autre ange,

---

in Dei cognitione, dilectione, fruitione, unione, laude, gratiarum actione et congratulatione. « In præsenti vita cognoscitur Deus per speculum et in ænigmate, » ut dicit Apostolus I *Cor.*, XIII, per fidem vel per creaturas, obscure. Nam magnitudine, pulchritudine, bonitate creaturæ, ut dicitur in libro Sapientiæ, cognoscibiliter creator poterit intueri; unde dicit Augustinus : Qui fecit magna, major est; qui fecit pulchra, pulchrior est; qui fecit bona, optimus est.

CAPUT PRIMUM.

Primum principale cognitionis per Deum.

Sed in illa beatitudine cognoscitur Deus facie ad faciem sicut est, hoc est Deus per Deum. Unde *Psalm.* XXXV : « In lumine tuo videbimus lumen, » hoc est Deum Patrem in Filio Deo, et Filium Deum in Patre Deo, et Spiritum sanctum in utroque. Hæc tanta res est, ut dicit Augustinus, ut in ejus comparatione nihil sit totum. De isto dicit Apostolus, I *Cor.*, XIII : « Tunc cognoscam sicut cognitus sum. » Deus enim cognoscit nos non per creaturam, sed per se Deum : ita et ipsum similiter cognoscemus. « Tunc oculo ad oculum Deus manifestabitur in omni divina natura sua, » scilicet potentia, sapientia, bonitate, etc.; de quo dicit *Isai.*, XLV : « Vere tu es Deus absconditus. » Hanc cognitionem non ope-

ni à l'homme, ce ne sera pas non plus un homme qui la donnera aux anges et autres hommes, car le Seigneur a dit par Jérémie, XXXI : « L'homme ne dira pas à son frère : connois le Seigneur, » et en effet depuis le plus petit jusqu'au plus grand, tous me connoîtront, dit le Seigneur. Mais ce sera le Fils de Dieu qui seul donnera cette heureuse connoissance à l'ange et à l'homme, parce que, comme il l'atteste lui-même : « Personne ne connoît le Père, si ce n'est le Fils ou celui à qui le Fils a voulu le révéler ; » et comme il le dit encore en saint Jean, XV : « Je veux, ô mon Père, que ceux que vous m'avez confiés soient où je suis moi-même, pour qu'ils connoissent mon affection. » La charité du Fils, c'est l'amour du Père. Partant, cette bienheureuse connoissance conduit à la justice consommée et à l'immortalité, selon cette parole du Sage, XV : « Vous connoître, c'est la justice parfaite, et comprendre votre équité et votre puissance, » c'est-à-dire toute la nature divine, ainsi que l'étendue de votre sagesse, de votre puissance et de votre bonté, c'est la source de l'immortalité. C'est cette seule connoissance qui fera la gloire des élus, selon ces expressions de Jérémie, IX : « Le sage ne se glorifiera pas dans sa sagesse, ni le riche dans ses richesses, ni le fort dans sa force, mais il se glorifiera de ce qui fait la véritable gloire, qui est de me connoître et de me posséder. »

Second point essentiel de la connoissance qui conduit à Dieu.

Là aussi on connoît Dieu en Dieu, et dans cette heureuse connoissance, tout ce qu'on connoît en Dieu ou de Dieu conduit à Dieu et en Dieu ; que ce soit la puissance, la sagesse, la bonté, et autres choses semblables. Car en Dieu la suavité et l'amabilité sont si grandes, que dès que l'ame le connoît, aussitôt elle se sent attirée vers lui et vivement absorbée en lui, à la façon de l'aimant qui, par sa vertu,

---

rabitur angelus in angelo vel in homine, vel homo in angelo vel homine, dicente Domino per *Jerem.*, XXXI : « Non dicet vir fratri suo : Cognosce Dominum. » A minimo enim usque ad maximum omnes cognoscent me, dicit Dominus ; sed solus Filius Dei operabitur in quolibet angelo et homine illam cognitionem, quia ipso teste : « Nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui voluerit Filium revelare, » sicut dicit in *Joan.*, XV : « Pater, quos dedisti mihi, volo ut ubi ego sum, et illi sint mecum, ut videant charitatem meam. » Charitas Filii est charitas Patris. Hæc ergo beata cognitio justitiam consummatam facit, et immortalitatem adducit, juxta illud *Sap.*, XV : « Nosse te consummata justitia est, scire justitiam virtutem tuam, » id est totam divinam naturam, totam sapientiam, potentiam, bonitatem tuam, quæ radix est immortalitatis. De hac sola cognitione gloriandum est electis, juxta illud *Jerem.*, IX : « Non glorietur sapiens in sapientia sua, nec dives in divitiis suis, nec fortis in fortitudine sua, sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me. »

Secundum principale cognitionis ad Deum.

Item, cognoscitur ibi Deus ad Deum. In illa beata cognitione quicquid cognoscitur in Deo vel de Deo, ducit ad Deum et in Deum, sive sit potentia, sapientia, bonitas, charitas, et similia. Tanta est enim in Deo jucunditas et amabilitas, ut cognitus ab anima statim ipsam ad se trahat, eamque vehementer in se absorbeat ad similitudi-

attire à lui le fer. C'est le Saint-Esprit qui l'atteste, quand il dit dans les Cantiques : « Votre nom est comme de l'huile répandue; c'est pourquoi les jeunes filles ont tourné vers vous leur affection; » c'est-à-dire, la douceur qui découle sans cesse de vous est si grande, que les ames ferventes et fortes se sentent entraînées vers votre amour. Ainsi Saul, connoissant le Seigneur par la voix qui lui disoit : « Je suis Jésus de Nazareth, » se sentit à l'instant porté à obéir à la volonté de Dieu en répondant : « Seigneur, que voulez-vous que je fasse? » De même la bienheureuse Marie-Magdeleine, apprenant que Jésus étoit à table chez un pharisien, dans sa ferveur y courut à l'instant, apportant un vase d'albâtre plein de parfum précieux.

Troisième point essentiel de la connoissance à cause de Dieu.

Et encore, Dieu est connu à cause de lui-même; car le but de cette connoissance, c'est lui-même. En effet, quoique l'ame perçoive par cette connoissance l'éternelle béatitude, comme le Seigneur l'atteste dans saint Jean : « La vie éternelle consiste à vous connoître vous seul et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ. » Ce n'est pas cependant pour sa propre utilité qu'elle perçoit finalement cette béatitude, mais bien pour la manifestation de la gloire de Dieu, et pour que la divine Trinité soit glorifiée dans l'ame bienheureuse. Là l'ame connoît parfaitement ce que l'intellect ne sauroit saisir, savoir comment Dieu est éternel et immense, comment il est un en substance et trine en personnes. Elle connoît de même clairement comment le Fils naît éternellement du Père, et comment le Saint-Esprit procède toujours également de l'un et de l'autre; aucune personne n'étant supérieure, ni inférieure, ni postérieure à l'autre, mais possédant chacune l'é-

---

nem adamantis, qui virtute sua fortiter ferrum ad se trahit. Hoc testatur Spiritus sanctus in *Cantic.* : « Oleum effusum nomen tuum, ideo adolescentulæ dilexerunt te, » hoc est, tanta est suavitas quæ a te, Domine, incessanter effunditur, quod ad amorem tuum ferventes et forti animæ pertrahuntur. Sic cognoscens Dominum Saulus per vocem dicentem : « Ego sum Jesus Nazarenus, » mox tractus fuit ad obediendum divinæ voluntati, dicens : « Domine, quid me vis facere? » Sic et Maria Magdalena, ut cognovit quod Jesus accubuit in domo Pharisæi, statim venit in fervore, afferens alabastrum unguenti pretiosi.

Tertium principale cognitionis propter Deum.

Item, cognoscitur ipse Deus propter Deum; nam finis cognitionis ipse est. Licet enim anima ex illa cognitione percipiat æternam beatitudinem, sicut Dominus testatur Joanni : « Hæc est enim vita æterna, ut cognoscant te solum Deum, et quem misisti Jesum Christum; » illam beatitudinem non percipit finaliter pro utilitate sua, sed pro manifestatione gloriæ Dei, ut glorificetur in anima beata Trinitas. Ibi limpide cognoscit anima, quod intellectus capere non potest, videlicet quomodo æternus Deus et immensus, Deus unus est in substantia et trinus in personis. Item, lucide cognoscit quomodo Filius æternaliter nascitur a Patre, et quomodo Spiritus sanctus continue procedit æqualiter ab utroque. Nec tamen una persona major, vel minor est altera, nec posterior est altera, sed in singulis æternitas vera, coæqualis majestas. Item, ibi perspicue

ternité et une égale majesté. De même l'ame connoîtra à fond comment la divinité et l'humanité sont unies inséparablement dans la personne de Jésus-Christ, et que tout ce qu'il possède par nature comme Dieu, il le possède par grace comme homme, et c'est dans cette connoissance de la Trinité, de l'unité, de la divinité et de l'humanité du Christ que consiste la béatitude parfaite. De même, comme l'atteste Salomon, personne dans cette vie ne pourra jamais complètement se rendre raison des œuvres de Dieu, et plus il cherchera à l'approfondir, moins il y réussira ; mais là, au contraire, l'ame connoîtra distinctement toutes les œuvres divines, même les plus élevées, et se rendra raison de chacune d'elles, de la création du ciel et de la terre et de tous les éléments formés de rien, de la distinction des ordres angéliques, de la doctrine infiniment sage des dons naturels gratuits; car il en est des anges comme des étoiles, ils diffèrent et par l'espèce et par le nombre, et dans chacune de ces opérations divines, l'ame éprouvera un ravissement de joie comme on ne peut en imaginer, connoissant que toutes les opérations divines ont été parfaites et dans le temps où elles ont été faites, et dans la manière dont elles ont été faites, comme l'assure saint Damascène. Si la volonté de Dieu est providence, il faut que tout ce qui se fait d'après la providence se fasse selon une raison sûre, et comme étant parfait et ne pouvant être meilleur, comme il convient à Dieu. De même l'ame verra à découvert chaque don émanant de la source divine, sans s'écouler comme le ruisseau de sa source, mais demeurant intégralement en Dieu, comme un flambeau qui ne perd rien de sa lumière, lorsqu'il la communique à d'autres, et qui n'éprouve aucune variation ni diminution en se divisant ainsi en plusieurs. C'est pourquoi, sans éprouver de préjudice, il donne par effusion à ceux qui le désirent, comme

---

cognoscit anima, quomodo divinitas et humanitas inseparabiliter unita est in una persona Jesu Christi, et quicquid Deus habet per naturam, habet ille homo per gratiam. Et in hac cognitione Trinitatis et unitatis, divinitatis et humanitatis Christi, maxima ejus beatitudo consistit. Item, teste Salomone, omnium operum Dei nemo rationem aliquam invenire poterit in hac vita ; et quanto magis investigare laborat, tanto minus inveniet. Illic vero manifeste cognoscit anima omnia opera divina et maxima, et omnium rationem, creationem cœli et terræ, et omnium elementorum ex nihilo, distinctionem ordinum angelicorum, sapientissimam doctrinam donorum gratuitorum naturalium ; nam singuli angeli specie et numero differunt sicut stellæ. Et in singulis operibus divinis delectabitur anima supra modum, cognoscens opera Dei esse optima suo tempore, et optimo modo facta, teste Damasceno. Si divina voluntas est providentia, omnino necesse est quæ providentia fiunt, secundum certam rationem, et ut optima et Deo decentissima fieri, et ut non est melius fieri. Item, aperte videbit anima singula dona a divino fonte fluentia, non sic effluere tanquam ab ipso recedant, sicut rivus a fonte recedit, sed semper in ipso integraliter manent, sicut lucerna non amittit suam plenitudinem ex eo quod lucerna alia accenditur ab ipsa, et sine sui diminutione omnibus lumen communicat, et dividitur in multa sine omni sua mutatione et diminutione. Ideoque sine damno omnibus desiderantibus dat effluenter, ut dicit beatus Jacob. Alioquin si ex donatione

le dit saint Jacques. Autrement, s'il s'appauvrissoit en donnant, comme l'homme qui n'a plus ce qu'il a donné, il ne seroit pas infiniment parfait; de plus sa perfection diminueroit de jour en jour. Ses dons sont également toujours nouveaux, parce qu'en lui il n'y a ni passé, ni futur, mais tout est présent, et ce qu'il donne une fois, il le donne toujours, autrement il y auroit changement en Dieu, et c'est pour cela qu'avec raison nous devons toujours éprouver autant de reconnoissance pour chacun des dons de Dieu que nous en avons éprouvé au moment où nous l'avons reçu.

Par la même raison, toutes les œuvres de Dieu sont toujours nouvelles, car ce qu'il a fait une fois, il le fait toujours à cause de son immutabilité; d'où le Père dit à son Fils, Ps. II : « Je vous ai engendré aujourd'hui, » quoique cette génération divine et humaine se soit opérée depuis déjà de nombreuses années. C'est pourquoi nous devons toujours l'avoir devant les yeux avec la même reconnoissance que lorsqu'il l'a opérée dans le principe, car c'est pour cette gratitude que Dieu opère toutes ses œuvres. De même l'ame verra au grand jour ce qu'ici nous est inconnu; comment le même Dieu, qui est immuable, simple et indivisible, se communique plus ou moins aux anges et aux saints, selon qu'ils approchent plus ou moins de ses divines perfections, à l'instar du soleil qui réchauffe plus une chose que l'autre; de même qu'une même nourriture qui indispose l'un et guérit l'autre, qui est au goût de *celui-ci* et insipide pour celui-là, selon que leur nature s'accommode plus ou moins à cette nourriture, ou aux effets du soleil. Là aussi l'ame verra que la souveraine bonté et la sagesse de Dieu sont le principe de toutes les créatures et de toutes les œuvres divines, car c'est la bonté de Dieu qui donne l'existence aux créatures, et c'est sa sagesse qui y met l'ordre. C'est par sa sagesse et sa bonté impéné-

---

pauperior fieret, sicut homo, qui quod dat non retinet, jam non esset summe perfectus, imo continue sua perfectio minueretur. Similiter dona sua semper nova sunt, quia non est ibi præteritum et futurum, sed semper præsens, et quod semel dat, semper dat; alioquin mutatio esset apud Deum, ideoque semper merito gratitudo debet esse tanta nobis de singulis donis Dei, sicut cum ipsa percipimus prima hora. Ex eadem ratione singula opera Dei nova sunt, et quicquid semel facit, semper facit propter immutabilitatem suam; unde Pater dicit ad Filium, *Psalm.* II : « Ego hodie genui te, » licet multis annis ante fuerit facta divina generatio et humana. Ideo cum eadem gratitudine nobis semper debet esse præ oculis, sicut quando primitus fecit, et ea gratitudine omnia opera sua facit. Item, lucide videbit anima quod hic occultum est, quomodo Deus ipse idem immutabilis, simplex et indivisibilis, secundum magis et minus participatur ab angelis et sanctis, secundum quod magis et minus divinis moribus similantur, ad instar solis, qui unum magis, alium minus calefacit. Similiter ad instar cibi, qui uni est occasio infirmitatis, alii sanitatis, qui uni est sapidus, alteri insipidus, secundum quod plus vel minus natura illorum cum cibo illo convenit, vel cum sole. Item, ibi cognoscat anima summam bonitatem et sapientiam Dei principium esse omnium creaturarum et operum divinorum. Nam bonitas Dei procedit in esse creaturas; sapientia vero constituit doctrinam inter ipsas. Ex summa igitur sapientia et bonitate inscrutabili facit auram nunc frigidam, nunc calidam, nunc

trables qu'il rend l'air tantôt froid, tantôt chaud, tantôt sec, tantôt humide, tantôt orageux, et tantôt calme. Par la même sagesse et la même bonté, il fait l'un riche et l'autre pauvre, l'un fort et l'autre débile, l'un infirme et l'autre difforme. Par la même bonté et la même sagesse, il fait une créature sensible, une autre raisonnable et une autre sans raison, à l'une il donne une forme, à l'autre une autre. Voilà pourquoi, comme le dit l'Ecclésiastique, les œuvres de Dieu sont toutes excellentes, et on ne peut dire que ceci est pire que cela, puisque tout sera approuvé en son temps, et que l'enfer a sa perfection comme le *ciel*, d'après saint Isidore. Comme le ciel sera embelli d'étoiles, ainsi l'enfer sera peuplé de réprouvés et de démons; l'offense des criminels ne réclame pas moins la justice du juge que la justification de l'innocent. De même, quoique, d'après le témoignage de l'Apôtre, les jugements de Dieu touchant les damnés soient incompréhensibles pour nous ici-bas, et que ses voies envers les élus soient insaisissables pour nous, là cependant l'ame comprendra que toutes les voies du Seigneur dans ses jugements sont miséricorde et vérité. La miséricorde restreint la justice qui agiroit trop sévèrement, selon cette parole de Tobie: « Dans votre colère, souvenez-vous de votre miséricorde; » la justice tempère la miséricorde qui deviendroit trop indulgente, puisque la facilité du pardon est un motif de pécher. La justice punit toujours miséricordieusement, et la miséricorde use de ménagement sans violer les règles de la justice. Oh! combien dans cette vie ils sont cachés les jugements de Dieu, qui pourroit les pénétrer, lorsque le Seigneur dit dans Malachie, ch. I: « J'ai aimé Jacob et j'ai eu de la haine pour Esaü avant qu'ils fussent nés. » Mais quel vice détestoit-il donc dans Esaü, et quelle vertu chérissoit-il en Jacob, puisqu'il ne juge personne que selon la justice actuelle. De même,

---

siccam, nunc madidam, nunc procellosam, nunc tranquillam. Ex eadem sapientia et bonitate facit unum divitem, alium pauperem, unum fortem, alium debilem et infirmum, et alium deformem. Ex eadem sapientia et bonitate modo facit unam creaturam sensibilem, aliam rationalem, aliam sine ratione, uni dat unam formam, alteri aliam; ideoque teste *Eccles.*, I: « Opera Dei omnia bona sunt, et non est dicere: Hoc est nequius illo. » Omnia enim tempore suo comprobabuntur, nec est infernus pejor cœlo, dicente Isidoro: Sicut cœlum sideribus, ita infernus damnatis hominibus et dæmoniis ornabitur; æqualiter enim commendat justitiam judicis iniquorum devastatio, sicut innocentum defensio. Item, licet teste Apostolo, incomprehensibilia modo judicia Dei de damnandis, et investigabiles viæ ejus de salvandis: ibi tamen comprehendet anima, quod universæ viæ Domini fuerunt misericordia et veritas ad judicandum. Misericordia restrinxit justitiam, ne minus severe ageret, juxta illud *Tob.*, III: « Cum iratus fueris, misericordiæ recordaberis. » Et justitia temperavit misericordiam, ne nimis parceret; nam facultas veniæ incentivum tribuit delinquendi. Justitia semper misericorditer punit, et misericordia semper secundum justitiam parcit. O quam occulta sunt in præsenti divina judicia! Quis enim investigare potest, cum dixerit Dominus, *Malach.*, I: « Jacob dilexi, et Esau odio habui, » antequam nati essent, quod vitium detestaretur in Esau, et quod virtutem diligeret in Jacob, cum nullum judicet, nisi secundum præsentem justitiam. Simi-

lorsqu'on porte deux enfants au baptême, il se trouve que celui qui est né d'un père chrétien meurt avant de recevoir le baptême, et descend dans les limbes, tandis que celui qui est né d'un infidèle ne meurt qu'après avoir reçu le baptême, et s'envole dans les cieux. Pareillement, pourquoi le Seigneur Jésus a-t-il accordé une si grande grace au bon larron, et n'en a-t-il accordé aucune à l'autre? De même encore, pourquoi a-t-il permis que Judas, et non un autre parmi ses apôtres, finît misérablement? Pourquoi endure-t-il si longtemps de si graves et de si nombreux péchés dans l'un, comme dans David, et condamne-t-il l'autre après une première faute, comme Saül? Telle a été sa volonté, comme le dit la Glose sur la Genèse; le Seigneur sait à qui il doit faire grace, afin qu'il se convertisse, comme il en a agi envers Aaron qu'il ne perdit pas avec les autres dans la fusion du veau d'or; ainsi il épargna Ezéchias; quoiqu'il eût porté contre lui une sentence de mort, il lui accorda encore quinze années de vie. De même il sait à qui il épargne pour un temps, quoiqu'il connoisse d'avance qu'il ne deviendra pas meilleur, comme il fit avant le déluge aux prévaricateurs, à qui il accorda cent ans pour faire pénitence, et puis par le déluge les extermina tous, à l'exception de huit personnes. Il connoît aussi ceux qu'il doit condamner et dont il n'attend pas de changement, comme il a exterminé tout-à-coup, par le feu et le soufre, les Sodomites, Datan et Abiron, que la terre en un instant engloutit tout vivants. Toutes ces choses, l'ame les verra distinctement dans le miroir de l'éternité, ainsi que tout ce qui peut augmenter son bonheur et faire éprouver pour chacune d'elles une vive joie avec les élus. Là l'ame verra comment Dieu, dans sa sagesse, conduit les opérations divines, angéliques et humaines à la perfection, c'est-à-dire pour manifester sa gloire et procurer aux anges et aux hommes la jouissance de la sagesse et de la nature divines. Et

---

liter cum duo pueri portantur ad baptismum, unus natus de fideli moritur ante baptismum descendens in limbum; alter natus de infideli post baptismum moriens, statim evolat ad cœlum. Similiter quare Dominus Jesus uni latroni tantam gratiam dedit, alteri vero nullam. Similiter quare Judam finaliter cadere permisit, et nullum alium apostolorum. Et quare ab uno diu gravia et multa peccata sustinet, ut a David, alium vero post primum peccatum damnat, sicut Saul. Hæc voluit Glossa super *Genes.* dicens : Novit Dominus cui parcat usque ad commutationem in melius, sicut pepercit Aaron, quem non perdidit cum aliis in conflatione vituli aurei; sic pepercit Ezechiæ, contra quem dederat sententiam mortis, et tamen postea quindecim annos ad vivendum dedit. Item, novit cui parcat ad tempus, quamvis præscierit eum, in melius eum non mutari : sicut peccatoribus ante diluvium dedit centum annorum spatium pœnitendi, et postea omnes homines perdidit per diluvium, præter octo. Item, novit cui non parcat, ut nec mutationem ejus expectet, sicut igne et sulphure cito perdidit Sodomitas, Dathan et Abiron terra vivos absorbuit in momento. Hæc omnia lucide videbit in speculo æternitatis, et quicquid augere potest suam beatitudinem, et de singulis habebit gaudium cum electis. Item, cognoscet ibi anima, quomodo sapiens Deus omnia opera divina, angelica et humana semper convertit ad optimum, hoc est manifestationem suæ gloriæ, et angelis et hominibus

quoique en lui on ne puisse trouver ni l'apparence, ni l'origine du mal, cependant ce Dieu infiniment sage qui ne souffre aucun désordre dans sa maison, dispose pour un plus grand bien chaque action mauvaise. Il fait servir la malheureuse et irréparée chute des anges, ainsi que leur malice obstinée dans le mal, à guérir et à couronner les justes, selon ce mot de saint Bernard : Le jugement bienveillant de Dieu est que, sans le savoir, ce superbe bourreau des humbles leur forge des couronnes perpétuelles en les combattant. C'est ainsi qu'il a fait servir l'unique chute du seul Adam à l'admirable élévation de toute la nature humaine. C'est à cause de cette faute que la nature humaine a été unie à la nature divine dans la personne du Seigneur Jésus, non par le changement de la divinité en l'humanité, mais parce que Dieu a pris l'humanité, et l'a unie à la divinité. D'où saint Chrysostôme s'écrie : C'est en effet une chose grande et surprenante que de voir notre chair siéger si haut et être adorée par les anges et les archanges, ce qui n'auroit jamais eu lieu si Adam n'eût pas péché. Et saint Léon, pape : Si l'homme créé à l'image de Dieu eût conservé la dignité de sa nature et n'eût pas dévié de la voie qui lui avoit été tracée, trompé comme il le fut par la ruse du démon, jamais le Créateur du monde ne se seroit fait créature, le Dieu sempiternel n'auroit pas été sujet au temps, et le Fils de Dieu, égal en tout à son Père, n'auroit pas pris la forme de l'esclave et la ressemblance de la chair de péché. C'est ainsi qu'il fit servir la vente de Joseph par ses frères à la conservation de ceux qui l'avoient vendu et à la conservation de l'Egypte; car s'il n'avoit pas été vendu, toute l'Egypte et les pays qui l'environnoient auroient péri par la disette; c'est ce que lui-même attestait à ses frères en leur disant, quand ils vinrent chercher des vivres : « Ne craignez pas, c'est

---

ad fruitionem divinæ naturæ vel sapientiæ. Et licet malum in se nec speciem habeat, nec originem, singula tamen mala opera ordinat ad magnum bonum sapientissimus Deus, qui in domo sua nil inordinatum derelinquit. Miserabilem et irrecuperabilem casum angelorum, et obstinatam malitiam eorum ordinavit ad exercitium et coronam justorum, juxta illud Bernardi : Jucundum Dei judicium est, quod superbus ille humilium malleator, ipso nesciente fabricat ejus coronas perpetuas, ipsos impugnando. Similiter unicum casum solius hominis Adæ convertit in admirabilem totius humanæ naturæ exaltationem. Ex hoc enim humana natura divinæ naturæ inseparabiliter unita est in persona Domini Jesu non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. De quo Chrysostomus : Revera magnum et mirabile est carnem nostram sursum sedere, et ab angelis et archangelis adorari, quod nequaquam factum fuisset, si Adam non peccasset; unde Leo Papa : Si homo ad imaginem Dei factus, in suæ naturæ honore perstitisset, nec diabolica fraude deceptus a lege sibi posita deviasset, creator mundi creatura non fieret, nec sempiternus temporalitatem subiret Deus, nec æqualis Deo Patri Filius formam servi et similitudinem carnis peccati assumeret. Similiter iniquam venditionem Joseph mutavit in salutem maximam fratribus venditoribus et Ægypto, qui si venditus non fuisset, tota Ægyptus et circumjacentes provinciæ inedia periissent, quod propriis fratribus venientibus in Ægyptum pro annona comparanda testabatur, dicens : « Nolite timere, pro sa-

pour votre conservation, etc., » et c'est ce qu'ils confirmoient en lui répondant : « Oui, c'est pour notre conservation, etc. » Ainsi, quel crime énorme que celui qui fut commis jadis, lorsque, par le conseil et l'odieuse sédition des Juifs, le Fils de Dieu fut vendu, livré, blasphémé, condamné à la mort la plus ignominieuse, crucifié et suspendu entre deux larrons; et cependant ce mal, digne d'épouvante, le Seigneur Jésus l'a fait servir à la destruction du péché, à la réparation de la puissance angélique, à la diminution de celle de Satan, à la délivrance des captifs qui étoient dans les limbes, à l'ouverture et à l'élargissement de la porte du ciel, afin que le pécheur pût plus facilement que nos très-saints anciens Pères, passer immédiatement de cette misérable vie à la bienheureuse félicité. O ineffable sagesse, qui d'un mal si immense en fait un bien si grand ! De même la grave offense du bienheureux Pierre, qui renia son divin Maître, est devenue un grand bien pour les pécheurs, qui durent trouver plus de compassion et de miséricorde dans celui qui devoit être le chef de l'Eglise. Car, comme dit l'Ecclésiastique, LIV : « Que sait celui qui n'a pas été tenté? » Celui qui n'a pas d'expérience connoît bien peu de chose. Comment le médecin qui n'a pas souffert peut-il compatir aux souffrances du malade? Celui qui est saturé de mets n'a pas pitié de celui qui a faim, ni le juste du pécheur. Mais par la chute de Pierre, le Seigneur Jésus-Christ a détruit la présomption des autres hommes. De même le Seigneur Jésus a fait servir à l'avantage de toute l'Eglise l'offense énorme d'infidélité du bienheureux Thomas, car il est plus facile de croire à la résurrection de notre Seigneur, d'après le témoignage de saint Thomas qui a vu et touché les plaies, que d'après celui de Marie-Magdeleine qui crut sur la parole des anges. C'est encore de cette manière que Dieu a fait servir au salut de toutes les

---

lute, » etc.; et ipsi similiter testabantur, respondentes ei : « Salus nostra, » etc. Similiter gravissimum peccatum, quod ab initio factum fuit, cum de consilio et invidia promotione Judæorum venditus fuit Filius Dei, et traditus, et blasphematus, ad mortem turpissimam condemnatus, crucifixus, inter latrones suspensus. Hoc malum pessimum ordinavit Dominus Jesus ad peccati destructionem, angelicæ reparationem, diabolicæ potestatis diminutionem, captivorum in limbo ereptionem, cœlestis januæ aperitionem et reserationem, et ut quilibet peccator multo facilius quam antiqui patres sanctissimi promereri posset, immediatum transitum post præsentem miseriam ad divinam fruitionem. O ineffabilis sapientia, quæ tantum malum convertit in tantum bonum ! Similiter illud grave peccatum beati Petri pro prima negatione Domini convertit ad bonum magnum peccatoribus, ut apud eum quem Ecclesia caput habere debebat, uberiorem compassionem et misericordiam invenirent. Dicit enim *Eccles.*, XXXIV : « Qui non est tentatus, qualia scit ? et qui non est expertus, pauca cognoscit. » Quomodo enim medicus qui non patitur, compati potest ægroto ? Non compatitur famelico saturatus, neque peccatori justus, ex eodem casu beati Petri Dominus Jesus præsumptionem omnibus hominibus amputavit. Similiter grave peccatum infidelitatis beati Thomæ redegit Dominus Jesus ad bonum totius Ecclesiæ. Magis enim credi oportebat de resurrectione Dominica beato Thomæ ex visu et tactu cicatricum, quam beatæ Mariæ Magdalenæ, quæ solis verbis crediderat angelo-

Eglises l'opiniâtreté de Saul qui, terrassé encore cruel persécuteur, s'est relevé tout-à-fait zélé prédicateur de l'Evangile. Le nom du Seigneur Jésus qu'il annonçoit n'en devint que plus glorieux devant les rois, les Juifs et les Gentils, parce qu'il étoit venu à Damas pour le combattre et le détruire. De même l'offense grave et les outrages qu'il a soufferts dans la personne de ses envoyés, les prophètes, les apôtres et les martyrs, sont devenus pour tous les fidèles l'appui de notre espérance, car s'ils n'avoient pas défendu la foi catholique au prix de leur sang, jamais en effet la connoissance du nom du Seigneur Jésus avec la foi catholique, ne seroit arrivée jusqu'à nous avec tant de force. Ce qui fait dire à Isaïe, X : « Que si le Seigneur ne nous avoit laissé une semence, » (suppléez) dans les apôtres et dans les martyrs, « nous serions devenus comme Sodome et Gomorrhe, etc. » Ainsi le Dieu infiniment sage qui changea l'eau en vin, changera aussi les tentations et les tribulations de cette misérable vie en une situation d'éternelle gloire, et nous accordera une éternelle et immense récompense, selon ce passage de l'Apôtre, II Cor., V : « Les légères tribulations de cette vie d'un moment, nous élevant outre mesure, produisent en nous un poids immense d'éternelle gloire. » Car l'ame y connoîtra le soin tout particulier du Créateur pour le salut du genre humain, elle connoîtra cette attention bienveillante qu'il a eue en créant l'homme à son image et à sa ressemblance, en lui donnant dès le sein de sa mère un ange pour veiller sur lui et le défendre contre les assauts du démon; après sa naissance, en lui fournissant à chaque instant ce qui est nécessaire à l'entretien de son corps; ensuite en purifiant par le baptême son ame du péché originel, en lui conférant le Saint-Esprit avec tous ses dons et ses vertus, en l'a-

---

rum. Similiter pertinaciam Sauli convertit Deus in salutem omnibus Ecclesiis, cum prostratus sævissimus persecutor, factus est Evangelii fidelissimus prædicator. Valde enim laudabile fuit nomen Domini Jesu coram regibus, Judæis et gentibus constanter annuntiare, quod tanto fervore in Damasco expugnare venerat et delere. Similiter grave peccatum et contumeliam quam sustinuit in nuntiis suis prophetis, apostolis, martyribus, convertit in fulcimentum nostræ spei cunctis fidelibus. Nisi enim fidem catholicam suo sanguine defendissent, nequaquam Domini Jesu nomen ad nos cum fide catholica cum tanto robore pervenisset, unde *Isai.*, I : « Nisi Dominus reliquisset nobis semen, » supple in apostolis et martyribus, « sicut Sodoma fuissemus, et quasi Gomorrha, » etc. Ita etiam sapiens, qui olim convertit aquam in vinum, mutabit omnem tentationem et tribulationem hujus miseriæ in statum æternæ gloriæ, et reponderabit æterna et immensa mercede, juxta illud Apostoli, II *Cor.*, V : « Id enim quod in præsenti momentaneum et leve est tribulationibus, supra modum in sublimitate æternum pondus gloriæ operatur in nobis. » Ibi enim cognoscet anima vehementem diligentiam creatoris circa salutem generis humani, quæ in primo apparuit cum unumquemque hominem ad imaginem et similitudinem suam fecit. Deinde unicuique angelum deputavit, qui eum in materno utero custodiret, natum ab insultu dæmonum defensaret, necessaria corporis singulis momentis convenientissima ministravit, deinde ab originali peccato, unde baptismatis animam emundavit conferens Spiritum sanctum cum omnibus donis suis et singulis virtutibus, in filium

doptant même pour son fils après son adolescence, en l'excitant au salut éternel, soit pendant son sommeil, soit par des inspirations intérieures. Extérieurement, par les créatures dont chacun est environné, il rend les exemples des vivants et des morts très-efficaces à diriger l'ame vers son Créateur qu'elle ne voit pas. De même encore, par la sainte Ecriture qui nous montre à découvert la voie du ciel, et comment l'homme doit se conduire envers Dieu et envers son prochain, envers ses amis et ses ennemis, envers ses supérieurs et ses inférieurs, envers les vivants et les morts; mais comme tout le monde ne peut pas comprendre l'Ecriture sainte, il a suscité des docteurs et de zélés prédicateurs pour l'annoncer fidèlement et avec piété à tout le monde, et dans cette même Ecriture, par le ministère des prédicateurs, tantôt il épouvante le pécheur par ses menaces, et tantôt il l'excite au salut par ses caresses et ses promesses. Ces mêmes prédicateurs, quelquefois dégagés de la sollicitude des affaires extérieures, cherchent le repos dans la contemplation des choses divines, ce qui est très-agréable à Dieu. Cependant, pour les associer à sa vive sollicitude pour les pécheurs insoucieux de leur salut, il retire cette foule de ministres de ce qui faisoit leurs délices, afin de leur inoculer son zèle pour les pécheurs, disant dans les Cantiques, V : « Ouvrez-moi, ma sœur, car ma tête est inondée de rosée. » Ce que saint Grégoire expose en disant que pendant que l'épouse dort, son bien-aimé frappe à la porte, afin qu'elle ouvre, parce que pendant que l'esprit se recueille dans le silence, le Christ endure de cruels traitements dans ce monde de la part des pécheurs qui ne s'apercevroient jamais qu'ils sont charnels et qu'ils doivent se corriger, si les hommes spirituels ne s'armoient vivement de la parole divine. Le divin époux veut en effet qu'ils abandonnent quelquefois le repos, et que les

---

quoque adoptavit, postmodum in adolescentia, quandoque in somno, quandoque interna inspiratione ad æternam salutem mutavit. Foris autem per creaturas quas singulis sic instituit, ut ad invisibilem *creatorem animam introducant efficacissima* exempla mortuorum hominum et virorum. Similiter per sacram Scripturam, quæ nobis viam cœlestem lucidissime demonstrat, qualiter homo se habere debeat ad Deum, qualiter ad proximum, qualiter ad amicos, quomodo ad inimicos, qualiter ad prælatos, qualiter ad subditos, qualiter ad vivos, qualiter ad mortuos; sed quia non omnes Scripturam intelligunt, addidit doctores et nuntios fidelissimos, qui eam exponunt universis fideliter et devote. In eadem Scriptura per prædicatores nunc minis terret, nunc blanditiis et promissis allicit miseros peccatores ad salutem. Qui nuntii dum quandoque ab exteriorum sollicitudine in contemplatione divina quiescunt, quod Deo placet super omnia, ad innuendam tamen diligentiam suam circa *peccatores*, qui forte nunquam *curant* salvari, advocat multitudinem nuntiorum ab ea quiete, quæ sibi delicias facit ad sollicitudinem peccatorum, dicens in *Cant.*, V : « Aperi mihi, soror mea, quia caput meum plenum est rore; » quod Gregorius exponit dicens : Dum sponsa dormit, di*lectus ei ut aperiat, pulsat, quia dum mens* sibi per otium intendit, Christus multa opera peccatorum in hoc mundo tolerat, quia nisi spirituales viri ad doctrinam se accingant, nunquam seipsos carnales cognoscunt, vel corrigere curant. Vult igitur sponsus, ut aliquando otium dimittatur,

ames spirituelles aient de la sollicitude pour le prochain, parce que pendant que les hommes parfaits cherchent leurs délices dans un repos intérieur, l'époux se désole de ce que les séculiers se plongent de plus en plus dans l'abîme du mal, se connoissant de moins en moins, à cause du silence que gardent à leur égard les hommes spirituels. Mais comme toutes ces bonnes œuvres ne suffisoient pas pour opérer notre salut, à cause des nombreuses et profondes blessures qu'avoit fait le péché, Dieu le Père, dans son immense tendresse, envoya son bien-aimé Fils unique, et considérant que, de même que les pécheurs avoient offensé le Tout-Puissant dans tous leurs membres, il falloit que le Christ aussi, par la souffrance de tous ses membres sur la croix, où il a été frappé dans toutes les parties de son corps, au milieu des soupirs et des larmes, présentât à Dieu son Père une plus abondante rançon qu'il en falloit au genre humain, et le rétablît ainsi dans la facilité de faire son salut, après qu'il a été exaucé par Dieu son Père, à cause de son extrême soumission; et de peur que le salut qu'il venoit de nous acquérir ne pérît, il fit écrire dans les quatre évangiles sa doctrine, sa volonté et ses exemples, afin qu'en les imitant nous ayons la vie éternelle.

De plus, pour nous prouver encore son affection, il consacra son très-saint corps et son sang adorable et donna le pouvoir de le consacrer non pas à un seul homme vertueux, pour un temps et pour un lieu, mais ce pouvoir il le donna aux prêtres même criminels, afin qu'en tout temps et en tout lieu les hommes trouvassent dans la sainte Eucharistie et les autres sacrements, des consolations spirituelles et un remède à leurs fautes. En effet, si les évêques et les prêtres parfaits avoient pu seuls consacrer le saint chrême et le corps du Seigneur, une foule immense d'hommes seroient morts privés de l'extrême-onction

---

et ad ædificationem proximorum spirituales quique sollicitentur, quia dum perfecti viri sibi solum per interiorem quietem intendunt, dolet sponsus, quod sæculares magis ac magis ad pejora corruunt, dum enim propter silentium spiritualium minus ac minus cognoscunt. Quoniam autem hic omnia pro salute minime suffecissent propter diversa et gravia vulnera peccatorum, ideo Deus Pater ineffabili motus diligentia, misit unicum Filium suum qui diligeret, considerans quomodo in singulis membris omnipotentem Deum peccatores offenderent, abundantiorem emendam, quam meruerat genus humanum, exhibuit in cruce in membris singulis Deo Patri, in qua cum clamore valido et lacrymis in membris singulis vulneratus, salutem perditam humano generi restituat, a Patre pro sua reverentia exauditus. Et ne salus obtenta periret, verba sua, mores et exempla conscribi fecit in quatuor Evangeliis, ex quorum imitatione salutem perpetuam meremur. Super hæc omnia pro manifestatione diligentiæ suæ, sanctissimum corpus suum et sanguinem consecravit, et vim dedit consecrandi non tantum uni homini bono, nec tantum uno tempore vel uno loco, imo sacerdotibus criminosis eamdem contulit potestatem, ut omni tempore et loco in Eucharistia et sacramentis cæteris consolationem spiritus et peccatorum medicinam homines invenirent. Si enim tantum perfecti episcopi et sacerdotes crisma et corpus Dominicum consecrare possent, innumerabiles homines sine extrema unctione et viatico morerentur. Insuper prælatos spirituales et sæculares constituit, qui

et du saint viatique. Outre les supérieurs spirituels, il a établi des ministres séculiers, pour contraindre à l'observance des préceptes ceux qui s'y refusent et punir les sujets par des sentences de mort et des châtiments proportionnés aux crimes, et tout cela il l'a fait et a pu le faire sans notre coopération et sans notre approbation, et il n'a rien omis de ce qui regarde l'affaire de notre salut, comme le Seigneur l'assure dans Isaïe, II : « Que devois-je faire de plus que ce que j'ai fait? » Excepté qu'il ne nous contraint pas d'aller au ciel, il nous laisse libres, parce qu'il ne convient pas à sa justice de couronner celui qui ne le veut pas, et à qui il a donné le libre arbitre, s'assimilant ainsi l'homme, lui qui ne peut être contraint par personne. Ce qui a fait dire à saint Augustin : Celui qui t'a créé sans toi, ne te justifiera pas sans toi. Il t'a créé sans ta volonté, mais il ne te justifiera qu'autant que tu le voudras, parce qu'il exige le consentement libre de la volonté, voilà pourquoi la grace du salut devient inutile pour la plupart des hommes. Il viendra un temps où l'innocence du créateur, touchant le salut du genre humain, apparoîtra dans tout son éclat, quoique plusieurs l'accusent de ne vouloir pas sauver ceux qu'il a rachetés, et ce sera quand on connoîtra combien sérieusement le Fils de Dieu a travaillé pour le salut de ses ennemis. La création de tout l'univers matériel ne lui a pas tant coûté, nous dit saint Bernard, car dans toutes ses autres opérations il a dit et tout a été fait, mais dans l'affaire du salut de l'homme, il a trouvé des contradicteurs de sa doctrine, des observateurs de ses actions, des censeurs de sa mort. Comme témoignage de son affection il a emporté au ciel les cicatrices de ses blessures, afin d'apaiser par elles plus efficacement la colère de son Père et d'obtenir plus facilement grace pour les pécheurs.

---

etiam invitos cogerent ad observantiam præceptorum, et manifestis criminibus pœnis variis et sententiis mortis subditos coercerent. Hæc omnia sine adjutorio nostro et desiderio facere potuit, et fecit, et nihil omisit eorum quæ necessaria fuerunt ad nostram salutem, teste Domino in *Isai.*, II : « Quid ultra debui facere tibi, et non feci? » præter hoc solum, quod non violenter ad cœlum nos trahit, hoc ideo dimittit, quia justitiæ suæ non convenit invitum aliquem coronare, cui liberum arbitrium dederit, in hoc hominem sibi assimilans quod a nemine cogi potest. Unde Augustinus : Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. Creavit te nolentem, non justificabit nisi volentem, et quia consensum liberæ voluntatis exigit, ideo fere tota salus hominum perit. Veniet tempus cum apparebit innocentia creatoris circa salutem humani generis, licet Deus apud plurimos judicetur reus, quasi salvare nolit quos redemit, quando manifestabitur cum quanto serio Filius Dei pro salute suorum inimicorum laboravit. In tota enim machina mundi, teste Bernardo, non tantum laboravit. In aliis enim operibus dixit, et facta sunt; pro hominis vero salute sustinuit in verbis contradictores, in factis observatores, in morte illusores. Qui etiam in testimonium diligentiæ suæ cicatrices vulnerum ad cœlum duxit, quibus iram Patris fortius mitigaret, et gratiam peccatoribus impetraret.

CHAPITRE II.

Premier point essentiel de la dilection qui se fait par Dieu.

Par cette connoissance bienheureuse, l'ame glorifiée aimera Dieu par Dieu, c'est-à-dire par le Saint-Esprit. Tout ce que fait la créature en son nom particulier est imparfait. Aussi le Seigneur Jésus a-t-il obtenu cette grace pour ses vrais fidèles, lorsqu'il a dit à son Père : « Je leur ai fait connoître votre nom par la foi, et je le leur ferai connoître par ma présence, afin qu'ils m'aiment comme vous m'avez aimé. » Et l'amour du Père pour son Fils est éternel, immense, puisqu'il vient du Saint-Esprit qui est le lien de l'un et de l'autre. Cette même affection dont le Père aime son Fils, ajoute la Glose, se trouve dans tous les justes, car l'ame glorifiée aime Dieu et elle en est aimée, autrement, selon saint Augustin; l'ame qui ne peut trouver son véritable repos qu'en Dieu pour qui elle a été créée, ne le trouveroit jamais véritablement et pleinement, si elle ne rendoit réciprocité d'amour à son créateur. Mais, comme d'après saint Bernard, lorsque Dieu aime une ame, c'est l'éternité qui aime, c'est l'immensité qui aime, cette immensité dont la grandeur est infinie, dont la sagesse est incalculable, car il n'est de l'essence de l'ame d'aimer Dieu immensément et éternellement qu'autant qu'elle pourra trouver en lui son parfait repos, ce qui ne peut se faire que par l'efficace du Saint-Esprit dont parle l'Apôtre quand il dit, Rom., chap. V : « Que la charité de Dieu s'est répandue dans nos ames par la vertu du Saint-Esprit qui nous a été donné, » et la Glose ajoute : La charité de Dieu c'est Dieu lui-même, c'est un don de Dieu. Et parce que Dieu nous a aimés pour que nous l'aimions, il nous a donné son Saint-Esprit. Mais si dans la béatitude nous aimions Dieu de

---

CAPUT II.

Primum principale dilectionis per Deum.

Ex illa cognitione beata amabitur Deus per Deum ab anima glorificata, hoc est, per Spiritum sanctum. Quicquid autem creatura facit sub nomine creaturæ, imperfectum est. Istud enim impetravit Dominus Jesus fidelibus suis, cum dixit ad Patrem. «Notum feci eis nomen tuum per fidem, et notum faciam per speciem, ut dilectio qua dilexisti me, in ipsis sit.» Et dilectio qua Pater diligit Filium, est æterna et immensa, scilicet per Spiritum Sanctum, qui est nexus utriusque. Eadem dilectio, dicet Glossa, qua Pater diligit Filium, est in omnibus justis : per eamdem enim anima glorificata diligit Deum et diligitur a Deo, alioquin anima, teste Augustino, quæ non quiescit nisi in Deum, ad quem facta est, nunquam vere, et perfecte quiesceret, nisi creatori suo in amore vicem rependeret. Cum autem, teste Bernardo, Deus animam amet, æternitas amat, immensitas amat, cujus magnitudinis non est finis, cujus sapientiæ non est numerus, nec esse est animam Deum immense et æternaliter reamare, si debet in Deo perfecte quiescere. Hoc non fit nisi per Spiritum sanctum, de quo dicit Apostolus, *Rom.*, V : «Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis,» ubi dicit Glossa : Charitas Dei, et Deus est et donum Dei est. Et quia Deus dilexit nos, ut a nobis dilegeretur, Spiritum sanctum dedit nobis. Si autem in cha-

cette charité qui est vertu, Dieu qui est infiniment sage nous auroit inutilement donné le Saint-Esprit. Telle fut autrefois l'opinion du Maître des Sentences. Les modernes pensent autrement; prenez l'opinion qui vous sourira le plus, mais il nous a donné le Saint-Esprit afin que dans cet amour l'ame du Bienheureux payât de réciprocité et trouvât ainsi en lui son parfait repos. Pour le bien comprendre il faut observer ce que dit saint Jean : « Que le Père aime le Fils, » et de nouveau, saint Jean, ch. XVII, il est dit dans la personne du Christ : « J'aime mon Père : » cet amour n'est pas inférieur dans celui qui aime et dans celui qui est aimé, puisque c'est le Saint-Esprit qui est l'amour du Père et du Fils; ainsi l'amour n'est pas moins aimé de celui qui aime et de celui qui est aimé que l'amant l'est de l'aimé et l'aimé de l'amant. Et cette tendre, affectueuse et infiniment parfaite dilection des trois personnes en une seule substance, se trouve où l'amant est le même que l'aimé, où l'aimé est le même que l'amant, où l'amour est le même que l'amant et que l'aimé, où l'aimé et l'amant sont les mêmes que l'amour, où enfin l'amant, l'aimé et l'amour participent à la même essence, n'ont que la même volonté et le même déplaisir, ont le même pouvoir et possèdent tout. Il y a là une chose souveraine, qui embrasse tout le bien en général, que pourtant on ne possède pas d'une manière solide; là on ne possède aucun bien sans dilection.

Dans cette bienheureuse dilection, il n'y a point d'imperfection, point de vide, point de trouble, point d'interpolation, ou plutôt tout le changement qui y peut exister, n'est que dans nos paroles, quand bien même nous ferions tou nos efforts pour nous étudier à bien dire. C'est cette union qui rend parfaitement heureuse l'ame qui lui est unie. C'est de cette joie dont parle saint Jean, chap. XV, quand il dit :

---

ritate, quæ virtus est, in illa beatitudine diligeremus Deum, superflue dedisset sapientissimus Deus Spiritum sanctum. Hæc fuit olim opinio Magistri in Sententiis. Moderni autem aliter sentiunt, tene quod placet : sed ad hoc dedit Spiritum sanctum ut anima beati ipsi vicem rependeret in amore et sic in ipso quietem omnimodam reperiret. Ad intelligentiam hujus, notandum est, quod in Joanne scriptum est, quod Pater diligit Filium. Et iterum scriptum est in persona Christi, *Joan.*, XVII : «Ego diligo Patrem : » hæc dilectio non est minor quam diligens et dilectus, quia Spiritus sanctus est amor Patris et Filii, nec minus amatur ab amate et amato ipse amor, quam amans ab amato, vel amatus ab amante. Et hæc illa serenissima, et jucundissima, et perfectissima trium personarum in una substantia dilectio, ubi amans est idem quod amatus, et amatus idem quod amans, amor idem quod amans et amatus, amatus et amans, idem quod amor, ubi amans amatus et amor penitus unum esse communicant, in uno velle conveniunt, unum nolle habent, idem posse participant, immo totum possident. Ibi unum summum, quod est omne bonum in communi, tamen insolidum possidetur, nullius ibi boni sine dilectione est possessio. In hac dilectione nullus defectus, nulla omissio, nulla unquam turbatio, nulla interpolatio : de hac dilectione totum mutum est quod loquimur, etiam si summo studio loqueremur. Hæc est cujus unio animam sibi unitam vere beatam facit : hæc est gaudium de quo dicitur *Joan.*, XV : «Ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur. » Quod est gaudium Patris et Filii, nisi amare

« Il faut que ma joie soit en vous, afin que votre joie soit pleine. » Or quelle est la joie du Père et du Fils, si ce n'est d'aimer et d'être aimé, et d'être aimé de cette sorte. Comment une ame affamée peut-elle être rassasiée si elle n'est plongée dans l'union de cette joie, afin qu'elle demeure dans la joie et que la joie demeure en elle, et sa joie sera pleine et parfaite lorsqu'elle sera unie à l'amant et à l'aimé, et que dans cette bienheureuse union elle éprouvera qu'elle aime et qu'elle est aimée.

Second point essentiel de la dilection qui conduit vers Dieu.

Là aussi Dieu est aimé pour Dieu. Car l'ardent amour de Dieu le pousse vivement vers l'ame et attire l'ame vers lui selon cette parole de saint Jean, ch. IV : « Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu et Dieu en lui. » Pourquoi ? parce que Dieu est charité. O! qu'heureuse est l'ame qui, sans imperfection, se sent aimée en tout et pour tout, de toute l'affection de la sainte Trinité ; qui voit que Dieu semble l'entourer de son amour comme s'il avoit oublié toutes les autres créatures ; qui sent croître sa béatitude à mesure qu'elle se plonge de plus en plus avec ses misères, dans les profondeurs de l'amour de la sainte Trinité qui la transforme et l'ennoblit ! Alors s'accomplira le précepte qui, au sentiment de saint Augustin, ne recevoit pas son parfait accomplissement dans cette vie : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, » c'est-à-dire de tout votre intellect, sans danger de se tromper, « de toute votre ame, » c'est-à-dire de toute votre mémoire, sans qu'elle en perde le souvenir; « de tout votre esprit, » c'est-à-dire det oute votre volonté, sans qu'elle éprouve d'opposition. Alors l'ame ne pourra dévier dans l'amour de Dieu, elle ne lui égalera et ne lui préférera aucune créature, elle ne perdra aucun mouvement de l'amour divin qui est toujours présent et ne sentira pas d'opposition pour cet amour, comme hélas ! cela arrive

---

et amari, et taliter amari ; Quomodo anima famelica saturabitur, nisi huic gaudio uniatur, ut ipsa in hoc gaudio, et gaudium hoc in ipsa sit, et ejus sic gaudium impleatur cum amanti ita unita fuerit, et amato, quod se in tam felicissima unione amare sentiat, et amari ?

Secundum principale dilectionis ad Deum.

Ibi etiam amatur Deus ad Deum. Nam amor Dei vehementer ducit Deum in animam et animam in Deum, juxta illud I *Joan.*, IV : « Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in oe, » quare : « Quia Deus charitas est. » O quam felix anima, quæ se absque interpolatione ex omni virtute sanctæ Trinitatis ad omne, et propter omne quod ipsa sentit se amari, et Deum tanto amore circa se occupari, quasi omnium creaturarum sit oblitus : cujus beatitudo augetur, cum e converso amore sanctissimæ Trinitatis cum omnibus vilibus suis penitus se immergit. Tunc implebit illud beatissimum præceptum, quod secundum expositionem beati Augustini in hac vita impossibile est impleri : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde, » id est, intellectu sine errore : « ex tota anima, » id est memoria sine oblivione : « ex tota mente » id est voluntate sine contradictione. Tunc enim anima nunquam errabit in amore Dei, ut Deo aliquam creaturam æquet, vel præponat : nunquam obliviscetur ad momentum amoris divini, qui semper præsens est : nunquam contrarium sentiet amori Dei, sicut, heu, in ista vita frequenter ali-

dans cette vie, où souvent on lui égale ou lui préfère quelque autre chose, on s'attache à quelque autre objet, ce qui est cause qu'on aime moins Dieu, qu'on l'oublie même, ou qu'on aime ce qui lui déplaît. Là encore s'accomplira ce précepte selon l'exposition de saint Jean Chrysostôme, quand il dit : Qu'est-ce qu'aimer Dieu de tout son cœur, sinon que vous êtes plus incliné vers Dieu que vers autre chose, si ce n'est que vous trouviez plus de charmes en Dieu que dans l'apparence, si ce n'est que vous préfériez Dieu dans votre affection, aux honneurs, à l'or et aux amis, car si quelqu'un de ces objets vient à captiver votre cœur, vous n'aimerez plus Dieu de tout votre cœur. Votre cœur sera moins à Dieu de toute la partie de l'affection que vous donnerez à autre chose. Qu'est-ce qu'aimer Dieu de toute son ame ? c'est de ne pas douter de la vérité et d'être ferme dans la foi. Qu'est-ce qu'aimer Dieu de tout son esprit ? c'est de servir Dieu de toutes ses facultés, intelligence, sagesse, connoissance et mémoire, par conséquent celui dont l'esprit est occupé des choses temporelles n'aime pas Dieu de tout son cœur, et il est impossible qu'il accomplisse le commandement dont il est parlé.

Troisième point essentiel de la dilection à cause de Dieu.

Là encore Dieu est aimé à cause de Dieu. En effet l'ame n'aime pas seulement Dieu là par cette seule raison, qu'il lui est bon, libéral et miséricordieux ; mais elle l'aime plus fortement parce qu'il est simplement en lui-même bon, libéral et miséricordieux ; et plus elle aime Dieu à cause de sa bonté infuse, et non à cause de la participation qu'elle a à sa béatitude, plus elle est heureuse, quoique dans cet amour de sincérité elle ne soit pas mue par la communication de la

---

quid æquiparat Deo, vel præponderat, vel aliquid diligit, propter quod Deum minus diligit et sæpe Dei obliviscitur, vel appetit aliquid divinæ voluntati contrarium. Ibi etiam implebitur hoc præceptum, secundum expositionem Chrysostomi, dicentis : Quid est Deum diligere ex toto corde ? nisi ut cor tuum ad nullius rei dilectionem magis inclinatum sit quam Dei, nec delecteris in specie amplius quam in Deo, non in honoribus, non in auro, non in amicis, etc., sed præ his omnibus Deum ames. Si autem in aliquo horum occupatus fuerit amor cordis tui, jam non ex toto corde Deum amas. Pro quanta enim parte fuerit cor tuum ad aliquam rem, pro tanta parte minus est ad Deum. Quid est Deum diligere tota anima ? certissimum habere animum in veritate, et firmum esse in fide. Quid est Deum diligere tota mente ? ut omnes sensus tui Deo vacent, intellectus, sapientia, cognitio, memoria. Qui ergo aliquid horum occupat circa temporalia, jam non ex tota mente diligit Deum : hoc etiam impossibile est hic impleri.

Tertium principale dilectionis propter Deum.

Ibi etiam diligitur Deus propter Deum. Anima enim ibi diligit Deum non ob hoc solum quod sibi bonus est, largus, et misericors, sed ob hoc multo fortius, quod simpliciter in se bonus, largus, et misericors est, et quanto sincerius amat Deum propter innatam sibi bonitatem, et non propter participationem beatitudinis ipsius, tanto beatior est anima, licet communicatio beatitudinis divinæ nequaquam ipsam

béatitude divine. O combien douces sont les émotions de l'ame, lorsque dans la sincérité de son amour, elle cherche à témoigner sa reconnoissance à son créateur, parce qu'il lui a communiqué l'éternelle béatitude qui est en lui-même, et lui a conféré cette grace avec une attention toute particulière, sans qu'elle l'ait mérité et par sa sainteté ou par sa bonté, et sans que lui-même puisse trouver d'utilité à aimer cette ame! C'est cette attention bienveillante qui à fait dire à l'Evêque de Paris: Que le propre de la bonté est de se charger par tout et en tout des maux et des souffrances de ceux qu'elle veut associer à son bonheur. Or la bonté de Dieu étant d'une étendue qui n'a ni bornes ni mesures, exige une alliance si étroitement unie, qu'elle ne veut rien retenir de ce qu'elle a de bien sans le communiquer, ni avoir aucun mal dans les siens, sans y prendre part. Car l'immensité de cette même bonté a dû couler comme d'une source inépuisable jusqu'au plus éloigné, jusqu'au dernier rejeton, afin qu'il y eût des œuvres de miséricorde et de bienveillance qui découlassent de son propre fonds au delà de tout ce qu'on peut imaginer; de plus, le propre de sa libéralité étant de ne posséder aucun bien sans le communiquer, il s'est chargé de mourir pour ses amis, afin qu'ils n'eussent rien de fâcheux sans que lui-même y prît part. L'ame y est ardemment embrasée de l'amour de Dieu par chacun des attributs qui sont naturellement en lui, comme la puissance, la sagesse, la bonté, etc., et elle l'est plus spécialement encore lorsqu'elle se sent brûlée de toute l'ardeur de la sainte Trinité qui semble avoir oublié toutes les autres créatures pour la transformer en elle, se fondre en elle selon le témoignage d'Ezéchiel. La face des animaux, c'est-à-dire de tous les saints, est comme un feu de charbons ardents, car nous dit David, Psaume XVIII: « Il y a allumé des charbons ardents, et il n'y a personne qui puisse se soustraire à

---

moveat ad illam sinceritatem amoris. Eia quantæ jucunditatis animæ nascitur, quando creatori vicem rependit in sinceritate amoris, quam nulla sanctitas, vel bonitas in anima, vel utilitas traxit ad amorem animæ, sed innata bonitas ut communicaret animæ æternam beatitudinem in se ipso, pro qua conferenda cum diligentia maxima laboravit. De hac diligentia dicit Episcopus Parisiensis. Hoc est proprium bonitatis ubique, ut ad sui fruitionem aliquos associet, et se eorum malis portandis atque dolentis omninò exponat. Tanta autem bonitas Dei, cui non est mensura, vel numerus tantam requirebat societatis conjunctionem, ut de omnibus bonis suis nullum incommunicatum retineret, et de malis suorum nullum susceptum relinqueret. Ipsa enim bonitatis ejusdem immensitas pro ipsa fontis abyssali copiositate fluxus habere debuit usque ad ultimum et supremum, ut essent opera misericordiæ, et benevolentiæ ab ipso fluentia, ultra quæ et supra quæ *quo se extenderet non haberet*, et hoc indubitanter erat suiipsius largitio, quo nihil magis in bonis habeat, ut conferat et mortis amicorum susceptio, quo nihil amici in malis magis habent ut ipse suscipiat. Vehementer ibi accenditur ad amorem Dei anima ex singulis quæ in Deo sunt naturaliter, scilicet potentialiter, sapientia, bonitate, etc. Specialius tamen inflammatur, cum fervore totius Trinitatis, quasi omnium oblitus totaliter sit, et continue sentiet in se fundi, teste Ezechiele. Vultus animalium, id est, omnium sanctorum, sunt ut *carbonum ignis ardentium*. Nam teste David, *Psalm.* XVIII: « Carbones succensi

leur ardeur. » Dans cette vie, comme il est rapporté dans les Cantiques, « L'épouse dit à son époux qu'elle languit d'amour, » et dans l'autre au contraire elle dira en sa présence qu'elle est sans cesse dévorée de son amour. La langueur prive l'homme de sommeil, lui rend insipides les mets les plus délicats, brise les forces du corps, flétrit les traits du visage et fait oublier la parure et les amitiés charnelles; le véritable amour opère aussi tous ces effets dans l'ame, il tarit la source des plaisirs en pénétrant la matière qui lui est unie. Aussi dans la patrie l'ame fidèle est séparée par la charité de toute concupiscence charnelle et se trouve incessamment pénétrée des joies divines. Encore ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est que, comme le dit Moïse, quoique notre Dieu soit un feu dévorant et que la nature du feu soit de consumer tout ce qu'on lui jette et tout ce qui l'environne, l'ame n'est cependant pas consumée par une telle ardeur. De même, quoiqu'à l'aspect de chacune des œuvres divines petites et grandes, l'ame se sente enflammée de l'amour de Dieu, elle se trouve cependant plus spécialement et plus puissamment embrasée par quelques-unes de celles qu'a opérées l'homme Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, telles que son incarnation, sa nativité, sa circoncision, son baptême, son jeûne, la consécration de son corps et de son sang, l'humble lavement des pieds dans la Cène, sa prodigieuse passion, sa glorieuse résurrection, son admirable ascension, la descente du Saint-Esprit, sa fréquente réception dans son adorable Sacrement et son équité envers tout le monde dans le dernier jugement, car chaque ame pense que tout ceci a été fait pour elle en particulier. Il s'y trouve un autre motif propre à embraser de l'amour divin, c'est l'abaissement de Dieu que l'ame ne sauroit trop admirer, car le Dieu tout-puissant s'est assujetti aux anges et aux ames

---

sunt ab eo, et non est ibi quisquam qui se abscondere valeat a calore ejus.» In præsenti vita nuntiavit sponsa sponso, quia amore tuo langueo, ut dicitur in *Canticis*. In prima vero præsentialiter dicitur : Amore tuo incessanter ardeo. Languor homini somnum subtrahit, cibum delicatum insipidum reddit, vires corporis, et decorem adimit, omnem ornatum postponit, carnalis amicitiæ oblivionem inducit. Hæc omnia verus amor in anima similiter operatur, ardor etiam humorem exsiccat, materiam sibi conjunctam penetrat : ita etiam in patria, fidelis anima per charitatem ab omni carnali concupiscentia separatur, et incessanter divinis gaudiis penetratur. Et valde mirabile est cum teste Moyse, Deus noster ignis consumens sit, et natura ignis sit consumere omnia in se, et juxta se posita, quod anima ex tanto fervore non consumitur. Item licet anima ex singulis Dei operibus parvis et magnis ad amorem Dei accendatur, specialius tamen ex quibusdam Dei operibus Domini Jesu Christi vehementius inflammatur, ut est incarnatio, nativitas, circumcisio, baptismus, jejunium corporis et sanguinis sui consecratio, in cœna humilis pedum ablutio, mirabilis passio, gloriosa resurrectio, mirabilis ascensio, Spiritus sancti missio, suiipsius frequens in sacramento exhibitio, æquitas circa omnes in extremo *judicio*. Nam hæc omnia quælibet anima propter se solam reputat esse facta. Est ibi aliud inflammans animam ad amandum Deum, scilicet divina humilitas, de qua nimis admiratur anima. Nam Deus omnipotens singulis angelis sanctisque animabus in tantum se jubiicit, quasi sit servus emptitius singulorum, quilibet vero ipsorum sit Deus suus. Ah hoc in-

des saints, de sorte qu'il semble être l'esclave de chacun d'eux et que chacun d'eux est son Dieu, et pour le leur insinuer en passant il les servira en disant, Psaume LXXXI : « Vous êtes des Dieux, c'est moi qui vous le dis. » En effet Dieu qui est la perfection même, accomplira fidèlement ce qu'il a enseigné ici-bas; plus donc vous êtes grand, plus vous devez vous humilier en tout, puisque lui qui l'emporte sur tout à cause de sa dignité et de sa divine majesté, s'est abaissé au dessous de tout le monde par sa grande humilité. O qu'il est rare de voir ces deux choses à la fois, présider à tous par la justice, et être soumis à tous par la grace de l'humilité; aussi l'ame dans son amour ne perd rien de tout cela. Ce qui alimente surtout l'amitié et la conserve, c'est de ne vouloir être ni le supérieur, ni l'égal des autres, mais d'être soumis en tout à tous. Or cette humilité vient d'un grand fond de bonté et de divine noblesse, comme l'arbre qui s'affaisse sous le poids de son fruit; on est également porté à l'amour divin, par l'humilité de Jésus-Christ, qui étant en tout égal à Dieu son Père, a voulu non-seulement s'abaisser au-dessous des anges, mais encore en revêtant la forme d'une chair de péché; bien plus, quoiqu'élevé au dessus des hommes, s'est fait l'abjection du peuple et l'opprobre des hommes les plus pervers : ô humilité immense qui contraint un Dieu impassible et immortel, à éprouver les horreurs de la faim et de la lassitude, à mourir d'une mort ignominieuse, etc. C'est cette humilité qui a contraint le créateur des anges et des hommes à prendre la position la plus humiliante devant un pêcheur, c'est-à-dire à se jeter aux pieds des Apôtres pour les leur laver. C'est la même humilité qui, bien des fois, a porté le Seigneur, dont la majesté est incompréhensible, à venir dans son Sacrement, sous la forme du pain, pour la consolation des ames fidèles. Il y a encore un autre motif qui entretient l'ame dans l'amour de Dieu, c'est sa divine patience qui s'est surtout manifestée quand il a accordé cent

---

sinuandum transiens ministrabit illis dicens in *Psalm.* LXXXI : « Ego dixi, dii estis : » Summe quippe perfectus Deus sibi complebit quod hic docuit, quanto major es, humilia te in omnibus, qui quamvis præsit omnibus dignitate, et divina majestate, omnibus tamen humilitate. O quam raro conveniunt ista duo omnibus præesse per justitiam, et tamen omnibus subesse per humilitatis gratiam : ideo numeratur hæc anima cum amore. Valde autem inflammat amicitiam, et conservat nunquam velle præesse vel parem esse, sed omnibus, et in omnibus velle subesse. Hæc autem humilitas causatur ex multitudine bonitatis, et divinæ nobilitatis, sicut arbor ex multitudine fructuum inclinatur. Similiter inflammat ad diligendum Deum specialiter humilitas Christi, qui cum in forma Dei esset æqualis Deo Patri, non solum minorari voluit ab angelis, sed et carnis peccati similitudinem assumens, immo etiam excelsus super omnes homines, factus est objectio plebis, et opprobrium pessimorum hominum. O immensa humilitas, quæ Deum impassibilem et immortalem coegit esurire, lassari, miserabiliter mori, etc. Eadem humilitas coegit creatorem angelorum, et hominum inclinari ad infimam partem corporis piscatoris, hoc est ad pedes Apostolorum in lotura. Eadem humilitas incomprehensibilem Dominum majestatis coegit frequenter venire sub specie panis ad consolationem fidelium im sacramento. Est et aliud inflammans animam ad amandum Deum, scilicet patientia divina, quæ

ans de vie à ses ennemis, quoiqu'il prévît qu'ils persisteroient dans leur impénitence. O que que de griefs il a dissimulé dans les païens et les juifs, quand ceux qu'il avoit choisis ainsi que le peuple juif, méprisèrent ses ordonnances et l'irritèrent dans le désert par mille crimes et mille nouvelles inventions; lorsqu'ils tuèrent ses bien-aimés Prophètes qu'il leur envoyoit, qu'ils le condamnèrent lui-même à la la mort la plus ignominieuse, s'efforcèrent de faire disparoître sa mémoire de dessus la terre, et maltraitèrent ses apôtres dont le monde n'étoit pas digne. Hélas! que d'injures ne dissimula-t-il pas, dans les païens, les juifs, les hérétiques et les faux chrétiens; dans ceux qu'on regarde comme chrétiens, dans ceux mêmes qui passent pour de bons chrétiens; bien plus, dans des religieux qui, quoique entrés en religion, l'attaquent continuellement comme un ennemi, et qui sous l'habit religieux ne font pas de difficulté de commettre les mêmes crimes que les infidèles. Aussi la Glose sur saint Matthieu ajoute-t-elle que celui qui se couvre d'un nom saint pour faire l'œuvre d'un infidèle est plus coupable qu'un païen qui agit en face de tout le monde. C'est pour chaque fois que cette divine patience se manifeste depuis le commencement du monde jusqu'à la fin, que l'ame se sent provoquée à aimer Dieu éternellement, parce que la vertu divine ne luit pas moins quand il dissimule les vices des pécheurs, que lorsqu'il les retire de leur iniquité, elle brille autant quand il punit éternellement les réprovés que lorsqu'il récompense éternellement les élus. L'ame trouve encore un autre attrait qui la porte à aimer Dieu, c'est la connoissance de la fidélité divine qui se fit connoître lorsque Dieu le Père, après nous avoir procuré une multitude de consolations spirituelles qui nous viennent des Ecritures, des larmes, des saints désirs, des divins offices, de la doctrine et des exemples des saints, de la louange

---

ibi apparuit, quando inimicis suis centum annorum spatium ad vivendum dedit, quam vis in eadem malitia eos perdurare præsciverat. O quanta dissimulavit in illo tempore in paganis, et Judæis, quando electi sui, et Judæi præcepta sua contempserunt, ipsumque in deserto variis malis, et novis inventionibus irritaverunt, et cùm charissimos prophetas suos nuntios occiderunt, et ipsum morte turpissima damnaverunt, et memoriam ipsius de terra penitus delere disposuerunt, et apostolos, quibus mundus non erat dignus, miserabiliter tractaverunt. Heu, quantas injurias dissimulat a paganis, judæis, hæreticis, et falsis christianis, qui etiam ab his qui christiani videntur, et boni christiani, immo etiam religiosi, et in sanctis religionibus constituti tanquam inimicus continue impugnatur. Sub veste enim religiosa diversa crimina infidelium committere non verentur, et Glossa dicit super *Matth.*, quod detestabilior est, qui sub nomine fideli agit opera infidelium, quam aperte paganus. Pro singulis vicibus patientiæ divinæ a principio mundi usque ad finem provocatur anima valde ad amandum Deum æternaliter, quia tanta lucet virtus divina cum vitia peccatorum dissimulat, quanta lucet cum peccatores a vitiis emundat : et tanta fulget cum damnatos æternaliter cruciat, quanta fulget cum electos in æternum remunerat. Est ibi aliud animam inflammans ad amandum Deum, videlicet cognitio divinæ fidelitatis quæ in hoc apparuit, quod super multiplicem consolationem spiritualem provenientem ex scripturis et lacrymis, ex desideriis sanctis, ex divinis officiis, ex sanctorum

et de l'action de graces, de la prière, de la confession et autres choses semblables, Dieu le Père nous accorde continuellement, sous les espèces du pain et du vin, pour la savoureuse réfection de nos ames, le corps et le sang de son bien-aimé Fils Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans lequel il nous a donné, sans aucun réserve, tout ce qu'il est et tout ce qu'il a de commun avec le Saint-Esprit. Car il n'y a rien hors de la nature corporelle, spirituelle et divine. La nature corporelle comprend tout ce que les cinq sens peuvent saisir, la nature spirituelle embrasse les anges, les ames, les dons spirituels et les vertus, et la nature divine renferme tout ce qu'elle a naturellement en elle-même de plus excellent. Donc lorsque Dieu le Père nous a donné le corps et le sang de son Fils dans son sacrement, il nous a gratifié de la substance corporelle dans tout ce qu'elle a de plus élevé; mais quand il nous a donné l'ame de ce même Fils, c'est sa substance spirituelle dans tout ce qu'elle a de plus sublime qu'il nous a livré, parce que dans cette ame il y avoit plus de grace et de sainteté que dans les anges et les ames de tous les saints. De plus, dans son divin Fils, il nous a offert toute la nature divine qui renferme en elle naturellement et éternellement le souverain bien, et ce n'est pas une fois ou deux seulement dans la vie de l'homme qu'il en a agi ainsi, mais en tout temps et en tout lieu par quelque prêtre que ce soit, bon ou mauvais, qui, selon le rit de l'Eglise, offre le sacrifice du salut, Dieu le Père avec le Saint-Esprit se donne tout entier pour la satisfaction de chacune de ces ames. Mais hélas! qu'ils sont peu nombreux ceux qui reconnoissent cette fidélité avec une parfaite pénétration d'esprit, et qu'ils sont rares ceux qui en recevant une si grande grace font tous les progrès que Dieu demande d'eux, et font tous leurs efforts pour lui témoigner leur vive reconnoissance! O qu'elle est

---

doctrinis et exemplis, et laude et gratiarum actione, et oratione et confessione, et similibus: Deus Pater corpus et sanguinem unigeniti dilecti Filii sui Domini nostri Jesu Christi, sub speci panis et vini, ad delectabilem refectionem animarum tam continue ministravit, in quo totum quod ipse est, et habet cum Spiritu sancto, in summo dedit. Nihil enim est extra corporalem, et spiritualem, et divinam naturam; corporalis vero apprehendit omne quod quinque sensibus percipitur. Spiritualis natura continet angelos, animas et omnia dona spiritualia, et virtutes: divina natura totum quod est optimum naturaliter in se habet. Cum ergo corpus, et sanguinem Filii sui Deus Pater sub sacramento dedit, tunc corporalem substantiam in summo contulit: quando vero animam ejusdum Filii dedit, tunc spiritualem substantiam in summo tradidit, cujus anima omnibus angelis et sanctis animabus perfectior gratia in omni sanctitate fuit. Insuper in eo totam divinam naturam obtulit omne bonum in se naturaliter et æternaliter continentem, nec hoc semel tantum, aut bis in tota hominis vita fecit, immo quocumque tempore, quocumque loco, a quocumque sacerdote fideli bono, vel malo salutare illud sacrificium in forma Ecclesiæ oblatum fuerit, totiens Deus Pater cum Spiritu sancto singulis animabus se totum ad fruendum exhibet. Sed, heu, pauci sunt qui hanc fidelitatem perspicaciter recognoscunt et heu, pauciores sunt qui ad preceptionem tanti muneris, ut in eis secundum ordinationem Dei continue proficiant, cum debita gratitudine se habilitate contendant. O admirabilis fidelitas Jesu Domini nostri, qui mille ducentis annis,

digne d'admiration la fidélité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui depuis plus de douze cents ans souffre dans son sacrement tant d'outrages de la part de ceux qui le consacrent et qui le reçoivent indignement et de la part des enchanteurs, il a voulu souffrir tous ces outrages afin de rassasier dans cette vie par son corps et son sang, une seule ame à qui Dieu, et rien moins ne suffit, selon le témoignage de saint Augustin. Il y a encore une autre chose qui est capable d'exciter l'ame à aimer Dieu de toutes ses forces, ce sont les très-saintes et très-parfaites volontés de Dieu, dont il est spécialement parlé ailleurs : semblablement l'ame se trouve ardemment embrasée de l'amour divin par les exemples infiniment saints de Jésus-Christ, tels sont les exemples de chasteté, d'humilité et d'extrême pauvreté, d'obéissance, de constance, d'innocence, de diligence, de patience, de sollicitude, de silence, d'austérité, de mortification, de fidélité, de gravité, de détachement, d'intention pure, de perfection, de zèle pour les ames et d'amour pour ses ennemis. Chacun de ces exemples est là d'un grand poids pour l'ame, et tout ce qu'on peut désirer sur la terre, n'a rien qui puisse leur être comparé pour celui qui y trouve éternellement sa parfaite délectation; car plus dans ce siècle on les aura regardés comme abjects et infamants, plus aussi dans cette vie et dans l'autre les amis de Dieu les vénéreront avec reconnoissance. Tout ce qui est bon, parfait, et applaudi de tout le monde, est désiré non-seulement dans l'ordre de la grace, mais encore dans l'ordre de la nature ; cependant la facilité de l'acquérir et l'approbation des hommes diminue son mérite devant Dieu ; au contraire ce qui est bon, parfait, et que les méchants blâment, méprisent, et que la grace fait aimer et non la nature, trouvera une entière récompense devant Dieu. C'est pourquoi nous devons aimer davantage les exemples de Jésus-Christ et les bonnes œuvres

---

et amplius ab indigne conficientibus, et sumentibus, et incantantibus, in sacramento tantam elegit contumeliam sustinere, ut in hoc tempore posset corpore, et sanguine suo unam animam satiare, cui nihil sufficit, teste Augustino, quod sit Deo minus. Est et aliud inflammans animam ad amandum Deum totis viribus, scilicet divini mores perfectissimi, de quibus est alias materia specialis. Similiter vehementer accendunt animam ad diligendum Deum exempla sanctissima, Jesu Christi videlicet exempla castitatis, humilitatis, altissimæ paupertatis, obedientiæ, constantiæ, innocentiæ, diligentiæ, patientiæ, sollicitudinis, taciturnitatis, asperitatis, pœnalitatis, fidelitatis, gravitatis, despectionis, puræ intentionis, perfectionis, zeli animarum, dilectionis inimicorum. Singula exempla gravissima sunt hic animæ, et omne desiderabile in terris his comparari non potest in conspectu ipsius, qui valde æternaliter in singulis delectatur, et quanto magis despecta et pœnalia in sæculo hoc reputantur : tanto ea amici Dei in præsenti et in futuro majori gratitudine venerantur. Et quicquid bonum et perfectum est, et ab omnibus collaudatur, hoc non tantum ex gratia, immo etiam naturaliter appetitur, et ideo ex facili, et ex hominum propria placentia coram Deo illius boni præmium minoratur, et quod bonum, et vere perfectum est, et non solum a malis, sed etiam a bonis vituperatur et despicitur, hoc ex gratia tantum appetitur, et non ex natura, ideoque merces ejus coram Deo integra reperitur. Et ideo appetenda sunt magis exempla Jesu Christi, et bona opera

que le monde repousse, mais que Dieu approuve. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme : Qui ne désireroit d'être maudit pour être loué de la bouche de Jésus-Christ même et recevoir une céleste et abondante récompense. Plût à Dieu que pour le nom de mon Seigneur et sa justice la foule des infidèles me tourmente et me persécute ! Plût à Dieu que je devienne l'opprobre de ce monde stupide, afin que je puisse mériter les louanges de Jésus-Christ, et espérer de recevoir la récompense qu'il nous a promise ! Nous devons donc supporter volontiers les opprobres et les médisances pour devenir dignes des louanges de Dieu. Car si nous cherchons les louanges humaines, nous perdrons celles de Dieu. En effet, quiconque est applaudi des hommes se trouve désapprouvé de Jésus-Christ, comme il est écrit en saint Luc, chap. VI : « Malheur à vous qui êtes riches, etc. » O qu'heureuse est l'ame qui porte en elle toutes les marques de Jésus-Christ; maudite au contraire est celle qui porte en elle les vestiges du démon. On appelle vestiges du démon toutes les sortes de péchés mortels; plus chaque exemple de Jésus-Christ se manifestera dans une ame, plus le Dieu tout-puissant et ses élus éprouveront de joie en la présence de cette ame, pendant l'éternité ! Un motif de plus qui porte encore l'ame à aimer Dieu, c'est la passion de Jésus-Christ, si digne de notre compassion et de nos respects : Ce qui ébranle le plus, ce qui enflamme les ames, dit saint Bernard, c'est ce calice, Seigneur Jésus, que vous avez bu pour l'œuvre de notre rédemption, œuvre que nul autre ni dans le ciel ni sur la terre n'a pu accomplir. C'est surtout dans cette œuvre que s'est manifestée son incomparable fidélité; dans son ame il a souffert l'ennui, la tristesse et la crainte, dans son corps, une douleur incomparable selon cette expression des Lamentations, chap. I : « O vous tous qui passez, voyez s'il est une douleur comparable à la mienne. » Cette

---

quæ ab hominibus reprobantur, sed a Deo laudantur. De hoc dicit Hieronymus : Quis se maledici non desideret, ut mereatur voce Christi laudari, et cœlesti copiosaque mercede remunerari ? Utinam ob Domini mei nomen atque justitiam cuncta infidelium turba me persequatur, et tribulet. Utinam in opprobrium meum stolidus hic mundus exurgat tantum ut ego a Christo merear laudari, et suæ pollicitationis sperare mercedem. Hinc opprobria, et detractiones patienter toleremus, ut Dei laudibus digni esse possimus. Nam si humanam laudem quærimus, divinam amittimus. Quisquis enim ab hominibus laudatur, a Christo culpatur, sicut scriptum est *Luc.*, VI : Væ vobis divitibus, » etc. Eia quam beata est illa anima in qua apparent singula vestigia Jesu Christi. Sic e converso maledicta est anima illa, in qua vestigia diaboli locum habent. Diaboli vestigia sunt singula peccata mortalia. In quacumque anima singula exempla Christi expressius apparebunt, de illius animæ præsentia omnipotens Deus et omnes electi Dei abundantius æternaliter exultabunt. Est et aliud ibi inflammans animam vehementer ad amorem Dei scilicet miserabilis et veneranda passio Domini nostri Jesu Christi, de qua Bernardus : Hoc est quod magis movet, magis accendit, calix, Domine Jesu Christe, quam bibisti, opus redemptionis nostræ, quod opus nemo alius neque in cœlo, neque in terra perficere potuit. In quo opere inæstimabilis fidelitas apparuit amoris. In mente punitus fuit tedio, tristitia, et pavore : in corpore incomparabili dolore, juxta illud *Tren.*, I : « Attendite omnes si est do-

tête, dit saint Bernard, qui inspire la frayeur aux esprits angéliques, est entourée d'une épaisse couronne d'épines; cette face, la plus auguste parmi les enfants des hommes, est souillée par les crachats des impies; ces yeux, plus brillants que le soleil, sont voilés par les ombres de la mort; cette oreille, accoutumée dans les cieux aux concerts des anges, est fatiguée sur la terre par les vociférations insultantes des pécheurs qui crient de toutes parts : crucifiez-le, crucifiez-le. Cette bouche, qui instruit les anges, est abreuvée de vinaigre et de fiel; ces mains, qui posèrent la base des cieux, sont étendues sur la croix; son dos est sillonné par les verges et les fouets; son côté est percé par la lance d'un soldat, de sorte que dans toute sa personne, malgré son innocence, il n'y a eu aucune partie qui n'ait souffert un châtiment particulier pour l'expiation de nos fautes. C'est cette innocence qui arracha à saint Ambroise cette exclamation : Qu'avez-vous donc commis, ô Fils bien-aimé, pour être jugé de la sorte, c'est moi qui suis la cause de votre mort ! ô mystérieuse et ineffable disposition, l'injuste pèche et le juste est puni; le crime de l'esclave, le Seigneur l'efface; ce que l'homme commet, Dieu l'endure. C'est moi qui ai fait le mal, et vous en subissez le châtiment; je me suis enorgueilli, et vous vous êtes humilié. Oh ! de quel amour se sentira embraser, dans la patrie, l'ame qui savourera un éternel plaisir, pour toutes les larmes, les opprobres, les coups, les soufflets, les afflictions, les plaies, les meurtrissures et toutes les gouttes de sang que Jésus-Christ aura répandues pendant sa vie ; car chaque ame regardera comme supportées pour elle seule toutes les souffrances de la passion, selon ce que dit l'Apôtre du Seigneur Jésus dans sa deuxième lettre aux Galates : « Celui qui m'a aimé s'est livré lui-même pour moi. » Il ne dit pas pour nous, mais pour moi, considérant que le Seigneur Jésus-Christ a souffert pour lui seul. Le souvenir de toutes ces choses devroit, dans cette vie, se

---

lor, sicut est dolor meus.» Caput enim tremendum, dicit Bernardus, angelicis spiritibus, spinarum densitate coronatur. Facies pulchra præ filiis hominum sputis peccatorum deturpatur. Oculi lucidiores sole caligant in morte. Auris quæ audit in cœlis angelicus cantus, audivit in terris peccatorum insultus, crucifige, crucifige. Os quod docuit angelos, potatur aceto et felle. Manus quæ fundaverunt cœlos, extenduntur in cruce. Dorsum virgarum et flagellorum percussoribus plenum fuit, miles latus lancea perforavit, nec erat aliquod membrum in eo, quin speciali pœna innocenter pro nostris reatibus plecteretur. De hac innocentia exclamat Ambrosius : Quid commisisti, dilectissime puer, ut judicareris? Ego sum culpa occisionis tuæ. O ineffabilis mysterii dispositio, peccat iniquus, et punitur justus : quod perpetrat servus, exolvit Dominus : quod committit homo, sustinet Deus. Ego inique egi, tu pœna mulctaris. Ego superbivi, tu humiliaris. Eia quantus in patria animæ amor accenditur, ubi in singulis lacrymis Jesu Christi opprobiis, irrisionibus, colaphis, alapis, afflictionibus, vulneribus, livoribus, guttis sanguineis in omni vita sua effusis, æternaliter anima delectatur. Hanc enim passionem quælibet anima totam pro se sola reputat factam esse, secundum quod dicit Apostolus de Domino Jesu *Galat.*, II : «Qui dilexit me tradidit semetipsum pro me,» non dicit pro nobis, sed pro me, pro se solo reputans passum Dominum Jesum Christum. In præsenti vita singulorum

graver dans nos cœurs avec une continuelle amertume pour nous exciter à la ferveur divine, selon cette expression de l'épouse dans les Cantiques : « Mon bien-aimé est pour moi comme un faisceau de myrrhe, » c'est-à-dire une montagne d'amertume, « aussi il reposera sur mon sein. » Plus il y aura eu là de tristesse pour l'ame dans ce que nous venons de dire, plus aussi cette ame ainsi que tous les élus de Dieu en éprouveront de joie selon cette parole de Jésus-Christ : « Votre tristesse se changera en joie. » De même le continuel souvenir de ce que nous venons de dire deviendra un surcroît de mérites. Ce qui fait dire à saint Bernard : Mes frères, depuis le commencement de ma conversion, comme je savois que j'étois sans mérites, pour m'en faire un monceau j'ai eu soin de recueillir toutes les anxiétés et les amertumes de mon Seigneur, de les lier en un faisceau et de les placer sur mon sein. D'abord la nécessité de son enfance, ensuite, les peines qu'il a supportées dans ses prédications, les fatigues dans ses courses; les veilles dans ses prières, ses jeûnes, ses larmes que lui a fait verser sa compassion, les embûches qu'on lui a tendues dans ses discours, les dangers de la part des faux frères, les invectives, les crachats, les soufflets, les insultes, les clous et les autres semblables injures qu'il à supportées pour le salut du genre humain, comme on le lit fort au long dans l'ensemble des divers Evangiles. Ainsi le souvenir continuel de tous ces travaux permet à l'ame, dans cette vie, de rendre la réciprocité au Seigneur Jésus et trouve une abondante satisfaction dans cette seule volonté de vouloir ainsi rendre la pareille selon le témoignage de saint Jérôme. Vraiment elle est heureuse et peut être égalée aux anges, cette ame qui au nom et à la façon de Jésus-Christ, voudroit souffrir tout ce qu'il a supporté pour nous.

Un autre motif encore capable d'exciter l'ame à l'amour de Dieu,

---

prædictorum memoria cordibus nostris infixa esse deberet cum amaritudine continua ad provocandum in nobis divinum fervorem, juxta illud sponsæ in *Canticis.*, I : « Fasciculus myrrhæ, » id est cumulus amaritudinis, « dilectus meus mihi, inter ubera mea commorabitur. » Quanto enim inest hic animæ de prædictis tristitia, tanto major de eo animæ, et cunctis amicis Dei erit lætitia, quando juxta verbum Christi, tristitia in gaudium convertetur. Similiter jugis recordatio prædictorum cedit in cumulum meritorum. Unde Bernardus : Ego fratres, ab ineunte mea conversione pro acervo meritorum quem mihi deesse sciebam, hunc mihi fasciculum colligare, et inter ubera mea collocare curavi, collectum ex omnibus anxietatibus, et amaritudinibus Domini mei. Primum quidem infantiæ ejus necessitatem, deinde laborum quos pertulit in prædicando, fatigationum in discurrendo, vigiliarum in orando, in jejunando, lacrymarum in compatiendo, insidiarum in colloquendo, postremo periculorum in falsis fratribus, convitiorum, sputorum, colaphorum, subsannationum, clavorum, horumque similium quæ in salutem nostri generis in silva Evangelica copiosa legitur pertulisse. Similiter horum frequens memoria monumentum est cuilibet animæ ad rependendam Domino Jesu vicissitudinem in hac vita, quæ etiam ex sola voluntate vicissitudinis nimium beatificatur, teste Hieronymo. Vere illa anima felix est, et angelis exequanda, quæ nomine, et opere Christi tanta, quanta pro nobis ille sustinuit, voluerit sustinere. Est ibi aliud inflammans animam ad amandum

c'est sa vérité dans ses divines promesses. Car tout ce que le Tout-Puissant a promis aux bons et aux mauvais, soit par des figures, soit par les Ecritures figurativement ou expressément par lui-même ou par ses saints, il l'accomplira entièrement sans ambiguïté, comme il a accompli tout ce qui étoit écrit de lui jusqu'à la mort ignominieuse de la croix; voilà pourquoi à la fin ayant goûté du fiel, il s'écria: « Tout est consommé, » suppléez, tout ce qui a été écrit de moi. Il a promis aux méchants, en disant dans le Deutéronome, XXXII: « J'amoncelerai sur eux tous les maux, » aussi jamais il n'est tombé autant de gouttes de pluie sur la terre qu'il y a de maux différents pour tourmenter éternellement les réprouvés. Saint Augustin en parle encore plus clairement, quand il écrit: Malheur à ceux pour qui est préparé le supplice des vers, l'ardeur des flammes, la violence de la soif, les pleurs et les grincements des dents, les larmes des yeux, les ténèbres extérieures et un châtiment qui n'aura pas de fin; là où règne le désordre, où l'on ne connoît plus personne, mais où se trouve une douleur et des gémissements continuels, où l'on désire la mort sans l'obtenir, où le vieillard et le roi ne reçoivent aucun honneur, où le Maître n'est pas au-dessus de l'esclave, où la mère n'a plus d'affection pour son fils et sa fille, où le fils ne respecte plus son père, où tout n'est que mal, indignation, puanteur et amertume. Voici comment Job parle de cette amertume: «Pourquoi la lumière a-t-elle été donnée aux malheureux et la vie à ceux qui sont dans l'amertume de l'ame, qui cherchent la mort et ne la trouvent pas. » Tout être vivant fuit la mort à cause de ses horreurs; là, au contraire, on désire la mort à cause de l'amertume de la vie, et la mort fuira les réprouvés.

Hélas! quelle infortune où la mort se repaît d'eux sans qu'ils puissent mourir, où ils vivent toujours et meurent sans fin, où ils

---

Deum, scilicet veritas divina in promissis. Quicquid enim figuris, scripturis, figurariter seu expresse per se, vel per sanctos suos bonis, vel malis Deus omnipotens repromisit, hoc totum absque ambiguitate complebit, sicut omnia complevit quæ de eo scripta fuerant usque ad turpissimam mortem crucis: ideo in fine gustato felle dixit: « Consummatum est, » supple, quicquid de me scriptum est. Promisit autem malis in *Deuter*. XXXII, dicens: « Congregabo super eos mala. » Nunquam tot stillæ pluviarum descenderunt in terram, sicut diversa mala impios æternaliter occupabunt de quibus beatus Augustinus scribit apertius: Væ his quibus paratus est dolor vermium, ardor flammæ; sitis sine extinctu, fletus et stridor dentium, oculorum lacrymæ, tenebræ exteriores, pœna interminabilis: ubi nullus ordo, sive cognitio proximi, sed continuus dolor et gemitus: ubi mors optatur, et non dabitur: ubi non est honor senioris et regis, nec Dominus super suum servum, nec mater diligit filium, nec filiam, nec filius honorat patrem, ubi omne malum, omnis indignatio et fœtor, et amaritudo abundat. De hac amaritudine dicit *Job*, III: « Quare data est misero lux et vita his qui in amaritudine animæ sunt qui quærunt mortem, et non invenient? » Omne vivens fugit mortem propter acerbitatem mortis: ibi autem mori desiderant propter amaritudinem vitæ, et fugiet mors ab eis. Eia quanta miseria ubi mors depascet eos, tamen mori nequeunt? Ibi in veritate sine fine vivunt, sine fine moriuntur:

détestent Dieu et se détestent eux-mêmes, où Dieu ne se souvient plus d'eux et où, comme des êtres ensevelis dans un sépulcre, ils resteront dans un éternel oubli. Selon saint Anselme, là leurs supplices seront sans fin, sans interruption, ni diminution. Leurs cruels bourreaux ne se lassent jamais et sont impitoyables, la cruauté effraie le coupable, la conscience le confond, ses pensées lui font des reproches amères et ils ne peuvent fuir parce qu'ils sont jetés les mains liées dans les ténèbres extérieures. « Il est survenu, dit l'Ecclésiastique, XL, un cataclysme sur les impies, » c'est-à-dire un déluge de châtiments. Il a aussi, dans l'Evangile, promis aux bons de les faire participer tous ensemble et chacun en particulier à tous ses biens. Quels sont ces biens, dit Isaïe, chap. IV : « L'œil ne peut voir, Seigneur, sans vous, les biens que vous avez préparés à ceux qui ont mis en vous leurs espérances; mais personne ne les connoît que celui qui les reçoit et celui qui les donne. » Ce qui fait dire à saint Augustin, qu'on sait plus facilement ce qu'il n'y a pas que ce qu'il y a dans l'éternité. Il n'y a rien de ce qui peut engendrer la fatigue et le sommeil, la faim et la soif; il n'y aura aucun besoin de se reposer, on ne pourra y vieillir et il ne sera pas nécessaire de croître et de naître dans un lieu où les vivants sont toujours dans le même état; cependant ailleurs, dans le livre de la malheureuse vie du corps et de l'ame, il dit quelques mots de ce que sera la vie éternelle : Tu as donc dû, dit-il, ô chair, recevoir cette vie, où il y a une vie sans mort, une jeunesse sans vieillesse, une lumière sans ténèbres, une joie sans tristesse, une paix sans discorde, une volonté sans opposition, un royaume sans division, c'est-à-dire Dieu, le bien souverain et immuable, qui n'a ni commencement ni fin, qui possède naturellement et éternellement tout ce qui est bon et immense, et de qui découlent tous les biens temporels. Là, dit saint Augustin, on ne désire rien de ce qui n'y est pas et on

---

ibi odiunt Deum et seipsos, et nunquam venient in memoriam ante Deum, sicut vulnerati dormientes in sepulchris, quorum non est memor amplius. Anselmus: Ibi tormenta sine fine, sine intervallo, sine temperamento : ibi tortores horribiles, qui nunquam lascescunt, nunquam miserentur, timor conturbat reum, conscientia confondit, cogitationes increpant, fugere non licet, ligatis manibus projiciuntur in tenebras exteriores. De hoc dicitur in *Eccles.*, XL : « Factus est super impios cataclysmus, » id est diluvium universale pœnarum. Promisit etiam bonis in Evangelio quod super omnia bona sua constituet eos, et unumquemque. Quæ ista bona sint, dicit *Isa.*, LXIV : « Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te. » Sed de his nemo scit, nisi qui accipit, et qui dat : unde Augustinus. Facilius invenitur in æterna vita quid ibi non sit, quam quid ibi sit. Non erit ibi lassari et dormire, non erit ibi esurire et sitire, non erit quiescere, senescere et crescere, quia nasci non erit ibi, ubi vivi integri manent, tamen alibi aliquantulum tangit quid sit in vita æterna in libro de corporis et animæ misera vita. O caro, inquit, illam vitam amplecti debuisti, ubi vita est sine morte, juventus sine senectute, lux sine tenebris, gaudium sine tristitia, pax sine discordia, voluntas sine injuria, regnum sine disjunctione, hoc est Deus summum et incommutabile bonum carens principio et fine, in quo omne bonum et immensum naturaliter et æternaliter, a quo omne bonum fluit temporaliter.

ne se dégoûte pas de ce qui y est. Il ne manquera rien ni aux bons, ni aux méchants, d'où il est évident, d'après ce que nous venons de dire, que Dieu est fidèle dans toutes ses paroles. Ici il y a maintenant beaucoup de choses qui sont voilées, et il en a une infinité qui semblent bonnes et qui ne le sont pas, une infinité qui paroissent mauvaises et qui sont cependant justes et bonnes; mais au jugement, quand Dieu manifestera les secrets des cœurs, la vérité paroîtra dans tout son éclat, ce qui fait dire à l'Ecclésiaste, XI : « A la mort de l'homme se fera le dépouillement de ses œuvres. » D'où saint Augustin ajoute : Bien des actions semblent répréhensibles aux yeux des hommes, qui seront approuvées par votre témoignage, Seigneur, et beaucoup d'autres que les hommes applaudissent et que vous condamnerez, car il y a loin de l'apparence à la réalité d'un fait, de l'ame qui agit, et du temps qui est inconnu.

Il y a encore un autre motif qui porte à l'amour de Dieu, c'est la miséricorde divine dont il est dit dans l'Ecclésiaste, chap. II : « Sa miséricorde est en lui à l'instar de sa grandeur; et sa grandeur est sans fin, » dit le Psaume XIV : Et le Seigneur dans Jérémie dit aussi, XXIII : « Je remplis le ciel et la terre; » ainsi sa miséricorde est sans dimension, elle remplit tout ce qui est dans le ciel et sur la terre Dans le ciel sa miséricorde se manifeste dans les anges et dans les saints, parce qu'il leur a accordé plus de béatitude qu'ils en ont mérité, qu'ils en ont espéré, qu'ils en ont désiré, qu'ils en ont même imaginé. Sur la terre sa miséricorde se manifeste sur les bons qu'elle prévient par sa grace afin qu'ils veuillent le bien, elle les seconde ensuite afin que par le moyen de la grace ils accomplissent ce qu'ils ont voulu et qu'ils persévèrent après dans leurs bonnes résolutions; et il leur est tellement attaché par sa miséricorde, qu'il regarde comme fait

---

Ibi dicit Augustinus : Nihil extra quod appetatur, nihil intus quod fastidiatur. Nullum bonum deerit neque bonis, neque malis : ex his prædictis patet quia fidelis Deus in omnibus verbis suis. Modo etiam multa latent sub pallio, et infinita quæ videntur valde bona, et non sunt, et infinita videntur mala quæ justa et bona sunt, sed in judicio in omnibus veritas patefiet, quando Deus manifestabit consilia cordium, unde in *Eccl.*, XI : « In fine hominis denudatio operum ejus. » De quo Augustinus dicit: Multa facta quæ ab hominibus improbanda videntur, testimonio tuo, Domine, probata sunt, et multa ab hominibus laudata, teste damnantur, cum sæpe se aliter habeat species facti, et aliter animus facientis, atque aliter articulus occulti temporis. Est ibi aliud animam inflammans ad Dei amorem, scilicet divina misericordia, de qua in *Ecclesiast.*, II : «Secundum magnitudinem ejus, sic et misericordia ejus cum ipso est, sed magnitudinis ejus non est finis, » dicit *Psalm.* CXIV. et Dominus, *Jerem.* XXIII : « Cœlum et terram ego impleo : » ita et misericordia mesuram non habet, et omnia implet quæ sunt in cœlo, et in terra. In cœlo apparet ejus misericordia in angelis et sanctis, quia singulis contulit beatitudinem plusquam meruerunt, quam speraverunt, quam desideraverunt, quam cogitaverunt. In terra lucet ejus misericordia circa bonos, quia eos prævenit per gratiam ut bonum velint, et subsequitur per gratiam ut bonum volitum perficiant, et in bono opere perseverant, quibus tantum unitus est per misericordiam, ut quicquid eis sit in bono, vel in malo, sibi reputet esse

à lui-même, tout ce qu'on leur fait de bien ou de mal, comme il le dit lui-même : « Celui qui vous touche, c'est comme s'il touchoit la prunelle de mon œil; » de plus : « Celui qui vous reçoit, me reçoit, et celui qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé; » au contraire, « Celui qui vous méprise, me méprise, » et encore, « Ce que vous avez fait au dernier des miens, c'est à moi que vous l'avez fait; » et la Glose ajoute : Les derniers, ce sont ceux qui ne possèdent rien dans ce monde et qui seront constitués juges avec Jésus-Christ. Encore, il dit à Saul qui persécutoit les chrétiens : « Pourquoi me persécutes-tu? » quoique ce ne fût pas lui, mais les fidèles qu'il persécutoit. Sa miséricorde se montre encore à l'égard des pécheurs qui sont sur la terre, puisqu'il leur pardonne longtemps, quoiqu'il pût justement les condamner après la première offense; et toutes les fois que la nécessité les contraint à faire pénitence, si le repentir est sincère, ni l'indignité de leur vie, ni l'extrémité de l'heure, ne les excluent du pardon, mais sa charité, comme une tendre mère, reçoit dans son sein cette multitude de prodigues repentants. Bien plus, dit saint Bernard, Dieu pardonne pleinement et miséricordieusement, il ne damne pas en se vengeant, il ne blâme pas en couvrant de confusion, il n'aime pas moins en châtiant. Dans l'enfer aussi, il manifeste sa miséricorde envers les démons et les réprouvés, parce qu'il les punit moins qu'ils ne le méritent, car le vice est si incompatible avec le souverain bien, que Dieu qui est infiniment sage ne peut trouver de châtiment proportionné à l'offense du péché mortel.

Comme Dieu, qui est immense et infiniment puissant, se trouve très-grièvement offensé par le péché, et que le châtiment doit être en rapport avec la condition de la personne offensée; d'autre part, comme Dieu dispose tout avec nombre, poids et mesure, il s'ensuit que mille enfers ne suffiroient pas pour punir dignement une seule et unique

---

factum, juxta quod ipse dicit : « Qui tangit vos, quasi qui tangit pupillam oculi mei. » Item : « Qui vos recipit, me recipit : et qui me recipit, recipit eum qui me misit : et qui vos spernit, me spernit. Et quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis, » ubi dicit Glossa : Minimi sunt, qui nihil penitus habent in hoc mundo, et judices erunt cum Christo. Et Saulo persequenti Christianos, dixit : « Quid me persequeris? » cum ipsum nunquam tangeret, sed fideles. Circa malos in terra similiter lucet ejus misericordia, cum eis diu parcit, quos juste subito damnare deberet pro primo peccato, et quandocumque necessitas cogit ad pœnitentiam, nec vitæ enormitas, nec horæ extremitas, si pura sit voluntatis commutatio, excludit a venia : sed mater charitas in sinus amplissimos filios prodigos recipit pœnitentes, immo dicit Bernardus : Plene et misericorditer indulget Deus, non damnat ulciscendo, nec improperat confundendo, nec minus diligit imputando. In inferno etiam lucet ejus misericordia circa dæmones, et damnatos homines, eo quod singulos punit citra condignum. In tantum enim contrariatur vitium summo bono, quod Deus sapientissimus excogitare non potest pœnam aliquam mortali peccato digne respondentem. Cum Deus immensus sit, et omnipotens qui gravissime per peccatum offenditur, cumque omnis pœna taxari debeat secundum conditionem ejus qui offenditur, et cum Deus omnia disponat in numero, pondere, et mensura, nequaquam

faute. La miséricorde de Dieu se montre aussi dans le purgatoire en purifiant les ames, qui sans le purgatoire ne sauroient supporter l'éclat de son visage. C'est encore par son immense miséricorde qu'il a permis que ceux qui manquent de mérites, soient aidés par les suffrages des autres. Mais cette excessive miséricorde paroît dans tout son éclat, lorsque Dieu qui n'exauce pas les pécheurs à cause d'eux-mêmes, comme il le dit dans l'Evangile, permet cependant que ce que font pour les ames du purgatoire ces mêmes pécheurs, quoique ennemis de Dieu, soit utile à ces mêmes ames. En effet, lorsqu'un prêtre coupable de péché mortel célèbre la messe pour les défunts, quoique dans cet état il ne mérite que la damnation éternelle, elle leur sert cependant à diminuer leurs peines. Car Dieu n'a pas pour agréable ce sacrifice dans la personne du mauvais prêtre, mais dans la personne de ceux qui sont morts dans la charité. Semblablement, sa miséricorde brille sur ceux qui sont dans les limbes, puisqu'il ne les afflige d'aucune peine temporelle, comme la faim, la soif, le froid, la chaleur, la fatigue, le travail et la maladie, et qu'ils préfèrent exister que de ne pas être. De sorte qu'ils ne peuvent, non plus que ceux qui sont dans l'enfer, accuser Dieu de leur faire injure, puisqu'il n'est nullement tenu de leur accorder la vie éternelle, ce qui fait ajouter à la Glose : « Est-ce que le potier n'a pas le droit, » etc. ? Tout le genre humain ayant été condamné dans la souche apostolique, quand bien même Dieu n'auroit délivré personne, on ne pourroit pas blâmer sa sentence; mais il l'a disposée de manière à ne pas damner tout le monde, et à ne pas non plus sauver tout le monde; car si tout le monde étoit sauvé, on ne sauroit pas ce que la justice doit au péché; si au contraire tout le monde étoit damné, on ignoreroit ce que produit la grace.

---

possent ad digne puniendum mille inferni unico vitio respondere. In purgatorio, similiter apparet ejus misericordia ex eo quod ibi purgat animas, quæ sine purgatione claritatem vultus ejus minime ferre possent, qui etiam ex immensa misericordia ordinavit, ut quibus propria desunt merita alienis suffragiis adjuventur. In hoc apparet maxima ejus misericordia, cum Deus non exaudiat peccatores pro seipsis, sicut dicit in Evangelio. Omnia tamen valent eis qui sunt in purgatorio, quæ a peccatoribus inimicis Dei fiunt pro ipsis. Et cum sacerdos in mortali peccato Missam celebrat pro defunctis, licet in tali opere damnationem æternam mereatur, ipsis tamen valet ad pœnarum diminutionem. Deus enim non recipit illud sacrificium in persona sacerdotis mali, sed in persona eorum qui in charitate de hoc sæculo migraverunt. Similiter lucet ejus misericordia circa eos qui sunt in limbo, quia nulla pœna corporali punit illos, videlicet fame, siti vel frigore, calore, lassitudine, labore vel ægritudine, quia etiam potius volunt esse quam non esse : nec isti, nec illi qui sunt in inferno, Deum non possunt arguere, quia non fecit eis injuriam, quibus non tenetur dare gloriam sempiternam. Unde dicit Glossa supra illud : « An non habet potestatem figulus, » etc.? Totum genus humanum in apostolica radice damnatum est, ut etiam si nullus inde liberaretur, nemo tamen posset vituperare Dei sententiam, unde tamen Dominus dispensavit, ut nec omnes damnaret, nec omnes liberaret : si enim omnes liberarentur, lateret quid peccato per justitiam deberetur : si vero damnarentur, lateret quid gratia largiretur. Est et aliud animam ad aman-

Il y a encore un autre motif qui alimente dans l'ame l'amour divin, c'est la justice divine qui s'est manifestée pour la première fois, lorsqu'il plongea dans une éternelle misère quelques anges qui de leur plein gré et sans que personne d'ailleurs ne les y poussât, se séparèrent du souverain et éternel bien, et qu'il confirma ensuite dans la grace ceux qui s'attachèrent à ce souverain bien. Cette justice divine s'est montrée de nouveau, lorsqu'après la prévarication du seul Adam, il a à juste titre assujetti tout le genre humain à la mort et aux différentes misères de la vie. Car de même que tous les hommes eussent recueilli la gloire de la vie éternelle, si Adam fût resté fidèle au précepte divin; ainsi étant tous issus de lui, ils furent tous condamnés à juste titre à la mort après sa prévarication. Mais ce qui a surtout manifesté la justice divine, c'est que les anges qui ont été eux-mêmes les auteurs de leur propre chute sans aucune tentation extérieure, n'ont ni pu ni dû obtenir aucun secours; tandis que l'homme qui n'est tombé que par la suggestion frauduleuse d'un autre, a pu et dû être assisté de la vertu d'un autre. Et cela c'est Jésus-Christ qui l'a opéré. Que Dieu en soit éternellement béni! Là aussi apparoîtra la justice de Dieu qui nous est maintenant inconnue; et l'on verra pourquoi il donne sa grace à l'un et la refuse à l'autre, comme le dit l'Apôtre, en parlant d'Esaü qui pour un peu de nourriture vendit son droit d'aînesse, et qui désirant ensuite hériter de la bénédiction, fut repoussé, quoiqu'il la demandât avec larmes. Cependant sur les larmes du roi Ezéchias, il changea la sentence de mort qu'il avoit portée contre lui; il lui accorda encore quinze ans de vie et opéra un grand prodige dans le soleil qu'il fit rétrograder de dix lignes. De même, il remit à David son péché, parce qu'il en demandoit grace, et ne voulut pas user d'indulgence envers Saül quoiqu'il l'en priât, et pour se venger de sa faute lui laissa

---

dum Deum inflammans, scilicet Dei justitia, quæ primo ibi apparuit, cum quosdam angelos sponte avertentes se a summo et æterno bono nullo extrinseco impellente in miseriam æternam dejecit: alios vero adhærentes summo bono mox in gratia confirmavit. Post hæc justitia Dei apparuit quando ex prævaricatione Adæ solius totum genus humanum pœnalitatibus diversis, et morti subjecit, et merito quidem. Nam sicut omnes homines, si solus Adam in præcepto Dei continuo perstitisset, æternæ vitæ gloriam percepissent, ita omnes homines de limbo ejus procedentes merito mortis sententiam acceperunt. Sed in hoc etiam apparuit divina justitia, quod angeli a nullo juvari poterant, nec debeant qui per se absque nulla extrinseca tentatione ceciderunt. Homo vero per virtutem alterius juvari poterat, et debebat, qui per fraudulentam alterius suggestionem ceciderat. Et hoc est factum per Dominum nostrum Jesum Christum. Benedictus Deus in æternum. Item, ibi apparebit justitia Dei, quæ nunc oculta est, quare uni dat gratiam, alteri negat, sicut dicit Apostolus de Esau, quod propter unam escam vendididit primogenita sua, et postea cupiens hæreditare benedictionem, reprobatus est, quamvis cum lacrymis inquisisset eam. Sed propter lacrymas Ezechiæ regis sententiam mortis, quam contra ipsum tulerat, subito revocavit, quindecim annos vitæ ipsius adjiciens, faciensque magnum prodigium in sole quod per decem lineas iverat, retrocessit. Similiter David petenti veniam, peccatum indulsit. Sauli vero cum peteret non indulsit, sed pro vindicta peccati re-

le royaume malgré la haine qu'il avoit contre lui. De même, par un secret jugement, il donne quelquefois aux uns, quoiqu'il sache qu'ils ne persévéreront pas éternellement, d'insignes et nombreuses graces, comme à Judas, qui, selon saint Pierre, eut le pouvoir de faire beaucoup de signes et de prodiges, tandis qu'il en accorde moins à d'autres dont il connoît cependant la persévérance finale. Ce qui fait dire à la Glose, en parlant de la même Epître aux Romains, II : « Il endurcit qui il veut. » Il endurcit, non pas en communiquant la malice, mais en n'accordant pas sa miséricorde à ceux à qui il ne veut pas, par une équité secrète, et juge d'une manière telle que les sens de l'homme ne sauroient l'apprécier.

L'immense justice de Dieu se manifeste aussi dans ceux qui sont détenus dans le purgatoire, en permettant que ses élus y endurent de très-rigoureux châtiments pour leurs fautes, bien que dans cette vie, comme le dit saint Augustin, ils eussent pu en un instant les effacer par une courte sentence. Et quoique le feu du purgatoire, dit le même saint Augustin en parlant de cette excessive rigueur, ne soit pas éternel, il surpasse cependant tout autre châtiment; et quoique les martyrs aient souffert des tortures inouïes, jamais supplice si cruel n'a été inventé par les hommes. La même justice apparoîtra aussi au jugement dernier, lorsqu'il ne fera acception de personne, mais qu'il jugera le petit et le grand, lorsqu'il ne se laissera fléchir par les prières de personne et ne recevra aucune gratification pour leur délivrance, car, selon l'Ecclésiaste, XII, « Dieu portera à son jugement tout ce qui se fait par erreur, bon ou mauvais; » et la Glose ajoute, qu'il demandera même compte d'une parole oiseuse dite par inadvertance. Ce qui fait dire à saint Augustin, dans le II[e] livre de la Discipline de la maison de Dieu : Que ferons-nous en ce jour où il commencera à siéger contre

---

gnum illi tradidit quem odivit. Similiter quibusdam dat ex occulto judicio quandoque magnam et multiplicem gratiam, quos scit secum æternaliter non mansuros, ut Judæ, de quo dicit Petrus : « Sortitus est sortem ministerii hujus in signis, et prodigiis faciendis. » Alii vero dat minorem gratiam quos scit secum finaliter permansuros, unde Glossa super id *Rom.*, II : « Quem vult indurat, » obdurat non impartiendo malitiam, sed non impartiendo misericordiam his quibus non esse impartiendum occulta æquitate, et ab humanis sensibus remotissima judicat. Circa eos qui sunt in purgatorio lucet Dei magna justitia, quod electos suos tantam asperitatem permittit ibi pro suis reatibus sustinere, qui in hac vitæ brevi tempore per modicam sententiam omnia peccata, teste Augustino, poterant abolere, de qua asperitate dicit Augustinus: Ignis purgatorius, et si æternus non sit, excellit tamen omnem pœnam, nunquam in carne inventa, est tanta pœna, licet martyres innumerabiles passi sunt tormenta. Item, justitia summa apparebit in extremo judicio, cum nullius personam accipiet, sed judicabit parvum et magnum, cum nullius acquiescet precibus, nec suscipiet pro redemptione dona plurima, de quo in *Eccl.*, II : « Cuncta quæ fiunt adducet Deus in judicium pro omni errato sive bonum, sive malum sit. » Ubi dicit glossa quod etiam pro verbo otioso etiam ignoranter prolato. Unde Augustinus in II lib. *de domo disciplinæ Dei*, dicit : Quid facimus in die illa, cum cœperit sedere adversus nos, et disceptare atque ante faciem nostram peccata nostra statuere, accusatores acer-

nous, à discuter et à placer tous nos péchés sous nos yeux, où il emploiera contre nous de cruels accusateurs et comparera tous les bienfaits qu'il nous a accordés avec tous les crimes que nous avons commis. Car tout sera pesé dans la balance de la justice, nos paroles, nos actions et nos pensées. Il ne sera plus temps d'aller emprunter de l'huile aux vierges prudentes, ni d'aller en acheter aux marchands, il n'y aura plus un moment de délai, mais alors commencera l'affreux et juste jugement sur tout ce qui aura été fait dans cette vie, comme nous venons de le dire. C'est donc à bien juste titre qu'il faudroit aimer Dieu par-dessus tout.

CHAPITRE III.

Premier point essentiel de la jouissance qui se fait par Dieu.

Là aussi l'ame jouira de Dieu par Dieu même. La jouissance est une délectation qui prend sa source dans l'union de l'intellect et de l'affection en Dieu. En effet, quand l'ame plonge son intelligence dans l'éternité, l'immensité, l'omnipotence, la sagesse, la bonté, la libéralité, la charité, la noblesse de Dieu, etc..., aussitôt son affection s'enflamme pour toutes ces choses que son intelligence a saisies, et non-seulement elle se délecte dans chacun des attributs qu'elle trouve en Dieu, bien plus elle jouit encore de Dieu dans chacun des anges et des saints, dans chaque vertu, dans chaque don gratuit et naturel. Ainsi, selon l'Apôtre, Ire aux Corinthiens, XV : « Dieu sera tout en toutes choses, » c'est-à-dire que lui-même, dans ce qu'il est pleinement et proprement, sera possédé dans chaque chose qui vient de lui, que ce soit dans les anges ou dans les saints. Voici comment parle Isaïe de cette jouissance, L : « Alors vous verrez, vous aurez tout en abondance et votre cœur admirera et se dilatera. » Vous verrez par l'in-

---

bissimos adhibere, et omnia sua quæ nobis contulit beneficia, comparare cum nostris sceleribus ? Omnia enim appendentur in statera justitiæ, verba et facta, et cogitationes nostræ. Non erit tempus olei mutuandi a prudentibus virginibus, vel comparandi à vendentibus : non erit tempus ullius dilationis, sed terribile, et justum judicium de omnibus prædictis in hac vita : merito esset Deus ab anima super omnia diligendus.

CAPUT III.

Primum principale fruitionis per Deum.

Ibi etiam fruetur anima Deo per Deum. Fruitio est delectatio proveniens ex conjunctione intellectus et affectus in Deum. Cum enim anima figit intellectum in æternitatem, immensitatem, omnipotentiam, sapientiam, bonitatem, largitatem, charitatem, nobilitatem Dei, etc., statim affectus animæ delectatur in singulis intellectis. Non solum autem delectatur in singulis quæ in Deo sunt, imo etiam fruitur Deo in singulis angelis et sanctis, et singulis virtutibus et donis eorum gratuitis et naturalibus. Et ita secundum Apostolum, I *Cor.*, XV : « Deus erit omnia in omnibus, » id est, ipse in omni quod ipse plene et proprie, possidebitur in singulis quæ ab ipso sunt, scilicet in angelis et sanctis. De hac fruitione dicit *Isai.*, L : « Tunc videbis et afflues, et mirabitur et dilatabitur cor tuum. » Videbis intellectu divinam

telligence la nature divine et les œuvres de Dieu, et dans chaque chose vous serez comblé de délices, et votre cœur admirera la Trinité dans l'unité et l'unité dans la Trinité, et chacune des œuvres de Dieu, et comment il est lui-même seul dans chacune, et votre cœur se dilatera pour accueillir la Trinité avec tout ce qu'elle a et tout ce qu'elle peut. Ce ne sera ni la foi, ni l'espérance, ni la dévotion ou tout autre vertu qui feront naître cette jouissance dans l'ame, comme elles le font sur la terre; mais ce sera Dieu lui-même, comme il le promet dans Isaïe : « Comme une mère qui comble quelqu'un de ses caresses, ainsi je serai moi-même votre consolation, parce que mes délices sont d'être avec les enfants des hommes. » C'est à cette délectation que le Seigneur appeloit autrefois par le prophète Isaïe, LV, en disant : « Vous tous qui avez soif approchez-vous des eaux, et vous qui n'avez pas de quoi l'acheter, venez et buvez ce vin et ce lait qui n'ont subi aucune altération, le vin de la divinité et le lait de l'humanité. » Ensuite dans son immense désir, il nous y a personnellement invité.. Se tenant en effet un jour de grande fête au milieu d'une foule de peuple assemblé, il crioit, saint Jean, VII : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive; » et en saint Matth., XI : « Venez à moi, vous tous qui êtes épuisés de travail et qui êtes surchargés, et je vous soulagerai, » non par mes envoyés, mais par moi-même; et dans l'Apocalypse, il nous annonce une délectation gratuite, disant : « Que celui qui en a le désir reçoive gratuitement l'eau de la vie, » et sans y contraindre personne, ce qu'il offrit si souvent dans cette vie, il le donnoit fidèlement.

Second point essentiel de la jouissance qu'on éprouve en Dieu.

Là encore l'ame jouira de Dieu en Dieu, car toute la délectation que dans cette vie l'ame perçoit dans les créatures, l'éloigne la plu-

---

naturam et divina opera, et afflues deliciando in singulis, et mirabitur cor tuum trinitatem in unitate, et unitatem in trinitate, et singula opera divina, et quomodo in singulis ipse sit solus, et dilatabitur cor tuum ad suscipiendam Trinitatem cum omni quod habet et potest. Hanc delectationem non operabitur in anima neque fides, neque spes, neque devotio, neque aliqua virtus, sicut modo operantur delectationem in anima, sed ipse Deus, sicut ipse per Isaiam testatur : « Quomodo si cui mater blandiatur, ita ego ipse consolabor vos, quia deliciæ meæ esse cum filiis hominum. » Ad hanc delectationem vocabat Dominus olim per prophetam *Isaiam* dicens, LV : « Omnes sitientes venite ad aquas, et qui non habetis pretium, venite, bibite absque ulla commutatione, vinum et lac. » Vinum divinitatis et lac humanitatis, et postea cum magno desiderio personaliter invitavit. Stabat enim in die magnæ festivitatis, ubi multi convenerant, et clamabat *Joan.*, VII : « Si quis sitit, veniat ad me et bibat. » Et in *Matth.*, XI : « Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego ipse reficiam vos, » non per aliquos ministros, sed per meipsum. Et in *Apocal.*, gratis affert delectationem, dicens : « Qui vult accipiat aquam vitæ gratis, » neminem ad hoc cogens, quod in hac vita tam frequenter exhibuit, fideliter ibi dabat.

Secundum principale fruitionis ad Deum.

Ibi anima fruetur Deo ad Deum. Omnis

part du temps de Dieu, parce qu'elle ne revient pas tout entière en Dieu, mais s'attache un peu aux créatures, selon cette parole de saint Grégoire : L'ame ne peut jamais être sans délectation, elle cherche son plaisir ou dans les choses basses où dans les choses élevées, et plus ses désirs sont ardents pour les choses basses, plus dans ce corps de perdition, elle se refroidit pour les choses élevées. Au contraire toute affection de la créature cessant, dans la suite le Seigneur Jésus introduira l'ame fidèle dans la délectation de son seul créateur, selon ce passage du Psaume XXXVI : « Réjouissez-vous dans le Seigneur, etc. » Cette jouissance ici-bas est si modique qu'elle entre tout entière dans l'ame, tandis que là haut elle ne pourra entrer tout entière, mais ce sera l'ame qui entrera dans elle, selon cette expression de saint Augustin : Toute la joie n'entrera pas dans ceux qui se réjouiront, mais ce seront eux qui entreront tout entiers dans cette joie. Quant à la délectation des créatures qui empêche l'ame de jouir de celle de son créateur, Dieu l'a préfigurée par les Juifs à qui il ne donna pas de manne pendant les trente jours que dura la farine qu'ils avoient apportée d'Egypte; mais dès quelle fut épuisée, il leur envoya du ciel un pain qui avoit toute espèce de charmes et de douceurs pour le goût, et qui devenoit pour chacun ce qu'il désiroit. Quelle sera donc la délectation qu'on éprouvera dans le Créateur qui a mis tant de jouissances dans un simple pain? C'est cette manne que le Seigneur Jésus promet dans l'Apocalypse, II, en disant : « Personne ne la connoît que celui qui la reçoit ou qui en fait l'expérience, » c'est-à-dire que celui qui la goûte, suivant ce passage du Psaume XXXIII : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux. » La douceur est connue de ceux qui aiment, tandis qu'elle est cachée et inconnue à ceux qui agissent par crainte. Voici l'explication que saint Augustin donne de l'ensemble

---

quippe delectatio qua percipit anima in creaturis in hac vita quam plurimum elongat a Deo, quia non tota revertitur in Deum, se hæret aliquantulum in creaturis, juxta illud Gregorii : Anima sine delectatione nequaquam esse potest ; aut enim delectatur in infimis, aut in summis. Et quanto acriori cura inardescit ad infima, *tanto corpore damnabili frigescit a summis*. Cessante vero omni delectatione circa creaturas, in futuro introducet Dominus Jesus fidelem animam in delectatione solius creatoris, per illud verbum *Ps*. XXXVI : « Delectare in Domino, » etc. Quæ delectatio hic tam modica quod tota intrat in animam, illic vero tanta est quod non potest tota in animam intrare, sed anima intrabit in illam, juxta illud Augustini : *Non totum gaudium intrabit in gaudentes*, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium. Quod autem ex delectatione creaturarum anima impediatur a delectatione creatoris, hoc præfiguratum est in Judæis, quibus nequaquam dedit manna durante farina circa triginta dies, quam tulerant ex Ægypto, qua cessante præstitit eis panem de cœlo habentem in se omne delectamen*tum et omnem saporem suavitatis*, et uniuscujusque voluntati deserviens ad id quod quisque volebat, convertebatur. Eia quanta erit delectatio in creatore, qui tantam delectationem posuerat in pane? Hoc manna promittit Dominus Jesus in *Apocal*., II : « Nemo novit nisi qui accipit, » id est experitur, hoc est ille solus qui gustat, juxta illud *Psalm*. XXXIII : « Gustate et videte quoniam suavis est Dominus. » Amantibus nota est dulcedo, quæ timentibus est abs-

de cette douceur : C'est, dit-il, le souverain Seigneur, dont il est dit dans le livre de la Trinité : On possédera tout ce qu'on aimera; et le souverain Seigneur sera le souverain bonheur et il s'offrira à la jouissance de tous ceux qui l'aimeront, et ce qui sera entièrement heureux alors, aura l'assurance de l'être toujours. Oh! quelle agréable douceur nous causera la présence de Dieu, puisque dans cette vie son souvenir est si doux! D'où saint Augustin s'écrie : Qu'y a-t-il donc dans le souvenir de mon bien-aimé, puisque quelquefois, quand il me touche, il m'affecte avec tant de force et de suavité, que je ne suis plus le maître de moi-même, mais je suis entraîné et tout-à-coup renouvelé et changé entièrement, alors j'éprouve plus de bonheur qu'il m'est possible de le raconter. Et saint Ambroise dit sur le même sujet : Votre souvenir est plus doux que le miel; et faire de vous l'objet de ses méditations, c'est la plus délicieuse nourriture.

Troisième point essentiel de la jouissance qu'on éprouve à cause de Dieu.

De même là l'ame jouira de Dieu à cause de Dieu même. Le propre de la jouissance d'une chose, c'est de l'aimer à cause d'elle-même, et non à cause de tout autre avantage. La délectation par laquelle l'ame saisit Dieu, la porte à désirer avec beaucoup plus de force la manifestation de la gloire de Dieu, plutôt que sa propre béatitude. Car la gloire divine se manifeste surtout pendant que Dieu se prête à la jouissance de l'ame fidèle, et l'ame est si impressionnée de tant de pureté qu'elle trouve en Dieu, que si elle devoit faire son choix de ces deux choses, perdre la béatitude éternelle, ou empêcher l'effet de la volonté divine sur elle ou sur les autres, elle préféreroit volontiers être privée de la félicité éternelle que de retarder l'effet de la

---

condita et incognita. Aliquantulum tamen explicat Augustinus, quæ sit illa multitudo dulcedinis, hæc est summus Deus, de quo sic dicit in lib. *De Trin.* : Quicquid amabitur aderit, et summus Deus summum bonum erit, atque fruendum amantibus præsto erit, quodque omnino beatissimum erit, ita semper forte certum erit. O quanta jucunditas ex Dei præsentia, ubi tanta est ex Dei memoria in hac vita! Unde Augustinus : Quid est quod in dilecti mei recordatione quandoque me tangere solet, et tam vehementer et tam suaviter me afficit, ut a meipso quodammodo alienari et attrahi incipiam, subito totus innovor et immutor, et bene mihi esse incipit plusquam dicere sufficio. Ambrosius de eodem : Memoria tua super mel dulcis, meditatio de te plusquam cibus suavis.

Tertium principale fruitionis propter Deum.

Ibi etiam anima fruetur Deo propter Deum, hoc proprium est frui rei amore inhærere propter seipsam, non propter aliud commodum. Delectatio qua anima Deum comprehendit, accendit eam ad desiderandum multo vehementius divinæ gloriæ manifestationem quam propriam beatitudinem. Valde enim manifestatur divina gloria, dum se fideli animæ Deus exhibet ad fruendum, et tanta puritate afficitur anima circa Deum, si unum deberet eligere de duobus, vel æterna carere beatitudine, vel divinam voluntatem in se vel in aliis

volonté divine sur quelqu'un, et elle se croiroit très-heureuse, si, à son détriment, elle pouvoit accomplir en tout la volonté divine. C'est ainsi que, comme il est écrit au livre des Machabées, Eléazar auroit mieux aimé être puni dans l'enfer que de transgresser, par la crainte de la mort, le précepte de la loi. Qu'il est donc juste que la créature préfère les intérêts des autres aux siens propres, puisque celui qui a pris tant de soin du genre humain qui s'est fait homme pour l'homme même, afin que l'homme devînt Dieu lui-même, a enduré de si cruelles blessures, a trouvé des contradicteurs de sa doctrine, de critiques observateurs de ses actions, de dédaigneux railleurs de sa mort. Ce qui fait dire à l'Apôtre que, « Celui qui vit ne vive plus pour lui seul, mais pour celui qui est mort pour tous. » Si l'homme vouloit lui rendre la réciprocité, il ne pourroit, au témoignage de Job, « répondre à une chose sur mille. » C'est encore ce qu'assure saint Bernard, disant : Dans l'œuvre de la création, il m'a donné à moi-même, dans celui de la rédemption, en se donnant lui-même à moi, il m'a rendu à moi-même. Ayant été donné et rendu, je me dois pour moi-même, et je me dois deux fois; que rendrai-je donc au Seigneur qui soit digne de lui-même! Car quand je pourrois mille fois me payer moi-même, que suis-je en comparaison de Dieu? Là encore l'ame jouit de la bonté de Dieu. Dieu est bon, infiniment bon, le seul bon, et d'une bonté qui surpasse tout. Qu'il soit bon, extrêmement bon, toutes les créatures qui procèdent de lui l'attestent unanimement. Car il est écrit dans la Genèse, I : « Dieu vit que tout ce qu'il avoit fait étoit bon, » pris individuellement, et très-bon, pris dans son ensemble. D'où il s'ensuit que, de même qu'on connoît un bon arbre par son bon fruit, ainsi toute bonne et excellente créature témoigne efficacement que Dieu est bon, infiniment bon. De même il

---

impedire, multo libentius vellet æterna feliciter privari, quam Dei voluntatem in aliquo retardare, et magnam sibi reputaret beatitudinem cum proprio detrimento divinam in omnibus implere voluntatem. Sic Eleazarus, sicut scriptum est in libro *Machab.*, potius voluit in inferno puniri, quam præ timore mortis mandatum legis transgredi. Eia quam justum est ut creatura multo abundantius intendat in omnibus creaturis quam sibi, qui tam fideliter curam generis humani peregit, qui pro homine factus homo, ut per hoc fieret homo Deus, qui tam dura sustinuit vulnera, qui in verbis habuit contradictores, in factis observatores, in morte illusores. Unde Apostolus : « Qui vivit, jam non sibi vivat, sed ei qui pro omnibus mortuus est. » Cui si vellet homo vicem rependere, non posset, teste Job, unum pro mille respondere. Hoc etiam testatur Bernardus, dicens : In opere creationis me mihi dedit, in opere redemptionis ubi se mihi dedit, me mihi reddidit. Datus ergo et redditus me pro me debeo, et bis debeo. Quid ergo retribuam Deo digne pro se? Nam si millesies me rependere possem, quid sum ego ad Deum? Ibi etiam fruitur anima bonitate Dei. Deus bonus est, et valde bonus et solus bonus, et super omnia bonus. Quod bonus sit et multum bonus, testantur pariter omnes creaturæ ab ipso procedentes. Nam scriptum est *Genes.*, I : « Vidit Deus cuncta quæ fecerat, » et erant singula per se bona, in universo bona valde. Unde sicut unaquæque arbor ex fructu bono bona cognoscitur, ita omnis creatura bona et multum bona, Deum bonum et valde bonum effi-

est le seul bon, suivant cette réponse du Seigneur Jésus : « Personne n'est bon que Dieu seul, » ne s'excluant pas lui-même, ni le Saint-Esprit, puisque l'un et l'autre ne font qu'un seul et même Dieu, un seul Dieu naturellement bon. La bonté des créatures visibles et invisibles ne leur est pas innée, mais elle tire sa source de lui seul, selon cette parole d'Isaïe : « Tout don qui nous vient du Père des lumières est excellent, » savoir naturel, « il est parfait » savoir gratuit; de plus il surpasse toute perfection, selon ce passage de saint Augustin : Non, jamais une ame ne pourra réellement se figurer rien de meilleur que vous, qui êtes le souverain bien et le bien par excellence. Car toute la bonté des créatures célestes et terrestres n'est que malice, comparée à la bonté de Dieu; et cette bonté est si étendue qu'on ne sauroit ni la décrire, ni la raconter, ni se l'imaginer. En effet, si tous les esprits célestes et infernaux, si toutes les ames créées et celles qui doivent l'être, vouloient tracer par écrit la bonté divine, quand chacun d'eux auroit la mer pour écritoire, et pour papier l'étendue des cieux, Dieu est si immense que chacun d'eux auroit mis la mer à sec et auroit rempli le ciel, qui ne pourroit en contenir une seule lettre, avant qu'ils n'eussent tracé la moitié de cette bonté.

Mais on parle plus vite qu'on écrit; eh bien! quand toutes les étoiles, quand toutes les gouttes de pluie seroient des langues et se proposeroient de raconter cette même bonté, elle est si ineffable, qu'elles seroient toutes muettes avant qu'elles en eussent raconté la troisième partie. On pense plus rapidement qu'on ne parle ou qu'on n'écrit; eh bien! quand chaque grain de sable de la mer, quand chaque plante de la terre seroient autant de cœurs et voudroient scruter la bonté de Dieu, elle est si excellente, qu'ils seroient entière-

---

caciter protestatur. Item, ipse solus bonus est, juxta illud verbum Domini Jesu, cum cuidam responderet : Nemo bonus nisi solus Deus, seipsum et Spiritum sanctum non excludens, cum uterque sit solus et verus Deus, et solus Deus naturaliter est bonus. Bonitas creaturarum visibilium et invisibilium non est ipsis innata, sed ab ipso solo duxit originem, juxta illud *Jac.*, I : « Omne datum optimum, » scilicet naturale, « et omne donum perfectum, » scilicet gratuitum, « descendens a Patre luminum. » Item, super omnia bonus est, juxta illud Augustini : Neque ulla anima poterit cogitare vere aliquid quod sit te melius, qui es summum bonum et optimum bonum. Omnis enim bonitas cœlestium et terrestrium comparata divinæ bonitati, malitia est. Hæc immensa bonitas neque scribi, neque dici potest, neque cogitari. Si enim omnes cœlestes spiritus et maligni, et omnes animæ creatæ et creandæ scribere vellent bonitatem divinam, et si quilibet haberet maris abundantiam pro incaustro, et cœlum pro pargameno, tam immensus est Deus, quod antequam mediam partem bonitatis scriberet, mare cujuslibet esset siccum, et cœlum cujuslibet esset repletum, quod nec capere unam litteram posset, sed verbum citius est dictum quam scriptum. Et si omnes stellæ et singulæ guttæ pluviarum essent linguæ, et proponerent divinam bonitatem eloqui, tam ineffabilis est bonitas Dei, antequam tertiam partem bonitatis enarrarent, omnes pariter essent mutæ. Citius vero est aliquid cogitatum, quam vel dictum vel scriptum. Unde si tota arena maris et singula semina orta de terra essent corda, et vellent scrutari bonitatem Dei, tam superbonus est, antequam decimam

ment brisés avant d'en avoir découvert même la dixième partie. Cette immense et éternelle bonté est le principe et la cause de toutes les créatures, et c'est pour jouir d'elle éternellement que les anges et les hommes sont créés. Ce qui fait dire à saint Augustin : Nous croyons que pour les choses créées, visibles et invisibles, célestes et terrestres, il n'y a pas d'autre cause que la bonté du Créateur, qui est l'unique et véritable Dièu. Cette bonté est si étendue que, souverainement bon dans sa béatitude qui le rend éternellement heureux, il veut, sans en éprouver de diminution, nous faire participer à tout ce qu'il peut nous communiquer. Ce bien donc qui constitue son essence et sa béatitude, c'est par bonté, et non par nécessité, qu'il le communique aux autres, parce qu'il est du souverain bien de vouloir être utile, et de l'omnipotence d'être incapable de nuire; et comme personne ne peut participer à la béatitude que par l'intelligence, mieux elle comprend, plus elle en reçoit en abondance. Dieu a fait la créature raisonnable, afin qu'elle eût l'intelligence du souverain bien, qu'elle l'aimât en le comprenant, qu'elle le possédât en l'aimant, qu'elle en jouît en le possédant et qu'elle fût ainsi éternellement heureuse.

Là aussi l'ame jouira en même temps du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ce qui constitue le souverain bien et la vie éternelle. Dieu le Père se délecte outre mesure dans la béatitude du Fils, et le Fils semblablement dans celle du Père ; et le Père et le Fils se délectent dans la béatitude du Saint-Esprit; et le Saint-Esprit se délecte pareillement dans la béatitude de l'un et de l'autre. Chacune des trois personnes jouit autant dans les autres que dans elle-même, parce qu'elles n'ont qu'une seule et même béatitude, et cette mutuelle jouissance se trouve dans les trois personnes par une mutuelle et très-véritable charité. Chacune des trois personnes adresse à l'autre cette parole

---

partem bonitatis ejus investigarent, omnia corda citius scinderentur. Hæc immensa et æterna bonitas principium est et causa omnium creaturarum, ad cujus fruitionem æternam angeli et homines creati sunt. Unde Augustinus : Credimus rerum creatarum, visibilium et invisibilium, cœlestium, terrestrium, non esse causam nisi bonitatem creatoris, qui est Deus unus et verus. Cujus tanta est bonitas, ut summe bonus beatitudinis suæ, qua æternaliter beatus est, aliquid velit esse particeps, quam vidit communicari posse, et minui omnino non posse. Illud ergo bonum, quod ipse erat et beatus erat, sola bonitate non necessitate aliis communicare voluit, quia summi boni erant prodesse velle, et omnipotentissimi nocere non posse, quia non valet aliquis beatitudinis ejus particeps existere, nisi per intelligentiam, quæ quanto magis intelligitur, tanto plenius habeatur. Fecit Dominus rationalem creaturam quæ summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur, et sic æternaliter beatificaretur. Ibi etiam fruetur anima condelectatione Patris, et Filii et Spiritus sancti, quæ summum bonum est et vita æterna. Deus Pater supra modum delectatur in beatitudine Filii, et Filius similiter in beatitudine Patris, et Pater et Filius in beatitudine Spiritus sancti, et similiter Spiritus sanctus in beatitudine utriusque. Quælibet trium personarum delectatur tantum in altera quantum in seipsa, nam omnium trium una est et eadem beatitudo. Et hæc condelectatio est eis ex mutua et verissima charitate, unaquæque trium per-

que, dans saint Jean, le Seigneur Jésus adresse au Père : « Tout ce que vous avez est à moi, et tout ce que j'ai vous appartient; » donc je suis tout ce que vous êtes, et vous êtes réellement tout ce que je suis. C'est à soupirer après ces délices que le Seigneur Jésus invite fidèlement ses fidèles serviteurs, quand il dit : « Demandez que votre joie soit parfaite et vous recevrez. » La plénitude de la joie éternelle, c'est la jouissance simultanée des délices de la sainte Trinité. C'est le torrent de volupté qui fait dire à David, Ps. XXXV : « Vous les enivrerez du torrent de votre volupté. » On l'appelle torrent à cause de l'abondance qui est en Dieu. Quelle est la source de ce torrent? Le même Psaume le dit encore : « Vous êtes la source de la fontaine de vie. » La fontaine de vie, c'est l'éternelle et immense libéralité de Dieu, d'où découle une joie sempiternelle. Il ne suffit pas d'aller puiser une fois, deux et mille fois à cette source divine, puisqu'à cette fontaine l'ame fidèle trouvera le repos éternel et un très-heureux séjour, lorsque le Seigneur dira à chacun : « Entrez dans la joie de votre Dieu. » Dans cette vie, toute la joie divine entre dans ceux qu'elle charme, parce que ce qu'on y reçoit est modique et éphémère; là, au contraire, toute la joie ne sauroit entrer dans ceux dont elle fera les délices, mais ce seront ceux qui entreront dans la joie, comme le dit saint Augustin. Celui qui jouit des délices de la sainte Trinité possédera toujours, et que ne possédera-t-il pas? Certainement tout ce qu'il voudra s'accomplira, et tout ce qu'il ne voudra pas n'arrivera pas, dit le même saint Augustin. Là aussi, l'ame se délectera immensément dans la continuelle vision de la face de Dieu toujours pleine de charmes, comme le dit la Glose sur les Psaumes : Rien de plus délicieux que cette vision, parce qu'ils aimeront toujours celui qu'ils verront toujours. Ce charme est si grand, qu'au témoignage de saint

---

sonarum dicit alteri verbum illud in *Joan.*, quod dixit Dominus Jesus Patri : « Omnia mea tua sunt, et tua mea sunt, » ideo quicquid tu es, ego sum; et quicquid ego sum, et vere tu es. Ad desiderium hujus condelectationis invitat fideliter fideles suos Dominus Jesus : « Petite, inquit, ut gaudium vestrum plenum sit, et accipietis. » Plenitudo æterni gaudii est fruitio condelectationis sanctæ Trinitatis. Hæc est torrens voluptatis, de quo David dicit, *Ps.* XXXV : « De torrente voluptatis tuæ potabis eos. » Qui torrens dicitur propter abundantiam quæ in Deo est. Unde vero producat iste torrens, dicit *Psalm.* ibidem : « Apud te est fons vitæ. » Fons vitæ est Dei æterna et immensa largitas, a qua fontis est gaudium sempiternum. Nec sufficit semel, aut bis aut millesies potare de isto fonte, ideo fidelis anima æternam habebit in illo fonte quietem et beatissimam mansionem, cum unicuique dicet Dominus : « Intra in gaudium Domini tui. » In hac vita gaudium totum divinum intrat in gaudentes, quia modicum est et momentaneum quod hic percipitur. Illic vero non totum gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium, ut dicit Augustinus : Qui in hac delectatione sanctæ Trinitatis fruitur, semper quid est quod illi erit, et quid est quod illi non erit. Certe quicquid volet erit, et quicquid nolet non erit, dicit beatus Augustinus. Ibi etiam anima valde delectabitur in continua visione delectabilis vultus Dei, de qua dicit Glossa super *Psalm.*, quod visione nihil delectabilius, quia semper amabunt quem semper videbunt. In ea tanta est delectatio,

Augustin, si les méchants le pouvoient, ils aimeroient mieux rester dans la peine et voir Dieu, que d'en être délivrés et d'être privés de cette vision. Car cette face est si délicieusement admirable et si remplie de charmes, qu'à son seul aspect leurs peines cesseroient plus promptement qu'une étincelle ne seroit éteinte au milieu de la mer. Semblablement, l'ame trouvera infiniment de charmes dans la face corporelle de Jésus-Christ, que les anges, au témoignage de saint Pierre, désirent toujours contempler. Et la raison que donne la Glose de ce désir, c'est que la gloire postérieure de celui qui a souffert pour nous comme homme est si grande, que les vertus angéliques, toutes parfaites qu'elles sont dans l'éternel bonheur, sont ravies de joie, non-seulement de contempler sans cesse la magnificence de l'immortelle divinité, mais encore d'envisager la splendeur de l'humanité qu'il a prise. Mais pourquoi désirent-elles de voir son visage, et ne cessent-elles jamais de le considérer? C'est que la contemplation de sa divine présence rend les anges si heureux que, quoique toujours rassasiés à la vue de sa gloire, ils soupirent cependant toujours après sa douceur, comme si elle étoit toujours nouvelle. Là donc, les vertus célestes et les ames bienheureuses désirent toujours et sont toujours rassasiées. C'est de ce rassasiement que parle saint Grégoire, quand il dit : Elles sont rassasiées, pour qu'elles n'aient pas d'inquiétude dans leurs désirs, et elles désirent être rassasiées, pour qu'elles n'aient pas de dégoût dans leur satiété. Elles désirent donc sans peine, parce que la satiété accompagne le désir, et elles sont rassasiées sans dégoût, parce que la satiété est excitée par le désir. Là les crachats, toutes les larmes, les gouttes de sang qui, pendant sa passion, découloient de son auguste face, deviennent une spéciale et éternelle satisfaction pour les anges et les saints. C'est en parlant de ce mortel et passible visage que le Seigneur Jésus disoit un jour,

---

quod, teste Augustino, si possent mali, mallent esse in pœnis et Deum videre, quam esse extra pœnas et Deum non videre. Illa enim facies delectabiliter mirabilis est et plena gratiarum. Itaque omnis pœna eorum citius deleretur ex intuitu faciei, quam una scintilla in medio maris extingueretur. Similiter nimis delectabiliter in vultu corporeo Jesu Christi, in quem teste beato Petro angeli desiderant prospicere, ubi causam desiderii ponit Glossa, dicens : Tanta est ejus, qui pro nobis passus est, hominis gloria posterior, ut etiam angelicæ virtutes in cœlo, cum sint æterna felicitate perfectæ, non solum immortalis deitatis magnificentiam, sed assumptæ ejus humanitatis claritatem semper aspicere gaudeant. Sed cur cernere ejus faciem desiderant, et nunquam cernere cessant? nisi quod contemplatio divinæ præsentiæ adeo angelos beatificat, ut semper ejus visa gloria satientur, et semper ejus dulcedinem quasi novam insatiabiliter esuriant? Ibi ergo angelicæ virtutes et beatæ animæ semper esuriunt et semper satiantur, de qua satietate Gregorius : Ne sit in desiderio anxietas, satiantur; ne autem in satietate sit fastidium, satiari desiderant. Desiderant ergo sine labore, quia desiderium satietas comitatur, et satiantur sine fastidio, quia satietas ex desiderio semper accenditur, ibi singula sputa, singulæ lacrymæ, singulæ guttæ sanguineæ, quæ tempore passionis per illam venerandam faciem defluebant, singulis angelis et sanctis gerebant specialem delectationem æternam. De hac facie

saint Luc, ch. X : « Heureux les yeux qui voient, etc. » Ils sont donc bienheureux les yeux qui contemplent continuellement cette face glorieuse. Il faut observer que c'est de la splendeur du visage du Seigneur Jésus qu'il est écrit dans le saint Evangile, qu'après la résurrection les corps des saints brilleront comme le soleil, mais leurs ames seront encore plus éclatantes; et plus une ame sera brillante, plus son corps sera éclatant, et les anges seront plus resplendissants que le soleil; mais l'éclat du visage de Jésus-Christ l'emportera sur toute cette splendeur réunie, comme le jour le plus brillant l'emporte sur la nuit la plus ténébreuse; car la cité céleste n'a besoin pour l'éclairer, ni du soleil, ni de la lune, ni des étoiles, mais elle est illuminée par l'éclat du visage de ce divin Agneau, selon le témoignage de saint Jean dans l'Apocalypse. Le visage de cet Agneau, c'est l'éclat de la lumière éternelle, c'est le miroir sans tache, comme il est rapporté dans le livre de la Sagesse. C'est lui qui disoit un jour à son Père, S. Jean, XVII : « Je veux que ceux que vous m'avez donnés soient où je suis, et qu'ils y soient avec moi, afin qu'ils voient ma splendeur; » et la Glose ajoute : Je veux que cette lumière dont vous m'avez environné, vous la donniez à chacun d'eux pour qu'ils en jouissent éternellement.

Dans cette vie nous devrions continuellement, comme d'une chose qui nous est absolument propre, jouir de Dieu, dans toutes nos actions et pour toutes nos actions, dans toutes nos offrandes et pour toutes nos offrandes. C'est pour nous faire particulièrement jouir, comme l'assure Isaïe, « que le Fils de Dieu nous a été donné. » Quel aveuglement et quelle sotte stupidité on voit dans plusieurs qui sans cesse cherchent Dieu, soupirent continuellement après lui, le désirent fréquemment, s'adressent à lui tous les jours dans leurs prières et frappent á sa porte, lorsqu'eux-mêmes, comme le dit l'Apôtre, sont

---

passibili et mortali dixit olim Dominus Jesus discipulis, *Luc.*, X : « Beati oculi qui vident, » etc. Ergo beatissimi sunt oculi qui continue gloriosam eamdem faciem intuentur. Notandum de claritate vultus Jesu Christi, in Evangelio scriptum est : In resurrectione fulgebunt singularia corpora sanctorum sicut sol, et animæ justorum multo amplius fulgebunt, et anima lucidior lucidius corpus habebit, insuper singuli angeli clariores sunt sole. Omnem istam claritatem congregatam excellit claritas vultus Jesu Christi, sicut dies clarissima excellit noctem tenebrosam, et civitas cœlestis non eget sole, neque luna, neque stellis; sed « claritas vultus illius agni, » teste Joanne in *Apoc.*, « illuminabit eam. » Vultus istius agni est candor lucis æternæ, et speculum sine macula, ut dicitur in libro Sapientiæ, qui olim dixit ad Patrem, *Joan.*, XVII : « Quos dedisti mihi, volo ut ubi ego sum, et illi sint mecum, ut videant claritatem meam; » et ibi dicit Glossa : Claritatem quam dedisti mihi, des singulis ad fruendum æternaliter. Similiter in hac vita continue deberemus frui Deo tanquam re plenissime propria in omnibus operibus et ad omnia opera in omnibus donis et ad omnia dona. Ad hoc enim teste Isaia, Filius Dei datus est nobis proprie ad fruendum. Magna cæcitas et nimia stultitia est in multis qui semper Deum quærunt, continue ad Deum suspirant, frequenter Deum desiderant, quotidie in oratione ad Deum

les temples du Dieu vivant, et qu'il habite véritablement en eux, puisque leur ame est le séjour où Dieu repose continuellement! Quel est celui, si l'on en excepte l'insensé, qui cherche un instrument dehors, sachant qu'il l'a renfermé; ou à quoi peut servir un instrument qu'on cherche et qu'on ne trouve pas, et comment peut fortifier une nourriture que l'on désire et que l'on ne mange pas! C'est ainsi que s'écoule la vie du juste qui ne fait que chercher Dieu, mais qui n'en jouit pas, aussi ses œuvres sont-elles moins parfaites.

CHAPITRE IV.

Premier point essentiel de l'union qui se fait par Dieu.

Là aussi l'ame est unie à Dieu par Dieu, lorsqu'elle peut connoître constamment les inclinations et les goûts de Dieu, lorsqu'elle se conforme à la volonté divine et aux exemples infiniment saints de Jésus-Christ, lorsqu'elle jouit de chaque vertu et de chaque don du Saint-Esprit, selon que Dieu en a disposé de toute éternité, lorsqu'elle participe à la puissance, à la sagesse, à la bonté, à la vérité et à toute la béatitude divine. Cette union nous est figurée dans le livre des Rois, où il est dit que l'ame de Jonathas étoit collée à celle de David, et qu'il l'aimoit comme sa propre vie; ainsi quand l'ame fidèle est ainsi unie à Dieu, elle perçoit par la grace tout ce que Dieu peut lui communiquer et qu'il possède par nature, car Dieu le Père dira à chaque fidèle : « Mon fils, vous êtes toujours avec moi, et tout ce que j'ai est à vous. » C'est pourquoi chaque élu devient un Dieu selon cette expression du Ps. LXXXI : « J'ai dit : Vous êtes des dieux. » Or cette union de l'ame fidèle à Dieu, se fait par le Fils de Dieu qui a pris la nature humaine pour l'élever à l'union divine, et cette union, le Fils de Dieu l'a obtenue par

---

clamant et pulsant, cum ipsi, secundum verbum Apostoli, sint templum Dei vivi, et Deus veraciter habitet in eis, cum anima ipsorum sit sedes Dei, in qua continue requiescit. Quis unquam nisi stultus quærit instrumentum foris scienter quod habet reclusum, aut quis utiliter uti potest instrumento quod quærit, aut quis confortatur cibo quem appetit, sed non gustat? Sic etiam vita cujuslibet justi Deum semper quærentis, sed nunquam fruentis, et omnia opera ejus minus perfecta sunt.

CAPUT IV.

Primum principale unionis per Deum.

Ibi etiam unitur Deo per Deum, cum consuetudines et mores Dei nos incessanter tenere vel habere dignoscitur, cum divinæ voluntati et exemplis Jesu Christi sanctissimis conformatur, cum singulis virtutibus et donis Spiritus sancti secundum ordinationem Dei æternam perfruitur, cumque divinæ potentiæ, sapientiæ, bonitatis, veritatis et totius divinæ beatitudinis particeps efficitur. Hæc unio præfigurata est in libro Regum, ubi anima Jonathæ conglutinata est animæ David, et dilexit eum quasi animam suam, quando fidelis anima sic Deo conjungitur, quod omne communicabile percipit per gratiam, quod Deus per naturam, quia Deus Pater dicet unicuique fideli : « Fili, tu mecum semper es, et mea omnia tua sunt. » Ideoque singuli electi fiunt dii, juxta quod in *Ps.* LXXXI dicit : « Ego dixi : Dii estis, » hæc unio fidelis animæ ad Deum fit per Dei Filium,

cette fervente prière, où il dit à son Père : « Comme vous êtes en moi, ô mon Père, et que je suis en vous, qu'eux aussi ne soient qu'un en nous, » et encore : « Vous êtes en moi, je suis en vous, qu'ils soient consommés en un. » Et il existe une union parfaite là où le Père et le Fils ne font qu'un, et où le Fils en sa qualité de chef de l'Eglise, passe avec tous ses membres, c'est-à-dire tous les fidèles, à l'union paternelle.

Second point essentiel de l'union qui se fait dans Dieu.

Là, l'ame est donc unie à Dieu et dans Dieu, et cette union de l'ame fidèle avec Dieu n'éprouve aucune interpolation, mais elle tient l'ame fidèle constamment attachée à Dieu ; et c'est par Dieu que se fait cette union au sujet de laquelle il a dit : « Je vous reverrai encore ; » ce qu'il faut entendre de la mort ou du jugement dernier ; « et personne ne vous enlèvera votre joie ; » or cette vision de Jésus-Christ n'est autre chose que l'union inséparable de l'ame fidèle avec Dieu le Père, et cette joie de l'ame dont personne ne peut lui enlever les délices, vient de ce qu'elle est unie et très-étroitement unie à la sainte Trinité, comme nous venons de le dire. Quant à l'union que nous avons avec Dieu dans ce monde, elle est imparfaite, inconstante, ne demeure jamais, comme le dit Job, dans le même état ; l'ame se laisse si souvent entièrement séparer de Dieu, par les tentations les plus légères et s'éloigne de la familiarité de Dieu par des péchés véniels. Avec quelle ardeur donc devrions-nous soupirer après cette heureuse union, et quelle joie pensez-vous que goûtera dans cette union fortunée l'ame fidèle qui trouvoit tant de suavité dans le seul souvenir du Seigneur, dont il est dit dans le Psaume LXXVI : « Mon ame n'a pas voulu demander son contentement aux choses passagères, je me suis souvenu de Dieu et j'ai été inondé de joie? » Et de quoi cette joie est-elle

---

quia ideo naturam assumpsit humanam, ut per ipsum camdem transiret ad unionem divinam : hanc unionem impetravit Filius Dei in oratione devotissima, dicens ad Patrem : « Sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint, et iterum ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum. » Ibi est consummata unio, ubi Pater et Filius unum sunt, et Filius existens caput Ecclesiæ cum membris suis, id est cum cunctis fidelibus, ad paternam transit unionem.

Secundum principale unionis ad Deum.

Ibi anima unitur Deo ad Deum, et illa unio animæ fidelis cum Deo non habet interpolationem, sed jugiter fidelem animam constringit ad Deum, quia per Deum fit, de qua dicit Dominus : « Iterum videbo vos, » scilicet in morte vel in extremo judicio, « et gaudium vestrum nemo tollet a vobis : » videre Jesu Christi nihil aliud est quam fidelem animam inseparabiliter uniri Deo Patri. Gaudium animæ est quod nemo aufert delectabiliter uniri, et taliter uniri, ut prædictum est sanctæ Trinitati. In mundo vero unio ad Deum miserabilis et inconstans est, quæ nunquam in eodem statu permanet, teste Job, quæ ex facili levissimis tentationibus a Deo penitus separatur, quæ etiam a familiaritate Dei peccatis venialibus elongatur. Eia quam vehementer suspirandum esset ad illam beatam unionem, quantam putas delectationem anima fidelis sentiet in illa beatissima unione, quæ tantam percipit suavitatem in Domini recordatione, de qua *Psalm.* LXXVI : « Renuit consolari anima

suivie ? Isaïe va vous le dire : « Je conserve un profond souvenir des délices de cette union, et mon ame séchera de langueur tant qu'elle se verra éloignée de sa jouissance. » Ce qui a fait dire à saint Grégoire, sur ces paroles des Cantiques : « Vos mamelles sont meilleures que le vin, » parce que dans l'éternité, par la beauté et la sublimité de la contemplation, nous sommes bien élevés au-dessus de ce que nous connoissons de vos perfections, soit par la foi, soit par les divines Ecritures. « Et l'odeur de vos parfums surpasse celle de tous les aromates, » c'est-à-dire les biens que vous préparez par la contemplation, sont beaucoup au-dessus des avantages de cette vie.

Troisième point essentiel de l'union qui se fait à cause de Dieu.

De même l'ame fidèle est là, unie à Dieu à cause de Dieu. En effet, dans cette heureuse union, l'ame ne considère pas ce qui lui est principalement utile, mais ce qui va le plus à la gloire de Dieu. Il est en effet vraiment admirable pour Dieu, il est honorable pour l'homme d'être uni à Dieu dans l'éternelle béatitude. De là, il est écrit dans Job, chapitre VII : « Qu'est-ce que l'homme pour que vous daigniez le glorifier? » Et cette glorification, il est certain que tous les élus la célébreront, selon le témoignage du Psaume CXIV : « Ils exalteront la magnificence de votre gloire, l'éclat de votre sainteté, et ils raconteront vos merveilles. » Merveille, en effet, d'allier ensemble la bassesse à la grandeur et d'unir par un nœud indissoluble l'éternelle vérité à la vanité. « Or Dieu est vérité, » selon que le dit saint Paul, Rom., chapitre III : « Et tout homme est mensonge et vanité, » selon le Psalmiste ; merveilles en effet que l'homme, dans cette union, oublie sa propre nature, et qu'au lieu de rapporter tout-à-lui-même en cherchant toujours ses propres intérêts et non ceux des autres, il ne

---

mea, » in aliquibus transitoriis. « Memor fui Dei, et delectatus sum, » sed quid sequitur illam delectationem ? respondit *Isaias* : « Memoria memor ero, » de illius unionis delectatione, « et tabescet in me anima mea, » in eo quod elongor ab ejus fruitione : unde Gregorius super illud *Cantic.* : « Meliora sunt ubera tua vino, » quia in æterna per speciem et per sublimitatem contemplationis transcenditur quicquid de te modo per fidem vel per Scripturam scitur. « Et odor unguentorum tuorum super omnia aromata, » id est, bona illa quæ per contemplationem præparas, omnia hujus vitæ transcendunt munera.

Tertium principale unionis propter Deum.

Item, anima fidelis unitur ibi Deo propter Deum. In illa namque unione non attendit anima principaliter quod sibi utile est, sed pure super omnia quod Deo magnificatum est. Valde enim magnificum est Deo, et honorificum homini uniri Deo in æterna beatitudine. Unde *Job*, VII : « Quid est homo, quia magnificas eum ? » Istam magnificentiam manifeste pronuntiabunt omnes electi Dei, juxta illud *Psal.* CXIV : « Magnificentiam gloriæ sanctitatis tuæ loquentur, et mirabilia tua narrabunt. » Mirabilia sunt infimum unire summo, et æternaliter conjungere veritatem æternam vanitati. Est autem Deus verax, secundum Apostolum *Rom.*, III : « Et omnis homo mendax, » et vanitas secundum *Psalm.* Magna mirabilia sunt, quod illa unione obliviscitur naturæ suæ, hoc est, quod semper super se reflectitur quærens pro-

considère plus que ce qui tourne à la louange du Créateur. Là cette union de l'ame se fait dans la liberté, qui est entre tous les dons de Dieu, un des principaux, quoique dans ce monde elle devienne le principe de tout mal. C'est d'elle que l'Apôtre, dans l'Epître aux Rom., dit : « La créature sera affranchie de la servitude de la corruption pour passer à la liberté des enfants de Dieu. » La véritable liberté est dans le ciel où personne n'est lié par les chaînes du péché, chaînes qui sont les seules véritables, selon ces paroles des Proverbes, V : « Les iniquités de l'impie lui seront un piége et chacun se trouvera pris dans les liens de ses péchés. » Que ceux en effet qui sont plongés dans le péché, ne soient pas libres, le Seigneur le déclare positivement dans saint Jean : « Celui, dit-il, qui commet le péché n'est plus libre, il devient l'esclave du péché. » Ce qui fait dire à saint Anselme : Pécher, ce n'est ni liberté, ni apparence de liberté, car pouvoir pécher est plutôt une impuissance qu'un pouvoir. En effet, plus une personne a de facilité à faire ce qui lui est funeste, plus elle se voue au malheur et à la perversité. Hélas! pour satisfaire ses infâmes désirs, que de traverses n'endure pas l'infortuné, qu'il trouveroit cependant insupportables, s'il falloit les endurer pour détester ses péchés; mais il n'en a plus la force, parce qu'il est fortement lié par les liens du péché. Là encore, il fait tout ce qu'il veut, parce qu'il ne veut jamais le mal, mais tout le bien qui plaît à Dieu, parce que le principe de toutes ses œuvres, c'est la charité, de laquelle saint Augustin dit : Ayez la charité et faites tout ce que vous voudrez. Là, chacun possède tout ce qu'il désire, parce qu'il ne désire rien de ce qui est mal. En effet, vouloir ce qui ne convient pas, c'est le comble de la misère, comme le dit saint Augustin dans le livre de la Trinité. Là encore, chacun se trouve où il désire être, c'est-à-dire, en Dieu qui est

---

priam utilitatem suam, et non alterius; ubi vero nihil quærit, nisi quod est laudabile creatori. Ibi anima unitur Deo in libertate, quæ est de præcipuis donis inter omnia Dei dona, licet libertas in hoc mundo sit initium omnis mali. De hac dicit Apostolus, *Rom.*, VIII : « Creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem filiorum Dei, » vera libertas est in cœlis, ubi nemo ligatur peccatorum vinculis, quæ vera vincula sunt, juxta illud *Proverb.*, V : « Iniquitates suæ capient impium, et funibus peccatorum suorum quisque constringetur. » Quod autem peccatis involuti liberi non sint, omnino testatur Dominus in *Joan.* : « Qui facit peccatum, non est liber, sed servus peccati. » Unde dicit Anselmus : Peccare non est libertas, nec pars libertatis; posse enim peccare potius est non esse quam posse. Quisque enim hoc quod potest quod ei non expedit, quanto magis hoc potest, tanto magis adversitas et perversitas possunt in illum. Heu, quanta facit et sustinet miser homo pro explenda libidine, quæ gravissima essent ei qui ex corde peccata odiret, non in promptu est, quia graviter peccatorum vinculis constrictus est. Item, ibi facit quilibet quicquid vult, quia nihil mali vult, sed omne bonum quod Deo placet, quia radix omnium operum est ibi charitas, de qua dicit Augustinus : Habe charitatem, et fac quicquid vis. Item, ibi habet quilibet quicquid vult, quia nihil mali vult; nam velle quod non decet, est esse miserrimum, ut dicit Augustinus in lib. *De Trin.* Item, ubique vult unusquisque, ibi est, hoc est in Deo, qui est vera quies animæ, de qua nunc dicit

le vrai repos de l'ame et dont elle dit quelque part : « Je dormirai en paix, je me reposerai en lui-même, » c'est-à-dire en celui qui est immuable; et au Psaume CXIV : « Rentre, ô mon ame, dans ton repos, » c'est-à-dire en Dieu. Là aussi, dit saint Augustin, partout où l'esprit désirera être, il y sera avec son corps. Là encore, nul ne trouble les autres, car dit le Seigneur par Isaïe : « Mon peuple se reposera dans la douceur de la paix, » etc...; et encore, il est écrit au Psaume CXLVII : « Il a affermi les serrures des portes de Jérusalem et a béni ses enfants qui reposent dans son enceinte. » Là, nul n'est soumis à d'autres. Car selon le témoignage de l'Apôtre, « toute supériorité cessera, parce que tous seront soumis à Dieu seul ; » or être soumis à Dieu et le servir, c'est régner. Là, on ne désirera rien hors de Dieu, car il est le terme de tous les désirs, comme le dit saint Bernard. Là encore, la volonté sera satisfaite en tout, partout et toujours, selon cette parole de saint Augustin : ils seront maîtres absolus de leurs volontés, comme Dieu est maître de la sienne, parce qu'ils ne veulent que ce que Dieu veut, et ce que Dieu veut, ne peut pas ne pas être. Dans tout ce que nous venons de dire consiste la vraie liberté? Or la liberté de l'un diffère de la liberté de l'autre, comme les corps diffèrent en beauté, et les vertus en degrés de perfection. Car plus dans ce monde on se fait l'esclave des autres pour l'amour de Dieu, comme fit l'Apôtre, qui étant libre se fit le serviteur de tout le monde; et plus un homme se fait à lui-même de violence pour marcher dans la voie des commandements, et dans les sentiers de l'Ecriture, etc..., par l'observation des règles, par les austérités corporelles; plus aussi sera grande la liberté dont il jouira dans la céleste patrie. De même, moins une personne sera engagée dans les vanités, dans les sollicitudes, dans les emplois et l'administration des choses temporelles,

---

anima aliquando : « In pace in idipsum, » id est in eo qui est immutabilis, « dormiam et requiescam ; » et *Psalm.* CXIV : « Convertere, anima mea, in requiem tuam, » id est in Deum. Similiter ubi volet esse spiritus, protinus erit et corpus, dicit Augustinus. Item, ibi nemo turbat alium, sed sedebit, dicit Dominus per *Isaiam* : « Populus meus in pulchritudine pacis, » etc. Quoniam teste *Psalm.* CXLVII : « Confortavit seras portarum Hierusalem, et benedixit filiis suis in ea. » *Item, ibi nullus* alteri subjicitur. Nam teste Apostolo, ibi cessabit omnis prælatio, sed soli Deo omnes subjecti sunt, cui sui subjicere et servire est vere regnare. Item, ibi nihil extra Deum desideratur. Nam ipse est finis omnium desideriorum, ut dicit Bernardus. Item, ibi voluntas cujusque per omnia semper et ubique complebitur, juxta illud August. : Omnipotentes erunt voluntatis suæ, sicut Deus suæ, quia nihil aliud volunt quam quod Deus vult, et quod ipse vult non potest non esse. In his omnibus vera libertas comprehenditur. Differt autem libertas unius ab alterius, sicut differunt claritas corporum et incrementa virtutum. Quanto enim amplius in hoc mundo quisque fit servus omnium propter Deum, sicut Apostolus, qui cum esset liber, fecit se servum omnium, quantoque magis homo seipsum stringit sponte in viis præceptorum et semitis consiliorum sacræ Scripturæ observatione regulari, castigatione corporali, tanto liberior erit in patria cœlesti, et quanto minus quilibet occupatur vanitatibus, sollicitudinibus, officiis, administratione rerum temporalium, et quanto quis minus appetit digni-

moins elle convoitera les dignités, les honneurs, les prééminences du siècle, la louange des hommes, la vengeance de ses ennemis, l'abondance des biens terrestres, les amitiés sensibles, les joies mondaines, la faveur des hommes, et autres choses semblables qui éloignent de Dieu, plus elle sera libre dans ce monde, plus aussi elle sera libre dans le ciel. Car le désir excessif de toutes ces choses diminue singulièrement la liberté de chacun et dans ce monde et dans l'autre.

Là, en outre, l'ame est encore unie à Dieu par la perfection, puisqu'il nous dit : « Soyez parfaits comme votre Père, » etc. La perfection divine consiste en ces deux choses : la haine du vice et l'amour de la vertu. Dieu qui est bon, hait le vice, parce que le mal est contraire au bien, comme la lumière aux ténèbres, l'eau au feu, et parce que le vice souille l'habitation de Dieu dans une ame, c'est-à-dire la pureté de la conscience; parce qu'il obscurcit la lumière de l'esprit, qui est la raison, de peur qu'il ne discerne le vrai du faux, et qu'il ne connoisse clairement la vérité selon laquelle il faut régler sa vie; parce qu'il trouble le libre arbitre, afin que l'homme voyageur ne puisse choisir ce qu'il y a de mieux; parce qu'il dissipe tous les dons gratuits, c'est-à-dire les vertus qui rendent l'homme agréable à Dieu; parce qu'il corrompt les dons naturels, qui font de l'ame l'image de Dieu, tel que la mémoire, l'intelligence, la volonté; parce qu'il détourne nos affections de Dieu, c'est-à-dire l'espérance, etc., par lesquelles Dieu nous assure lui-même prendre ses délices dans une ame, aux Proverbes, chap. VIII : « Mes délices sont d'être avec les enfants des hommes; » parce qu'il ternit l'éclat des bonnes œuvres faites dans la charité. Pareillement, Dieu aime la vertu et toute espèce de biens, toujours et partout, parce qu'il est lui-même souverainement bon, il aime souverainement ce qui est bien. Il aime la vertu parce

---

tatem et honorem, sæcularem prælationem, hominum laudem, inimicorum vindictam, temporalium rerum affluentiam, carnalem amicitiam, sæcularem lætitiam, hominum placentiam, et similium quæ ablegant a Deo, tanto liberior in mundo, et tanto liberior fit in cœlo. Horum singulorum appetitus hic et in futuro valde cujuslibet diminuit libertatem. Item, anima Deo unitur in perfectione ipso Deo jubente : « Perfecti estote, sicut et Pater vester, » etc. In duobus divina perfectio comprobatur, in odio vitiorum et in amore virtutum. Bonus Deus odit vitium, quia bono malum contrarium est, sicut lux tenebris et aqua igni, et quia vitia Dei habitationem polluunt in anima, scilicet conscientiæ puritatem, quia lumen mentis obscurant, scilicet rationem, ne verum a falso discernatur, vel limpide veritas cognoscatur secundum quam vivere oportet, quia liberum arbitrium subvertunt, ne melius bonum a viatore eligatur. Omnia gratuita dispergunt, scilicet virtutes, quibus homo Deo gratus efficitur, quia dona naturalia corrumpunt, in quibus est imago Dei in anima, scilicet memoriam, intelligentiam, voluntatem, quia affectiones animæ a Deo avertunt, scilicet spem, timorem, etc. Per quas Deus delicias habet in anima, ipso teste, *Prov.*, VIII : « Deliciæ meæ esse cum filiis hominum, » quia omnia bona opera viva in charitate facta mortificant. Similiter Deus amat virtutes et omne bonum semper et ubique, quia quilibet diligit naturaliter sibi simile, et quia ipse summe bonus est, ideo summe amat bonum. Amat autem ideo virtutes, quia vitium enecant, quia firmiter

qu'elle tue le vice, parce qu'elle unit fortement l'ame à Dieu, parce qu'elle rend propre à recevoir toutes les graces spirituelles et qu'elle vivifie les œuvres mortifiées par le péché, parce qu'elle coordonne l'homme dans ses affections intérieures et dans ses mœurs extérieures avec la volonté de Dieu. Ainsi dans la patrie, l'ame sainte et parfaite déteste souverainement le vice et aime la vertu et tout ce qui est bien. Mais il faut apprendre dès ici-bas à s'abstenir du vice pour savoir le faire dans la vie éternelle, bien cependant qu'on ne le haïsse pas. On hait le péché, quand on n'y pense jamais qu'avec amertume d'esprit, qu'on n'en entend parler qu'avec la douleur dans le cœur et qu'on ne voit qu'avec la plus vive peine ceux qui le commettent ou qui en parlent; qu'on se garde bien de converser avec eux ou de s'arrêter dans leur compagnie, que l'on ne paroît jamais dans les lieux où règne le vice, ou si l'on est contraint d'y être, ce n'est qu'avec une vive affliction d'esprit, quand on déteste tout ce qui porte au péché, tels que les ornements superflus et les instruments harmonieux; que jamais dans la vie on n'enseigne de doctrine ou on ne donne de protection, de secours, d'exemple, d'occasions qui incite à pécher, mais qu'au contraire en tout temps et en tous lieux on détourne du péché. Ce sont là les signes qui font connoître qu'on a de l'horreur pour le péché. Mais quand on pense au péché avec délectation, qu'on en parle, qu'on en entend parler, qu'on le voit commettre avec plaisir, qu'on se trouve volontiers dans les lieux où il se commet, qu'on incite certaines personnes à le faire, par ses enseignements, ses conseils, son secours, sa faveur, son exemple, ou qu'on leur en fournit l'occasion et qu'on ne l'empêche pas, qu'on n'en détourne pas les autres autant qu'on le peut, alors certainement on ne déteste pas le péché. L'ame, dans cette vie, doit connoître la vertu et aimer les bonnes œuvres, afin

---

Deo animam jungunt, quia ad omnem gratiam spiritualem habilitant, quia opera peccatis mortificata vivificant, quia hominem interius in affectionibus, exterius in moribus secundum divinam voluntatem ordinant : ita etiam sancta et perfecta anima vehementer in patria odit vitia et amat virtutes et omne bonum; sed hic oportet addiscere in hac vita, ut sciat in æterna vita aliquis abstinere a vitiis, qui tamen ea non odit. Ille vero peccata odit, quia ea nunquam nisi cum amaritudine mentis recogitat, qui semper cum dolore cordis de peccatis loquitur et audit loqui, cui gravis est pœna videre delinquentes, vel ipsos audire, vel cum ipsis conversari, vel cum eis sedere, qui nunquam sponte præsens est ubi vitia committuntur, et si quandoque cogitur ibi esse, ex hoc gravis sibi crescit afflictio spiritus, qui detestatur omnia incitamenta peccantium, sicut sunt superflua ornamenta et organica instrumenta. Idem nunquam in vita sua præstat doctrinam, et similiter auxilium, vel favorem, exemplum vel occasionem aliquam ad peccandum, sed semper et ubique peccata dissuadet et prohibet quantum potest : hæc omnia verba signa sunt odii. Qui vero delectabiliter cogitat de peccatis, vel audit loqui, vel de ipsis loquitur, aut videt delectabiliter delinquentes, vel ibi libenter sedet ubi exercentur, vel aliquos excitat doctrina, consilio, auxilio aut favore, exemplo vel aliqua occasione ad peccandum, nec omnes etiam a peccatis prohibet aut dissuadet quantum potest, ille nullatenus adhuc odit peccatum. Anima autem in hac vita debet addiscere virtutes, amare et bona

d'en avoir la connoissance dans la vie éternelle. Il y en a qui font les œuvres de la vertu sans aimer la vertu, celui-là seul aime la vertu et ses œuvres, qui les pratique non pas par la crainte de quelque châtiment, ni pour plaire aux hommes ou gagner leur faveur, ou dans la vue de quelque avantage temporel, mais qui s'applique purement et simplement et pour l'amour de Dieu et sans relâche aux bonnes œuvres; qui, pour acquérir la vertu, travaille sans cesse et de toutes ses forces; qui est profondément affligé de voir qu'il ne fait pas chaque jour de nouveaux progrès dans la vertu, ou qu'il n'accomplit pas en tout et partout les bonnes œuvres selon qu'il le désire ou que Dieu l'entend; qui se réjouit de voir ses frères riches de vertus et de dons spirituels, ou s'exercer continuellement à de saintes œuvres; qui fuit comme un poison mortel tout ce qui met obstacle à la vertu et aux œuvres du salut; qui pour aucun motif n'éloigne personne de la vertu, n'empêche et ne dissuade de faire le bien, mais qui au contraire les y incite autant qu'il le peut par ses enseignements, ses conseils, son secours, ses exemples, ses menaces, ses promesses, ses prières et ses désirs. Plus une personne a de l'attrait pour la vertu et de la haine pour le vice, plus elle devient parfaite et pour cette vie et pour la vie future. Là encore, l'ame est unie dans la béatitude, car tout ce que Dieu possède de béatitude par sa propre nature, le Seigneur Jésus nous l'a obtenu par grace, lorsqu'il a dit: «Mon Père, je veux que ceux que vous m'avez donnés soient où je suis et qu'ils soient avec moi, afin qu'ils voient la clarté que vous m'avez donnée et que je leur ai donnée.» Cette clarté, le Père la communique au Fils en lui donnant la béatitude éternelle qu'il a communiquée à tous les élus. Dieu est souverainement parfait dans sa béatitude, parce que de sa nature et

---

opera, ut statim sciat in æterna vita. Aliquis exercet se in operibus virtutum, nec tamen amat virtutes: ille solus amat virtutes et opera virtutum, qui non propter timorem alicujus pœnæ, nec propter favorem vel placentiam hominum, nec propter aliquod temporale lucrum; sed pure et simpliciter propter Deum in bonis operibus continue se exercet, qui pro virtutibus obtinendis incessanter toto nixu laborat, qui mente vehementer affligitur eo quod in virtutibus incessanter crescere se non sentit, et quod bona opera secundum voluntatem suam et secundum ordinationem divinam semper et ubique non perficit, qui veraciter congratulatur omnibus spirituales gratias et virtutes habentibus, et in virtuosis operibus jugiter se exercentibus, qui omnia impedimenta virtutum et bonorum operum quasi venenum fugit, qui nullum a virtutibus quacumque occasione retrahit, nec bona opera cuiquam prohibet vel dissuadet; sed omnes ad hoc promovet doctrinis, consiliis et auxiliis, exemplis, minis, promissis, orationibus, desideriis, quantum potest: quanto amplius quisquam in amore virtutum et odio vitiorum crescit, tanto se perfectiorem esse cognoscat in hac vita præsenti et futura. Ibi etiam anima unitur in beatitudine, nam quicquid beatitudinis habet Deus per naturam ipsam habet, per gratiam hoc impetravit Dominus Jesus dicens: «Pater, quos dedisti mihi volo ut ubi ego sum, et ipsi sint mecum, ut videant claritatem meam quam dedisti mihi, et dedi eis.» Claritas a Patre Filio collata est æterna beatitudine, quam dedit singulis electis suis. Deus autem summe perfectus est in beatitudine, quia omne bonum immensum naturaliter et æternaliter in se

de toute éternité, il possède en lui-même et sans mesure, toute espèce de bien, et que hors de lui il ne faut en chercher aucun ; et parce qu'il n'a besoin ni des biens, ni des secours, ni des conseils de personne, puisque nul bien ne lui fait défaut, et que nul ne peut rien lui ôter du bien qui est en lui, car son bien lui est inné et la nature ne se sépare pas facilement de ce qui la constitue, il ne peut être contraint par personne, parce qu'il est tout-puissant, que nul n'est au-dessus de lui, nul ne lui est égal, nul ne peut le troubler, puisqu'il est la douceur même, il ne peut éprouver aucune contrariété, il ne peut recevoir aucune altération dans sa béatitude, étant toujours le même, comme il le dit dans Malachie, chap. XIII : « Je suis Dieu et ne change pas. » Pour lui il n'y a ni passé, ni avenir, mais tout lui est présent à la fois. Or tout cela est nécessaire à la béatitude véritable. C'est donc dans cette béatitude que l'ame devient une même chose avec Dieu, n'ayant plus besoin dans le ciel d'aucune créature, car elle possède celui qui contient tout bien en lui-même et à qui personne ne peut enlever aucune partie de son bien, selon la promesse du Seigneur Jésus, saint Jean, chap. XVII : « Personne ne vous ravira votre joie. » Or la joie de l'ame c'est son union avec Dieu dans cette béatitude. Là, personne n'usera de violence, parce qu'il n'y aura aucune sorte d'opposition et que l'ame aura triomphé de tous les obstacles ; là, plus de changement pour elle, étant toujours plongée dans le même degré de bonheur et non, hélas ! comme dans cette vie, où l'ame infortunée ne demeure jamais dans le même état, mais où elle passe sans cesse de l'esperance à la crainte, de l'amour à la haine, du bien au mal, où facilement elle se trouble et est impressionnée par l'amour, la crainte oula faveur et perd si facilement la grace, où aussi elle a continuellement besoin du conseil et du secours des anges et des hommes ; où elle n'a

---

habet, et nullum bonum extra seipsum quærere oportet, et nullius bono, nullius auxilio aut consilio indiget, cum nihil boni sibi desit, et nemo quicquam boni sibi auferre possit. Nam bonum suum sibi innatum est, et natura nullum sibi subjectum ex facili derelinquit, et a nemine cogi potest, quia omnipotens est, et nemo super ipsum est, nemo sibi æqualis est, et a nullo turbari potest, quia mitissimus, et nihil contrarietatis habet, et nunquam mutari potest, in sua beatitudine, quia idem semper est, sicut ipse dicit, *Malach.*, XIII : « Ego Deus et non mutor, » et nihil sibi præteritum est aut futurum, sed semper præsens, singula horum pertinent ad beatitudinem veram. In hac ergo beatitudine anima unum fit cum Deo, quæ ibi nullius indiget creaturæ. Nam omne bonum in se continentem continet, cui nemo aliquid boni auferre potest, promittente Domino Jesu, *Joan.*, XVII : « Gaudium vestrum nemo tollet a vobis ; » gaudium animæ est unio ad Deum in illa beatitudine. Item, ibi nullus cogère potest, quia nihil adversitatis est ibi, nam omnia adversa superavit ; ibi nunquam mutari potest, nam semper in eodem fervore beatitudinis est : sicut, heu, in hac vita anima misera nunquam in eodem statu permanet, sed semper mutatur de spe in timorem, et e contrario de amore in odium, et e contrario de bono in malum, et e contrario de facili turbatur, ex facili amore, vel timore vel favore cogitur, ex facili gratia sibi aufertur. Indiget etiam continue consilio et auxilio angelorum et hominum, et nihil boni per se habet, nec quid boni per se potest, ideo mi-

aucun bien par elle-même, et ne peut également rien faire de bon par elle-même. C'est pourquoi cette ame, dans sa misère, devroit toujours soupirer vers cette béatitude, comme le dit l'Apôtre, Romains, ch. VII : « Qui me délivrera de ce corps de mort ; » et comme le dit David, Ps. XLI : « Quand irai-je et paroîtrai-je devant la face de mon Dieu. »

CHAPITRE V.

Premier point essentiel de la louange qui se fait par Dieu.

Là aussi l'ame loue le Seigneur de toutes ses forces. C'est pour cela qu'elle est créée, dit le Seigneur dans Isaïe, XLIII : « C'est moi qui ai formé ce peuple pour moi-même, et il publiera mes louanges ; » et l'Ecclésiastique ajoute cette exhortation : « Louez Dieu autant que vous le pourrez, et il vous restera encore beaucoup à faire, car il est au-dessus de toute louange ; » et saint Jean dit dans l'Apocalypse, ch. V : « Racontez les louanges de notre Dieu vous tous qui êtes ses élus. » Et cette louange se fera par Dieu, le Fils unique de Dieu en qui tous les anges louent la majesté de Dieu, comme on le chante dans la préface, parce qu'ils sont unis à lui en tant qu'il est créature comme eux-mêmes, et cette louange que l'ame fait entendre par l'entremise du Fils de Dieu est si agréable à la sainte Trinité, elle est si utile à la communauté, qu'elle surpasse celle que l'ame lui donneroit par elle-même, autant que la dignité du créateur surpasse celle de la créature, de sorte que cette louange qui est le délassement de l'ame, ne peut lui apporter une délectation plus profonde, comme le dit Cassiodore. Cette louange procède d'une surabondance de charité de la part de l'ame et d'un excès de délectation qu'elle éprouve en Dieu. Quels délices imcomparables lorsque tous les saints font éclater leur joie d'une voix unanime et incessante, comme le dit saint Bernard. Lorsque

---

sera anima semper suspirare deberet ad illam beatitudinem, cum Apostolo dicens, *Rom.*, VII : « Quis me liberabit de corpore mortis hujus ? » et cum David, *Ps.* XLI : « Quando veniam et apparebo ante faciem Dei mei ? »

CAPUT V.

Primum principale laudis per Deum.

Ibi etiam anima laudat Deum ex omnibus viribus suis. Ad hoc enim creata est, ut dicit Dominus per *Isa.*, XLIII : « Populum istum formavi mihi, laudem meam narrabit. » Ad hoc monet *Eccles.*, XLIII : « Laudate Deum quantum potestis, » adhuc supervalebit, adhuc dignior est omni laude. Ad hoc monet *Joan. in Apoc.*, V : « Laudem dicite Deo nostro omnes sancti ejus. » Ista laus enim per Deum unigenitum Filium Dei, per quem etiam majestatem Dei omnes angeli laudant, ut cantatur in præfatione, quia unionem habent cum ipso in quantum est creatura, sicut et ipsi, hæc laus est tanto amabilior sanctæ Trinitati, tanto utilior communitati, quam facit anima per Dei Filium, quam si faceret per seipsam quanto creator dignior est cratura : ita laus est animæ refectio, cui nulla similis videtur deletactio, ut dicit Cassiodorus. Hæc laus procedit ab anima ex nimio fervore charitatis, et ex nimia delectatione ad Deum. O quanta jucunditas ubi omnibus sanctis una erit *lingua jubilationis indefessa, ut dicit* Bernardus. Ubi omnes sancti, et angeli con-

les saints et les anges louent Dieu d'un parfait accord et cependant d'une manière différente ; car de même qu'ils diffèrent dans la connoissance et l'amour, ainsi ils diffèrent dans la louange, et cet exercice de la louange divine ne distrait pas, il ne détourne pas et n'éloigne pas de Dieu, il n'engendre pas non plus de dégoût dans celui qui s'en acquitte, quoiqu'il le fasse continuellement, comme souvent il arrive dans cette vie que nos actions nous ennuient quand elles sont sans cesse répétées. Et la raison, c'est que la louange de Dieu est plutôt une récompense qu'un travail, comme le dit Cassiodore sur les Psaumes, personne ne se lasse de recevoir des présents ou des récompenses. Or dans la louange de Dieu l'action c'est le récompense, comme le dit une Glose sur le Psautier.

Second point essentiel de la louange qui se fait dans Dieu.

Cette louange conduit l'ame continuellement vers Dieu et dans Dieu à cause du déplaisir qu'elle a pour elle-même, et l'ame fidèle est d'autant plus heureuse qu'elle redit plus souvent la louange de Dieu. Car de même que les hommes soupirent naturellement vers la béatitude, ainsi ils soupirent vers la louange. Cette louange continuelle Dieu nous la promet lui-même dans le chapitre LXII d'Isaïe, où il est dit : « Le jour et la nuit ils ne cesseront de louer le nom du Seigneur. »

Troisième point essentiel de la louange qui se fait à cause de Dieu.

Là encore l'ame loue Dieu à cause de Dieu même. En effet, quoique dans cette louange l'ame fidèle ne puisse jamais être sans une grande délectation, ce n'est pas cependant à cause de son propre intérêt qu'elle désire louer Dieu, mais purement et simplement à cause de Dieu qui a voulu de toute éternité que l'ame lui donnât des louanges,

---

corditer Deum laudant, et tamen dissimiliter. Sicut enim differunt in cognitione et amore, ita etiam in laude, hoc opus laudis divinæ non abstrahit, nec elongat a Deo, nec generat laudanti fastidium, licet sit opus continuum, sicut alia opera ex continuatione sæpe ingerunt tædium in hac vita, et hæc est ratio, quia laus Dei non tantum est operatio, sed remuneratio, ut dicit Cassiodorus super Psalmos, et de perceptione muneris, et præmii nemo lassatur. In laude vero Dei ipse actus est merces, ut dicit Glossa quædam super Psalterium.

Secundum principale laudis ad Deum.

Laus ista ducit animam incessanter propter sui detestationem in Deum, et ad Deum et fidelis anima vere tanto est beatitior quanto in laude Dei frequentior : ideoque sicut homines naturaliter semper appetunt beatitudinem, ita et laudem. Hanc laudem continuam promittit Dominus per se. *Isa.* LXII : « Tota die ac nocte non tacebunt laudantes nomen Domini. »

Tertium principale laudis propter Deum.

Ibi enim anima laudat Deum propter Deum. Licet enim anima fidelis in laude Dei sine delectatione magna nequaquam esse posset, nullatenus tamen ibi Deum desiderat laudare propter proprium commodum, sed pure et simpliciter propter Deum, qui æternaliter ordinavit ab anima se semper laudari non propter suam, sed propter

non pour accroître sa propre béatitude, mais pour accroître celle de l'ame, et cette pureté éternelle, on la doit à la pureté de cette vie. Moins, dans cette louange divine, l'ame cherche son propre avantage, et plus, dans cette vie, elle envisage la gloire de Dieu, plus aussi sa louange y apparoîtra pure, plus elle sera excellente, plus elle sera utile et agréable à la société, et plus par conséquent Dieu qui lui a donné une telle pureté, en sera glorifié. O quelle jouissance éprouvera l'ame dans Dieu et Dieu dans l'ame, lorsque, selon la génération divine, tous les membres du corps et toutes les puissances de l'ame tressailleront continuellement en louant Dieu. L'ame y fera l'éloge des attributs que Dieu possède par nature, comme la puissance, la sagesse, la bonté, etc., et dans cette louange elle s'évertuera de tous ses efforts. De même elle donnera des louanges à chacun d'eux dans tous les autres, comme à la puissance seule dans la sagesse, dans la bonté, dans la charité, etc, ainsi de même dans les autres. Elle les louera également tous ensemble dans chacun pris en particulier, comme la puissance, la sagesse, la bonté, la libéralité, la miséricorde et la justice ; dans la puissance en particulier, dans la sagesse en particulier, dans la bonté en particulier, et ainsi des autres, c'est ce que signifient les quatre alleluia de l'Apocalypse, chap. XIX. Alleluia est une louange qu'on ne peut expliquer dans le langage humain. L'ame n'y louera pas successivement tout ce qui est en Dieu, c'est-à-dire, tantôt la puissance, tantôt la sagesse, tantôt le bonté et ainsi des autres, parce qu'il n'y a pas de succession de temps et que l'ame voit tout à la fois, qu'elle connoît, aime et jouit de tout en Dieu; ainsi elle louera tout en lui en même temps. De même l'ame ne louera pas moins une chose que l'autre de ce qui est en Dieu, mais elle les louera toutes également,

---

animæ beatitudinem ampliandam : illa puritas æterna causatur ex hujus vitæ puritate. Quanto enim anima fidelis in laude Dei propriam partem minus respicit, et quanto amplius Dei partem quærit in hoc mundo, tanto laus ejus apparet hic purior, tanto erit excellentior, tanto erit utilior communitati et jucundior, et tanto consequenter Deus qui talem dedit puritatem, apparebit gloriosior. Eia quantum delectabitur anima in Deo, et Deus in anima, quando secundum divinam generationem singula membra corporis, et singulæ vires animæ in laude Dei continue movebuntur. Ibi laudabit anima singula per se quæ sunt in Deo per naturam, scilicet potentiam, sapientiam bonitatem, etc. Et totam virtutem suam effundet super singula in laude. Similiter laudabit singula in omnibus simul, scilicet solam potentiam in sapientia, bonitate, charitate, etc. Et sic singula in omnibus conjunctim. Item laudabit omnia simul in singulis singillatim, scilicet potentiam, sapientiam, bonitatem, largitatem, misericordiam, et justitiam. In potentia singillatim, in sapientia singillatim, in bonitate singillatim, et de aliis. Hæc signata sunt quatuor alleluia in *Apocal.*, XIX. Alleluia est laus humanis verbis inexplicabilis. Ibi non laudabit anima omnia quæ in Deo, sunt successive, scilicet modo potentiam, modo sapientiam, modo bonitatem, et sic de aliis : quia ibi non est successio temporis, et quia omnia videt simul, et cognoscit in Deo, et amat et fruitur, ideo etiam simul omnia laudabit. Item, non laudabit anima ea quæ in Deo sunt, unum minus, aliud magis, sed æqualiter omnia, quia æque immensa sunt singula in Deo, et æqualiter laude digna. Similiter anima cognoscit ibi et

parce que tout ce qui est en Dieu est immense et mérite une égale louange. De même, l'ame y connoît et aime toutes les choses qui sont en Dieu, à cause d'elles-mêmes, chacune prise en particulier et dans leur ensemble, et toutes dans chacune en particulier. De même, elle y jouit et se trouve unie à chacune prise en elle-même, à chacune prise en particulier, et prise dans leur ensemble, et à toutes ensembles ou prises en particulier, et ce qui donnera une joie excessive à l'ame, c'est ce qu'il faudroit toujours faire ici-bas.

L'ame y louera Dieu pour chacune de ses actions et chacun de ses mouvements, selon sa dignité, afin d'accomplir cette prophétie du Ps. XXXIX : « Votre louange, Seigneur, doit être digne de votre nom. » Car si un seul acte de louange ne suffisoit pas pour louer dignement Dieu, un second et un troisième, et plusieurs autres actes ne suffiroient pas non plus, et par conséquent la joie de l'ame ne seroit pas pleine, comme le Seigneur Jésus l'a promis en saint Jean, XV : « Demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit pleine. » Or l'ame perçoit une plénitude de la joie, quand elle loue Dieu dans toutes ses actions, dans tous ses mouvements, selon sa condescendance. S'il en étoit autrement, le désir de l'ame ne seroit pas satisfait, comme le promet le Ps. CII : « Votre désir sera rempli dans ses biens. » Là donc l'ame fidèle désire toujours pouvoir louer Dieu selon sa majesté, dans l'éternel avenir : elle y louera la puissance divine qui, par sa nature, nous est inconnue dans ce monde, et qui ne se dévoile un peu que dans les œuvres divines. La première fois que cette grande puissance se manifesta, ce fut quand Dieu fit tout de rien. « Il dit, et tout fut fait ; » et il le fit avec la promptitude qu'une personne mettroit à prononcer une seule parole. Et quoique tout le monde admire la puissance et la grandeur de Dieu dans l'excellence de ses créatures, il y a surtout lieu de

---

amat singula per se, quæ in Deo sunt, et singula in aliis singillatim, et singulis in omnibus communiter, et omnia simul in singulis. Similiter fruitur ibi, et unitur singulis per se, et singulis in aliis singillatim, et singulis in omnibus in communi, et communiter omnibus in singulis singillatim. Ex hoc delectabitur anima supra modum, ita quod hoc similiter hic esset faciendum. Ibi laudabit anima Deum in singulis actibus et in singulis momentis secundum dignitatem suam, ut impleatur illud Propheticum *Psal.* XXXVII : «Secundum nomen tuum, Deus, et sic laus tua.» Si enim non sufficeret digne laudare Deum in uno actu laudis, similiter nec in alio posset, nec in tertio, et sic de aliis, et sic careret pleno gaudio, quod promisit Dominus Jesus fidelibus suis. « Petite, et accipietis, ut gaudium vestrum plenum sit, » *Joan.*, XV. Gaudii plenitudinem anima percepit, quando Deum singulis actibus suis, et in singulis momentis secundum condescentiam suam laudat. Etiam ibi non compleretur desiderium animæ, quod promittit *Psalm.* CII : «Replebitur in bonis desiderium tuum.» Fidelis igitur anima hic semper desiderat, ut Deum secundum majestatem suam in futuro æternaliter laudare valeat. Ibi laudabit anima divinam potentiam, quæ in sua natura nobis incognita in hoc mundo, aliquantulum tamen est divinis operibus patefacta. Primo magna Dei potentia manifesta fuit, cum Deus ex nihilo cuncta fecit. Dixit enim et facta sunt. Idem tanta velocitate fecit omnia, sicut aliquis unicum proferret verbum, et licet omnes mirentur potentiam et magni-

s'étonner qu'une si grande puissance ait produit de si petites choses; mais ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est que Dieu qui est infiniment bon, et dont la nature est de répandre et de communiquer la bonté qui lui est inhérente, ait pu rester si longtemps sans créer des créatures capables de jouir de sa bonté et de sa béatitude. Cette même puissance apparut ensuite, quand il noya dans les eaux du déluge tous les êtres vivants, à l'exception de ce qui étoit, par son ordre, dans l'arche, pour la conservation de l'espèce. Cette même puissance parut encore dans les divers prodiges de l'Egypte, et quand il fit passer son peuple à pied sec la mer Rouge, qu'il plongea comme une dans l'abîme tous les Egyptiens qui le poursuivoient, qu'il nourrit tout ce peuple au nombre de six cent mille pendant plus de quarante ans, par une seule nourriture, qui étoit la manne; de même encore, quand dans une seule heure, par un seul ange, il en extermina cent quatre-vingt-cinq mille. Dans des temps plus rapprochés encore, la puissance divine s'est surtout manifestée quand le Créateur a pu se faire créature, l'impassible a pu souffrir, l'immortel a pu mourir, l'invisible a pu être vu, l'immense a pu et peut encore, sous les apparences du pain et du vin, être mangé et bu sacramentellement par l'homme. Ce ne sont pas là, en effet, des marques d'impuissance, mais bien des marques de la puissance la plus réelle et la plus étendue. Depuis cette époque, la puissance de Dieu s'est encore manifestée quand le Dieu tout-puissant, qui hait souverainement le péché, et en demande vengeance jusque dans la troisième et quatrième génération, a pu contenir sa vengeance contre tant de païens, de juifs, d'hérétiques et de faux chrétiens, dont il n'a nullement besoin, et qui l'offensent tous les jours si gravement, quoiqu'il puisse les anéantir en un instant, sans en éprouver lui-même aucun préju-

---

tudinem creatoris ex magnitudine creaturæ magis admirandum est, quod ex tanta potentia tam modica processerunt, et nimis mirabile est quod superbonus Deus, cujus natura est diffundi et communicare bonitatem sibi innatam tam diu potuit continere, quod non fecit creaturas, quæ bonitate sua et beatudine fruerentur. Postea apparuit eadem potentia cum omnia viventia delevit aquis diluvii, præter ea quæ in arca ipso jubente pro semine salvabantur. Item lucebat potentia sua in diversis miraculis in Ægypto et cum populum suum per mare rubrum transvexit sicco vestigio cunctis Ægyptiis insequentibus descendentibus in profundum quasi lapis, et cum eum populum, scilicet sexcenta millia et amplius per annos quadraginta uno cibo pavit, scilicet manna. Item, centum octoginta quinque millia quasi una hora per unicum angelum interfecit. In novissimis vero temporibus valde effluxit divina potentia, quando creator potuit fieri creatura, impassibilis potuit pati, immortalis potuit mori, invisibilis potuit videri, immutabilis potuit et potest sub speciebus panis et vini ab homine sacramentaliter manducari et bibi. Hæc enim non sunt impotentiæ, sed verissimæ et maximæ potentiæ argumenta. Similiter in hoc tempore valde clarescit divina potentia in hoc quod Deus omnipotens detestans peccata, et vindicans in tertiam et quartam generationem, continere potest vindictam contra tot paganos, Judæos, hæreticos, falsos christianos, quorum nihil indiget, ipsum continue tam graviter offendentes, quos in uno momento delere posset sine suo damno; unde illud: Deus qui omni-

dice. Ce qui a donné lieu à cette prière : Seigneur, qui manifestez surtout votre puissance en pardonnant et en faisant miséricorde, etc., et ce qui a fait dire au livre de la Sagesse : « Vous épargnez tout le monde, parce que vous êtes le Dieu de tous. C'est une marque de fragilité que de demander sur-le-champ vengeance de ses ennemis, comme le fit le très-vigoureux Samson. Car un homme patient vaut mieux qu'un homme fort, et celui qui triomphe de son propre cœur l'emporte sur celui qui s'empare des villes, dit Salomon.

CHAPITRE VI.

Premier point essentiel de l'action de graces qui se fait par Dieu.

Là l'ame fidèle rend graces à Dieu pour tous les dons naturels et gratuits de l'ame et du corps, pour tous les dons spirituels et temporels, pour ceux qu'il a conférés en particulier et ceux qu'il a conférés en commun, pour ceux qu'on a conservé sur la terre et qu'on doit conserver dans la patrie. Ce n'est pas seulement tantôt pour ceux-ci, tantôt pour ceux-là qu'elle rend successivement grace ; mais elle rend grace à la fois pour tous ceux qui ont découlé de la bonté divine, et ceux qui en auroient découlé, s'ils eussent trouvé des dispositions convenables quelque part. Cette action de graces se fera par Dieu, le Fils de Dieu, comme le dit l'Apôtre : « Je rends graces à mon Dieu par Jésus-Christ. » Car je ne puis rendre graces que par celui qui, seul, connoît véritablement la grandeur et la multitude des dons, ainsi que leur excellence et leur utilité. Or, par la grandeur de ses vertus, je puis répondre à la grandeur des dons, et par la multitude de ses vertus, je puis répondre à la multitude des dons, et pour les avantages qu'apportent ces dons; je puis offrir dignement à Dieu le Père la

---

potentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas, etc. Et in lib. *Sap.*, XII, quod « omnium Deus es, omnibus te parcere facit. » Fragilitatis indicium est subito contra hostes expetere vindictam, sicut fortissimus Samson fecit ; sed melior est patiens viro forti, et qui dominatur animo suo, dicit Salomon, expugnatore urbium.

CAPUT VI.

Primum principale gratiarum actionis per Deum.

Ibi anima fidelis refert gratias Deo pro singulis donis naturalibus et gratuitis animæ et corporis, pro singulis spiritualibus et temporalibus, specialibus et communibus collatis et conservatis in terra, et conservandis in patria ; nec gratias aget modo pro istis, modo pro illis donis successive, sed pro omnibus simul quæ unquam effluxerunt a Deo, et effluxissent si habilitatem alicubi reperissent. Hæc gratiarum actio erit per Deum Dei Filium, sicut Apostolus dicit : « Gratias ago Deo meo per Jesum Christum, » per ipsum solum gratias referre præsumo, cui sola veraciter cognita est magnitudo et multitudo donorum, et nobilitas et utilitas ipsorum, et per magnitudinem virtutum suarum respondere præsumo magnitudini donorum ; et per multitudinem virtutum suarum multitudini donorum, et utilitatem donorum digne offerre præsumo Deo Patri placentiam Filii,

complaisance de son Fils, à qui il a dit autrefois, S. Matth., XII : « Vous êtes mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis mes complaisances, » c'est-à-dire, j'ai souverainement accompli ma volonté. La complaisance de Dieu le Père dans son Fils, c'est une digne action de graces pour tous ces dons.

Second point essentiel de l'action de graces qui se fait dans Dieu.

Cette action de graces entraîne avec force vers Dieu ; en effet, plus l'ame considère la dignité du distributeur de ces graces, la sincérité de son affection, la quantité de ses dons et leur utilité, plus elle devient agréable à Dieu ; or, plus l'ame est agréable à Dieu, plus elle se rapproche du Tout-Puissant, et c'est alors seulement qu'il lui est donné de féliciter la sagesse divine qui a donné et distribué avec tant d'harmonie ses dons à chaque créature. Elle rend de plus amples actions de graces pour les dons que les anges et les saints ont reçus, que si c'étoit elle-même seule qui les eût reçus, et elle aime mieux que tous ces dons aient été accordés à d'autres, que si c'étoit à elle seule qu'ils eussent été départis. Comme personne ne voudroit qu'aucun de ses membres n'eût d'autre fonction que celle que lui a assignée la divine Providence ; ainsi que dit l'Apôtre, Ep. aux Corinth., chap. XII : « De même que nous avons plusieurs membres dans un seul corps, et que tous ces membres ne font pas la même fonction, ainsi le corps de Jésus-Christ, qui est son Eglise, se compose de la totalité des anges et des saints, ainsi que de l'ensemble des dons. » Si donc le corps étoit tout œil ou main seulement, où seroit le corps ; de même, si un seul membre avoit tous les dons, et qu'il exerçât toutes les fonctions, où seroit l'Eglise ?

Cependant il ne s'ensuit pas que l'ame soit plus affectée de ce profit accidentel, c'est-à-dire de la reconnoissance qu'elle exprime pour les

---

cui olim dixit, *Matth.*, XII : « Tu es Filius meus dilectus, in te complacui mihi, » id est, beneplacitum meum summe perfeci. Beneplacitum Dei Patris in Filio, est pro universis donis suis digna gratiarum actio.

Secundum principale gratiarum actionis ad Deum.

Ista gratiarum actio vehementer ducit ad Deum. Quanto enim amplius dantis qualitas, et affectus sinceritas, quantitas donorum et utilitas ipsorum ibi ab anima ponderatur, tanto anima Deo gratior efficitur, et quanto omnipotenti Deo fit gratior, tanto fit omnipotenti semper propinquior, ibi tantum anima gratulatur divinæ sapientiæ, quæ singulis creaturis convenientissime singula dona reddit et distribuit, quod pro singulis donis angelorum et sanctorum uberiores gratias reddit, quam si ipsa sola percepisset, et potius singula dona esse vult in singulis quam omnia in se sola : sicut nemo in aliqua parte corporis membrorum aliud esse vellet quam divina providentia ordinavit, teste Apostolo, I *Corinth.*, XII : « In uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra eumdem actum non habent ; » ita corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia, ex diversis angelis et sanctis, et ex diversitate donorum constituitur. Si ergo totum corpus esset oculus vel manus, ubi corpus ? et si unus tantum haberet omnia dona et officia, ubi esset Ecclesia ? Nec tamen sequitur ex hoc quod animam amplius afficiat præmium accidentale, id est gratitudo quam habet ex donis

dons que les autres ont reçus, qu'elle n'est affectée du profit essentiel, c'est-à-dire de la reconnoissance qu'elle a pour les biens qu'elle possède. Car un seul de ces gages substantiels, qui sont en elle, lui procure plus de bonheur que tous les titres accidentels; mais, d'après le motif qui lui fait considérer la disposition très-sage et très-excellente de Dieu, elle aime mieux que les autres soient favorisés de ces dons que si c'étoit elle seule; et, d'après le motif qui lui fait désirer son propre avantage, elle préfère être favorisée de tous ces dons que si c'étoit les autres qui le fussent; mais là où la grace est supérieure à la nature, là l'ame fidèle préfère les dispositions de Dieu à sa propre utilité.

Troisième point essentiel de l'action de graces qui se fait à cause de Dieu.

Là encore l'ame rendra graces à Dieu à cause de Dieu. En effet, l'ame fidèle ne sera pas principalement portée à rendre graces à Dieu, parce que, par cette action de graces, elle lui devient agréable, mais elle y sera purement déterminée par la libéralité de Dieu, d'où découlent et d'où découleront sans fin tous les biens, depuis le commencement. Et dans cette action de graces, moins l'ame se recherche, et plus elle a Dieu en vue, plus elle est heureuse, quoiqu'elle ne recherche pas principalement cette béatitude, et plus cette béatitude est agréable à cette société, plus elle est glorieuse à Dieu. L'ame y rendra encore graces à Dieu en tant qu'elle est l'expression de l'image de la très-sainte Trinité, selon ce passage du Ps. IV : « La lumière de votre visage a brillé sur nous, Seigneur; » et qu'il nous a communiqué dans le baptême le Saint-Esprit avec tous ses dons, ainsi que toutes les vertus; et parce qu'il répare nos forces par la participation à son corps et à son sang délicieux; qu'il nous a donné l'Ecriture sainte

---

aliorum, quam substantiale, id est gratitudo quam habet ex donis propriis, cum ex uno substantiali magis beatificetur quam ex omnibus accidentalibus; sed ex parte qua considerat ordinationem Dei sapientissimam et optimam, vult singula dona esse in singulis potius quam in se sola, sed ex ea parte qua bonum proprium naturaliter magis appetit quam aliorum, potius vellet omnia se habere quam alios; sed ubi gratia superat naturam, fidelis anima divinam ordinationem magis quam propriam utilitatem amplectitur.

Tertium principale gratiarum actionis propter Deum.

Ibi etiam anima gratias aget Deo propter Deum. Non enim fidelis anima principaliter ad gratias agendum ibi movebitur, eo quod ex gratiarum actione grata Deo efficitur, sed pure movebitur ex divina largitate, ex qua omnia dona effluxerunt ab initio, et effluent absque fine, et quanto anima minus sibi et magis Deo intendit in gratiarum actione, tanto beatior erit, licet illam beatitudinem principaliter non intendat, et tanto ejus beatitudo communitati jucundior, et tanto Deo gloriosior. Ibi anima gratias aget Deo, quia ei imaginem sanctæ Trinitatis impressit, juxta illud *Psalm.* IV : « Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. » Et quia Spiritum sanctum cum donis suis et omnibus virtutibus in baptismo contulit, et quia eam corpore et sanguine suo delectabili sæpe refecit, et quia ei sacram Scripturam

pour nous faire connoître la nature divine qui nous étoit inconnue, pour nous manifester toute sa volonté, nous indiquer l'élévation et l'utilité de tous les dons, nous montrer une voie très-sûre pour arriver à la céleste patrie, en suivant les très-saints exemples de Jésus-Christ, parce que, sans qu'elle l'ait mérité, il lui a donné la foi chrétienne qui lui fait croire aux promesses, aux menaces, aux conseils et à la doctrine de l'Ecriture sainte.

CHAPITRE VII.

Premier point essentiel de la congratulation qui se fait par Dieu.

Là enfin l'ame félicitera continuellement Dieu dans toutes ses œuvres, grandes et petites, dans tous ses jugements envers les bons et les mauvais, dans toutes ses habitudes les plus parfaites, dans tous les exemples d'éminente sainteté de Jésus-Christ, dans sa béatitude et sa perfection, qui consiste dans la puissance, la sagesse et la bonté éternelle et immense, etc. Il en sera ainsi dans toutes les autres à la fois; car elle connoît que tout ce que nous venons d'énumérer est très-parfait en Dieu. Et cette félicitation se fera par Dieu Fils de Dieu, en qui seul nous pouvons réellement réjouir le cœur de Dieu, parce que c'est lui seul qui a toujours accompli la volonté de son Père; il l'a toujours accomplie dans la perfection, comme il l'assure en saint Jean, ch. VIII : « Je fais toujours ce qui lui est agréable; » et David dit de tout le monde, Ps. XIII : « Ils se sont tous détournés de la voie à l'exception d'un seul, » c'est-à-dire Jésus-Christ. Et Salomon dit dans l'Ecclésiaste, VII : « Parmi tous les hommes, je n'en ai trouvé qu'un qui ait fait partout et en tout la volonté de son Père, (ajoutez, de Dieu son Père); mais je n'ai pas trouvé de femme. »

---

concesit, divinam naturam occultam manifestantem, omnem voluntatem suam manifestantem, indicantem, nobilitatem et utilitatem omnium donorum demonstrantem, viam certissimam ad cœlestia ostendentem per exempla sanctissima Jesu Christi; et quia sine meritis suis fidem christianam sibi dedit, qua credere posset sacræ Scripturæ promissis et minis, consiliis et doctrinis.

CAPUT VII.

Primum principale congratulationis per Deum.

Ibi etiam anima continue congratulatur Deo in omnibus operibus suis parvis et magnis, in omnibus judiciis circa bonos et malos, in omnibus moribus suis perfectissimis, in omnibus exemplis Jesu Christi sanctissimis, in omni beatitudine et perfectione sua, quæ consistit in potentia, sapientia, bonitate æterna et immensa, etc. Similiter in omnibus non successive, nam hæc omnia prædicta perfectissima in Deo esse cognoscit, et gratulatio erit per Deum Dei Filium, in quo solo vere gaudere Deo possumus, qui solus beneplacitum Patris semper in summo perficit, sicut ipse testatur, *Joan.*, VIII, 29 : « Quæ placita sunt ei facio semper; » et David dicit de omnibus aliis, *Psalm.* XIII, 4 : « Omnes declinaverunt, etc., usque ad unum, » id est Jesum Christum; et Salomon, *Eccli.*, VII, 29 : « Unum virum ex omnibus reperi, » qui supple Deo Patri, per omnia et in omnibus complaceret : « Mulierem autem non inveni. »

Second point essentiel de la félicitation qui se fait en Dieu.

C'est avec un vif entraînement que cette congratulation conduit vers Dieu et dans Dieu, à cause de la délectation qu'elle renferme. En effet, quand tous les cœurs ne feroient qu'un seul cœur, ils ne sauroient jamais découvrir combien est grande la délectation que l'ame trouve dans la félicitation de Dieu. Elle félicite Dieu principalement à cause de la rédemption du genre humain, à laquelle le Seigneur Jésus invite tous ses amis en disant, S. Luc, XV : « Félicitez-moi tous, parce que j'ai trouvé la drachme que j'avois perdue. » La perte de la drachme fut la privation, pour le genre humain, de cette félicitation, et la découverte de cette drachme, ce fut le recouvrement de cette même félicitation par les souffrances de Jésus-Christ. Il faut remarquer qu'il ne dit pas l'avoir achetée, mais l'avoir trouvée, quoique par son précieux sang et sa douloureuse passion il ait pourvu au salut du genre humain; et comme il a immensément désiré le salut du genre humain, il regarde comme une découverte cette manière d'arracher l'homme à la puissance de Satan et de le rappeler à la béatitude éternelle, pour laquelle il avoit été créé. Il faut aussi remarquer qu'il convoque tous les anges pour féliciter non la drachme, ni l'homme, mais pour le féliciter lui-même comme Dieu et homme de Dieu, de qui dépend le salut de tous les hommes, et comme si sans lui il n'étoit pas possible à l'homme d'être bienheureux.

Troisième point essentiel de la félicitation qui se fait à cause de Dieu.

Là aussi l'ame félicite Dieu non à cause d'elle-même, mais purement à cause de Dieu. En effet, dans cette congratulation divine,

---

Secundum principale congratulationis ad Deum.

Hæc congratulatio vehementissime ducit in Deum et ad Deum propter delectationem, quæ in ipsa est. Si enim omnia corda essent unum cor, investigare non posset, quantam delectationem habet anima in congratulatione Dei. Specialiter congratulatur Deo de redemptione generis humani, ad quam invitat Dominus Jesus omnes amicos, dicens : *Luc.*, XV, 9 : « Congratulamini mihi omnes, quia inveni drachmam quam perdidi. » Drachmæ perditio fuit totius generis humani a congratulatione separatio : drachmæ inventio fuit Christi per passionem ejusdem congratulationis recuperatio. Et notabile est quod non dicit se emisse, sed invenisse, licet pretioso sanguine et aspera passione genus humanum comparaverit, quia in tantum desideravit salutem generis humani, quod inventionem reputavit : tali modo se posse hominem a potestate diabolica liberare, et ad beatitudinem æternam, ad quam creatus fuerat, revocare. Similiter notabile est, quod etiam omnes angelos convocat ad congratulandum, non drachmæ, non homini, sed sibi, quasi homo Dei Deus esset, et tota salus divina in ipsius inventione dependeret, et quasi sine ipso beatus esse non posset.

Tertium principale congratulationis propter Deum.

Ibi etiam anima congratulatur Deo non

l'ame est animée d'une telle pureté d'intention, qu'elle préfère le bonheur de Dieu au sien propre. Bien plus, l'ame fidèle dans ce choix aimeroit mieux se priver pour toujours de toute espèce de béatitude, que de voir quelque défectuosité dans la béatitude et dans la perfection de Dieu. Dans toutes les sept manières dont nous venons de parler, Dieu est la cause efficiente, matérielle, formelle et finale. Il est la cause qui porte l'ame à la connoissance, à l'amour, à la jouissance, à la vie, à la louange, à l'action de graces et à la félicitation. De même il est la matière, puisqu'il possède en lui-même tout ce qui peut provoquer l'ame à la connoissance, à l'amour, etc., c'est-à-dire sa sagesse infinie. Il est la cause formelle, apprenant à l'ame comment elle doit se conduire envers Dieu, et dans sa connoissance, et dans son amour, etc. Il est aussi la fin vers laquelle tend la connoissance de la raison. C'est de ces sept manières qu'on peut entendre ce passage de Salomon, Prov., IX : « La sagesse divine s'est bâtie une maison, elle a taillé sept colonnes. » Cette maison, c'est la création du ciel empyrée; les sept colonnes qu'elle a taillées figurent les sept dons du Saint-Esprit, dans lesquels se trouve la plénitude de la véritable béatitude. Mais que doit faire chacun dans cette vie pour parvenir à cette béatitude? Saint Anselme nous l'apprend en disant : « Vous devez avoir dans cette vie tant de désir de parvenir à la fin pour laquelle vous avez été créés, tant de tristesse de n'y être pas encore, tant de crainte de ne pouvoir y arriver, que vous ne devez plus éprouver de plaisir que pour ce qui vous donne l'espérance ou la force d'y parvenir. Notre intention doit toujours rouler sur ce que nous venons de dire, car le Seigneur Jésus nous a confié dans cette vie toute l'affaire de notre salut comme à des serviteurs fidèles, en disant, S. Luc, XIX :

---

propter se, sed pure propter Deum. Tanta enim puritate anima afficitur in congratulatione Dei, quod potius vult ipsum esse beatum, quam seipsam esse beatam. Imo anima fidelis mallet eligere omni beatitudine se semper carere, quam Deum alicujus beatitudinis et perfectionis defectum habere. In omnibus his septem membris prædictis Deus ipse est causa efficiens, materialis, formalis et finalis. Ipse est causa movens animam ad cognoscendum, ad amandum, ad fruendum, vivendum, laudandum, gratias agendum, et congratulandum. Similiter ipse est materia, in se habens totum quod provocare potest animam ad cognoscendum, amandum, etc., hoc est sapientiam, etc. Item, ipse est causa formalis informans animam qualiter se habere debeat in Dei cognitione, amore, etc. Similiter ipse est finis ad quem tendit rationis cognitio, etc. De his septem potest intelligi illud Salomonis, *Proverb.*, IX, 1 : « Sapientia (divina) ædificavit sibi domum, excidit columnas septem. » Domus est cœli empyrei creatio; septem columnarum excisio est septiformis prædicta gratia, in qua consistit plenissima vera beatitudo. Qualiter autem unusquisque se habere debeat in hac vita, ut ad illam beatitudinem perveniat, docet Anselmus dicens : Tantum desiderium tibi esse debet in hac vita perveniendi ad quod factus es, tantus dolor quod nondum ibi es, et tantus timor quod non pervenies, quod nullam debes sentire lætitiam, nisi tantum de his quæ dant spem vel auxilium perveniendi. Circa prædicta debet versari intentio nostra et totum negotium nostrum in hac vita, sicut servis suis fidelibus committit Dominus Jesus in *Luc.*, XIX, 13 : « Negotiamini dum venio; » singulis de commissis sibi negotiis singulos judicare. Ob-

« Faites profiter vos talents, jusqu'à ce que je revienne juger chacun sur ce qui lui a été confié. » Je vous en conjure donc, Seigneur, par toute la béatitude qui vous est inhérente, accordez à tous les fidèles, dans cette misérable vie, de grandir d'heure en heure dans ce que nous venons de dire, afin que l'abondance de votre gloire soit manifestée dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

Fin du soixante-deuxième Opuscule de saint Thomas, de la béatitude.

L'Abbé FOURNET.

OPUSCULE LXIII.

De la manière de se confesser, et de la pureté de conscience.

Comme le fondement et la porte des vertus, aussi bien que le principe de toute grace et de toute consolation spirituelle se trouvent dans la netteté de la conscience et la pureté du cœur que l'on obtient principalement et surtout par la pure, sincère, entière et parfaite confession de ses péchés, étant appelés comme nous le sommes à vivre dans l'état de grace, à acquérir les vertus et à éviter les vices, c'est un devoir rigoureux pour nous plus que pour les autres de nous instruire avec un soin scrupuleux de ce qu'il faut pour que la confession soit bonne et de la manière de se confesser, ainsi que doivent le faire des hommes élus pour un état de perfection.

---

secro ergo te, Domine, propter omnem beatitudinem tibi innatam, præsta cunctis fidelibus in hac misera vita in prædictis crescere de hora in horam, ut manifestetur abundantia gloriæ tuæ per infinita sæcula sæculorum. Amen.

Explicit Opusculum sexagesimum secundum, de beatitudine.

OPUSCULUM LXIII.

De modo confitendi, et de puritate conscientiæ.

Quoniam fundamentum et janua virtutum, omnisque gratiæ ac spiritualis consolationis principium, est conscientiæ puritas, ac cordis munditia, ad quam principaliter et præcipue per puram, ac veram, ac integram et perfectam confessionem peccatorum acceditur, nobis qui vocati sumus ad statum gratiæ, et ad acquirendas virtutes, ac vitanda vitia de sufficienti confessione ac modo confitendi, ut decet viros ad statum perfectionis electos, cum summa diligentia et sollicitudine continua præ cæteris mortalibus principaliter est videndum.

La confession doit être franche.

Et d'abord la confession doit être franche, parce que les péchés doivent être déclarés simplement, sans duplicité ni excuse, comme on sait que Dieu les connoît. Il ne faut pas se servir de termes propres à pallier, à voiler, à diminuer le péché, comme il en est qui font, racontant de belles sornettes et de longues histoires avant de faire connoître leurs péchés, pour montrer par cette manœuvre qu'ils sont moins coupables dans le péché qu'ils rejettent tout à la fin de leur verbiage inutile. Il faut donc éviter les paroles inutiles et les excuses, mais dire franchement ses péchés, et s'accuser simplement. De même il ne faut pas dire ce qui pourroit diffamer un tiers, ou indisposer le confesseur contre quelqu'un et lui donner sujet de le mépriser. En conséquence, s'il étoit nécessaire de faire connoître les péchés d'un autre en confessant les siens, il faut les expliquer de manière que le confesseur ne puisse en aucune façon connoître la personne avec laquelle on a péché et le complice du péché, par exemple, si vous avez donné à Pierre l'occasion de pécher et qu'il ait réellement péché, vous ne devez pas le nommer, mais il vous suffit de dire : J'ai été cause qu'une personne a commis tel péché.

Sincère.

La confession doit être sincère, de sorte qu'on ne dise sciemment rien de faux, et qu'on n'affirme rien de douteux; ce qui est certain doit être déclaré comme certain, et ce qui est douteux comme douteux. Donc lorsque vous vous confessez, ne dites pas : Je m'accuse si j'ai fait telle chose, ou si j'ai donné telle occasion de péché, ou si j'avois

---

Confessio debet esse pura.

Est igitur primo videndum, quod confessio debet esse pura, quia peccata debent simpliciter dici absque duplicitate et excusatione, sicut homo credit ea manifesta esse coram Deo. Nec debent verba dici palliantia, aut cooperantia, vel minuentia peccatum, sicut faciunt multi magnas phylacterias et historias longas dicentes, antequam peccatum explicent, ut sic per illas ostendant se minus culpabiles de peccato, quod quidem peccatum in fine illorum verborum superfluorum excludunt. Vitanda sunt igitur superflua et excusatoria verba, sed pure dic peccata tua ac simpliciter te accusa. Similiter non debet dici quod in infamiam alicujus, aut quod possit præbere confessori occasionem turbationis contra aliquem, aut materiam contemnendi. Unde si expediret nominare peccata alterius confitendo propria, tunc taliter explicentur quod confessor nullo modo possit intelligere personam cum qua peccasti, nec possit venire in notitiam complicis in peccato. Sicut si dedisti Petro occasionem peccandi, cum peccavit, non debes nominare, sed sufficit tibi dicere : Fui causa committendi tale peccatum cuidam personæ.

Ut sit vera.

Confessio debet esse vera, ita quod nulla falsitas dicatur scienter, nec aliquod dubium affirmetur, sed certa ut certa, et dubia ut dubia sunt dicenda. Et ideo quando confiteris, non dicas : Dico meam culpam si feci tale quid, aut si dedi materiam turbationis tali aut fecissem tale pec-

fait tel péché dans le cas où je l'aurois pu; dites tout simplement : J'ai fait telle et telle chose, j'ai eu tel et tel désir, j'ai eu la volonté bien arrêtée de commettre tel péché et je n'y ai renoncé que parce que je n'ai pas pu, ou n'ai pas su, ou parce que j'ai craint la honte ou la peine temporelle. Il y en a cependant qui par ignorance, ou par honte, ou parce que ils ne se soucient pas de spécifier leurs péchés, mentent formellement en confession, en disant des choses générales, avec une certaine précaution, sous lesquelles ils renferment tous les péchés qu'ils ont commis. Ils disent par exemple, je m'accuse d'avoir mal surveillé mes cinq sens, savoir la vue, l'ouïe, etc... Si néanmoins on les interrogeoit sur chaque sens en particulier, il se trouveroit qu'il en est quelqu'un par lequel ils n'ont pas péché, surtout après s'être confessés; il en est de même pour les péchés capitaux sur lesquels ils ne sont pas universellement coupables, ainsi que le font entendre leurs paroles. Il faut donc éviter une pareille manière de s'accuser, surtout quand on se confesse souvent, il faut dire ce qui est vrai et nécessaire et laisser de côté ce qui est faux et superflu. Il faut aussi avant la confession s'examiner avec soin et dire d'abord les fautes viles et graves que l'on sait sûrement avoir commises, sans porter atteinte à la vérité en voulant faire de l'humilité ou pour toute autre raison. Ensuite on peut dire les choses générales et légères que l'on ne peut pas spécifier en détail, comme les pensées, les paroles oiseuses, la négligence et la paresse dans l'oraison, la perte de temps, les distractions dans la récitation de l'office, ou dans la prière, l'ingratitude pour les bienfaits de Dieu, les soucis superflus pour son corps ou pour les choses temporelles; les petits ressentiments contre le prochain, les jugements téméraires peu graves, le mépris du prochain

---

catum si potuissem; sed dic simpliciter : Feci sic et sic; et appetivi sic et sic; habui voluntatem deliberatam faciendi tale peccatum, et non dimisi nisi quia non potui, vel quia nescivi, vel quia timui verecundiam aut pœnam temporalem. Sunt tamen quidam qui nescientes, aut verecundantes, aut non curantes specificare peccata, aperte mentiuntur in confesssione quam faciunt, dicendo quædam generalia ad quamdam cautelam, quibus comprehendant peccata omnia quæ fecerunt. Dicunt enim : Dico culpam meam de quinque sensibus meis male custoditis, scilicet visu, auditu, etc. Et tamen si interrogarentur de quolibet per se, invenirentur non offendisse in altero præmissorum istorum prædictorum, maxime postquam confessi fuerint : et sic dicunt etiam de septem vitiis capitalibus, cum tamen non offenderint in omnibus, sicut sonant verba eorum. Talis ergo modus, ab his maxime qui sæpe confitentur, est vitandus; sed dicant vera et necessaria, et dimittant falsa et superflua. Similiter ante confessionem diligenter seipsos examinent, et dicant primo omnia vitiosa et gravia, quæ pro certo noverint se fecisse, ita quod sub humilitatis specie aut causa quacumque nullatenus mentiantur; sed postea possunt dicere generalia et levia quæ non possunt specialiter explicare, sicut sunt cogitationes otiosæ, verba otiosa, negligentia et pigritia circa orationem, amissio temporis, distractio cordis dicendo horas vel orando, ingratitudo beneficiorum Dei, superflua cura de corpore, et de rebus temporalibus turbationes leves contra proximum judicium leve alieni cordis, despectio proximi quoad personam et vitam, sive mores, non

dans sa personne, sa vie, ses mœurs, le défaut de contentement de ce que Dieu a fait, fait ou laisse faire, et autres choses semblables qui étant une suite inévitable de l'infirmité de l'ame, ne peuvent être déclarées numériquement; il vaut beaucoup mieux les effacer chaque jour par ses larmes, ou les reconnoître comme des défaillances de l'ame et se maintenir dans l'humilité convenable.

Entière.

La confession doit être entière, de telle sorte que l'on confesse tous les péchés dont on se souvient, ou que l'on avoit oublié de déclarer et qui reviennent en mémoire, sans en dire une partie à un confesseur et une autre partie à un autre, parce que un semblable partage est absolument interdit. C'est ce que font ces pénitents qui craignent d'être méprisés par leur confesseur ou de perdre quelque chose dans son estime, redoutant plus la honte des hommes que la désobéissance à Dieu, et plus avides de la gloire extérieure que de la paix intérieure de l'ame et de la pureté de la conscience. De même si dans votre confession vous avez oublié quelques péchés et que vous vous en souveniez le lendemain ou un autre jour, il faut avoir recours au même confesseur pour vous confesser si vous en avez la faculté, ou à un autre, ou autrement la bonne volonté que vous avez suffit pour vous mettre en sûreté de conscience. Si au contraire ce n'est pas par oubli mais par une mauvaise disposition ou par honte que vous avez oublié ou omis de confesser quelque péché, vous êtes tenu de recourir au premier confesseur. Si vous voulez recourir à un autre, vous êtes tenu de confesser de nouveau tous les péchés que vous aviez déclarés d'abord, aussi bien que ce que vous aviez omis avec ce que vous avez fait depuis votre confession; vous êtes obligé, en outre, de vous con-

---

contentari de omnibus quæ Deus facit aut fecit, aut fieri facere permittit, et his similia, quæ cum sint inevitabilia ab anima infirma, non possunt in numero declarari, sed potius expedit ea quotidie delere cum lacrymis, aut per seipsum infirmitatem animæ recognoscere, et in humilitate debita permanere.

Ut sit integra.

Confessio debet esse integra, ut omnia peccata quæ habes in memoria, aut quæ oblitus fueras confiteri, et modo recordaris, integre confitearis; nec dicas partem uni confessori, et partem alteri, quia nullo modo debes dividere. Sic faciunt illi qui timent despici a confessore, vel reputari minus boni, plus timentes humanam verecundiam quam divinam offensam, et plus amantes laudem extrinsecam, quam intrinsecam pacem mentis et conscientiæ puritatem. Similiter si oblitus es quando confiteris aliqua peccata, et postea die sequenti vel alia die recordaris, si potes debes recurrere ad eumdem confessorem, ut confitearis, si potes habere copiam, aut alium alioquin sufficit tibi bona voluntas. Quod si non oblivione, sed ex malitia et verecundia oblitus es, vel omisisti confiteri aliquod peccatum, teneris recurrere ad primum confessorem : et si vis recurrere ad alium teneris confiteri omnia peccata prius confessa, et illud quod prius omiseras, et omnia quæ postea commisisti prima confessione facta, et teneris confiteri de mendacio aut simulatione quam commisisti,

fesser du mensonge ou de la dissimulation que vous avez commis, parce que vous avez donné à entendre à votre confesseur que vous vous étiez confessé d'abord intégralement.

Le lieu.

La confession doit également être complète, parce qu'elle doit renfermer les circonstances aggravantes qui sont le lieu où on a péché, par la raison qu'il y a plus de mal à pécher dans une église ou dans un lieu sacré que dans une maison; il y a plus de mal aussi à se livrer à des pensées deshonnêtes, en disant la messe, l'office ou les heures qu'en écrivant; il y a plus de mal à regarder et à toucher avec une disposition déshonnête les parties du corps qui sont voilées que la main ou le pied, parce que la délectation libidineuse est plus grande. Il faut donc faire ainsi la différence des lieux.

Le temps.

Le temps où l'on a péché, parce qu'il y a plus de mal à perdre la messe ou à se livrer à la fainéantise un jour de dimanche ou de fête solennelle qu'un jour ordinaire; le péché dans un jour de grande solennité est plus grave qu'en un autre temps, il y a plus de mal à négliger l'oraison, à tenir de mauvais propos, à se livrer à la gourmandise quand on doit communier ou que l'on a communié, que dans un autre temps.

Les témoins.

Il y a plus de mal à dire ou à faire quelque chose devant celui qui peut en prendre occasion de pécher, que de le dire ou faire en secret; il y a plus de mal à dissimuler la haine que l'on a dans le cœur qu'à se montrer indisposé tel que l'on est, sans donner pourtant par là à per-

---

quia dedisti intelligere confessori tuo, quod primo integre fuisti confessus.

Locus.

Item confessio debet esse plena, quia debet continere circumstantias aggravantes peccata, quæ sunt, locus in quo peccasti, quia gravius est peccare in ecclesia aut in loco sacro quam in domo; et gravius est cogitare aliquod inhonestum quando dicis Missam vel officium, vel quando oras, quam quando scribis; et gravius est respicere vel tangere animo impudico corpus hominis sub pannis, quam manum vel pedem, quia magis libidinosa delectatio est ibi. Et sic facies differentiam inter locum et locum.

Tempus.

Tempus in quo peccasti, quia gravius est caveri a Missa, vel otiari in die Dominico vel in festo solemni, quam in die alio simplici; et gravius est quodcumque peccatum in magna solemnitate quam alio tempore; et gravius est non vacare orationi, vel esse dissolutum in lingua, vel relaxatum in gula quando homo debet communicare et in die quo homo communicat, quam in alio tempore.

Coram quo.

Gravius est dicere et facere aliquid coram eo qui potest ex hoc sumere occasionem peccandi, quam illud dicere et facere occulte; et gravius est simulare se esse patientem, habendo iram in corde, quam ostendere se esse turbatum sicut est, non dando tamen alicui per hoc turbationis

sonne l'occasion de se livrer à la haine ou de suivre un mauvais exemple, comme le dit saint Grégoire. En conséquence, il ne suffit pas de dire : Je me suis irrité d'une parole que l'on m'a dite, mais il faut dire et ajouter : et j'ai feint de ne pas ressentir l'injure dans mes paroles et mes gestes, pour paroître humble quand j'étois orgueilleux, et j'ai ajouté ainsi le mensonge à la colère que j'ai dissimulée. De même, il y a plus de mal à toucher Berthe en l'embrassant que si on la touchoit au même endroit avec le pied, parce que cette manière de toucher est plus impudique. C'est pourquoi il ne suffit pas de dire : J'ai touché Berthe d'une manière déshonnête, il faut encore dire la partie du corps, si c'est la main ou le sein, sur les habits ou à nu, avec la bouche, la main, ou le pied, etc...

La durée.

Comme le péché est plus grand quand il a une plus grande durée, dans la délectation corporelle comme dans la délectation mentale, soit que l'on garde la haine pendant un mois ou pendant un an, il faut aussi examiner avec soin quelle a été la durée dans le péché de la pensée, parce que il faut voir si la raison succombe à la sensualité en consentant à une œuvre de volonté délibérée qui seroit commise s'il y avoit possibilité, et alors la faute est aussi grande que si le péché avoit été réellement commis, parce que, en pareil cas, la volonté est réputée pour le fait. Si au contraire la raison ne fait que succomber sensuellement à une délectation qu'elle ne veut pas traduire en acte, dans l'unique intention de se procurer intérieurement une délectation voluptueuse, dans ce cas, quoique il n'y ait pas un consentement plein et entier, il y a néanmoins péché mortel, ainsi que l'enseigne saint Augustin, mais il est moins grave que le premier dans lequel il

---

vel mali exempli occasionem, ut dicit Gregorius. Et ideo non sufficit dicere : Fui iratus de verbo mihi dicto, sed debet dicere et addere, et simulavi ne esse patientemi n verbis et signis exterioribus ut reputarer humilis, ubi eram superbus, ita quod cum illa simulatione addidi mendacium ad iram quam occultavi. Adhuc est gravius tangere Bertham osculando, quam ipsam in eodem loco tangere cum pede, quia iste modus tangendi est magis impudicus. Unde non sufficit dicere : Tetigi Bertham impudice, sed oportet dicere locum corporis quem tetigisti, scilicet manum vel pectus supra pannos, vel ad nudum, et dicas modum scilicet cum ore, manu, vel cum pede, etc.

Mora.

Quoniam ibi majus est peccatum, ubi major mora contrahitur, sive sit delectatio corporalis sive mentalis, sive iram sive odium teneas per mensem aut annum ; et diligenter est mora examinanda in peccato cogitationis, quia videndum est si in ipsa mora ratio succumbat sensualitati, consentiendo in opus voluntate deliberata si posset, et tunc non est minor culpa quam si peccatum opere perfecisset, quia sic voluntas pro facto reputatur. Si autem succumbat ratio consentiendo in delectatione sensualitati tantum, quam non vult in opus procedere, sed vult tantum interius in delectationem voluptari, tunc licet ibi non sit plenus consensus, tamen est ibi peccatum mortale, sicut dicit Augustinus ; sed est

y a consentement à la délectation et à l'acte. Mais s'il n'y a de consentement ni pour l'un ni pour l'autre, si l'on ne fait que s'y arrêter malgré soi, ou parce que on n'y a pas fait attention ou qu'on n'a pas pu s'en débarrasser, il faut alors faire connoître l'occasion qui a été donnée. Quoique ce sentiment assez sévère s'applique aux péchés charnels ou criminels, il peut cependant trouver son application dans l'homicide et dans plusieurs autres péchés. Quoi qu'il en soit, il est avantageux pour la pureté de la conscience de faire cet examen pour les mauvaises pensées qui se sont longtemps prolongées.

Le nombre.

En effet, il y a plus de mal à commettre deux fois qu'une un péché ou du cœur ou des sens; c'est pourquoi, lorsqu'on peut s'en souvenir, il faut spécifier le nombre des mauvaises pensées que l'on a eues, ou des mouvements libidineux que l'on a éprouvés, aussi bien que la volonté de commettre quelque péché, le nombre de regards que l'on a jeté sur quelqu'un par délectation sensuelle; il faut également dire combien de fois on a fait mettre quelqu'un en colère, ou on a murmuré, et ainsi de suite. Si l'on ne peut point se rappeler le nombre, il faut dire avec simplicité et bonne foi qu'on a fait tel péché tant de fois, autant qu'on en peut juger. Il faut noter que les péchés peu graves de pensée ou de parole ne doivent pas être déclarés numériquement, à moins qu'ils n'aient été l'occasion de quelque péché grave ou de quelque faute considérable, ou s'ils étoient de leur nature de l'espèce des péchés capitaux; si néanmoins on étoit longtemps distrait pendant l'oraison ou la psalmodie par quelque pensée légère, je crois qu'il seroit bon de l'expliquer, si on s'en souvenoit, à cause du grand dommage qu'on en éprouve. De même, lorsqu'on s'impatiente quel-

---

minus grave quam primum, ubi est consensus in delectationem et in opus. Si vero in neutrum consentit, sed ibi facit moram invite, quia scilicet nescivit vel non potest expellere, tunc dicat occasionem datam; quamvis hæc sententia satis dura locum habeat in peccatis carnalibus sive criminalibus, potest etiam notificari in homicidio et in aliis multis peccatis. Quicquid autem sit, expedit conscientiæ mundæ facere prædictam examinationem in quibuscumque cogitationibus vitiosis morose multum pertractis.

Quoties.

Nam gravius est facere quodcumque peccatum cum corde, aut cum aliquo sensu corporis bis quam semel; et ideo si potes recordari, debes specificare vices cogitationum malarum, aut motus libidinosos in carne, et voluntatem faciendi aliquod peccatum, aut quoties iterasti respicere in faciem alicujus propter delectationem visus, aut quoties turbasti aliquem, aut murmurasti, et sic de aliis : quod si non es memor de numero, dic bona fide, secundum quod judicas te toties iterasse peccata. Et attende quod cogitationes leves et levia verba non sunt numero explicanda, nisi essent occasiones alicujus gravis peccati vel vitii, aut essent de se in aliquo genere septem vitiorum capitalium : si tamen propter aliquam cogitationem levem haberes nimis longam distractionem mentis in oratione vel in psalmodia, credo quod bonum esset explicari si esses memor, propter magnum

quefois pour quelque parole légère, ou qu'il peut naître quelque mauvais soupçon, il faut alors spécifier à cause des mauvais effets qui s'ensuivent, de telle sorte qu'il faut spécifier ces paroles oiseuses ou légères quand elles sont cause de quelque péché ou de quelque faute grave, ou une occasion de péché pour quelqu'un. Il suffit donc de dire en gros toutes les distractions que l'on a eues dans l'oraison et dans la récitation de l'office pour des pensées légères, de cette manière : Je m'accuse de toutes les distractions et divagations d'esprit que j'ai eues dans l'oraison, pendant la messe, en disant l'office, à cause des pensées inutiles et oiseuses dont je me suis trop occupé et qui ont fait que je n'ai pas été attentif comme je le devois et le pouvois. Quant aux mauvaises pensées que l'on a accueillies avec plaisir, il faut les expliquer autant que possible sous le rapport de la quantité, de la durée et du nombre, ainsi qu'il a été dit. Pour ce qui est de celles, quelque mauvaises qu'elles soient, que l'on n'a ni recherchées, ni accueillies avec plaisir, auxquelles on ne s'est pas arrêté et on n'a pas donné occasion par intempérance dans le boire ou le manger, mais qui se sont dissipées après être venues inopinément, qui ont déplu, que l'on a éloignées, autant qu'on l'a pu, ou qu'on a cherché à éloigner, dès qu'on s'en est aperçu, en s'occupant à lire ou à méditer, il n'est pas nécessaire de s'en confesser, parce que non-seulement l'homme n'en est point coupable, mais même il y acquiert du mérite comme athlète combattant et vainqueur. Ce qui fait dire à saint Jérôme : Heureux celui qui dès qu'il lui vient une mauvaise pensée, la détruit immédiatement et l'écrase contre la pierre, c'est-à-dire contre le Christ. Il y en a aujourd'hui qui se confessent de telles pensées pour en tirer vanité et par vaine gloire, afin que leur confesseur les juge avancés

---

dispendium quod facit. Si etiam propter aliquod verbum solatiosum vel leve aliquando turbaris, aut oriretur aliqua mala suspicio, aut aliquod malum, tunc debet specificari propter malum ipsius effectus, sic quod talia otiosa et levia sunt specificanda, quando propter ea incurritur aliquod grave vitium vel delictum, aut datur alicui materia peccandi. Sufficit ergo dicere simul omnes distractiones mentis habitas in oratione et in officio propter cogitationes leves, sic dicendo : Dico meam culpam de nimia distractione et mentis evagatione quam habui in oratione, audiendo Missam, et dicendo horas, propter cogitationes inutiles et otiosas, in quibus cor meum nimis occupavi, sic quod ibi non fui intentus ut debui et potui. Cogitationes autem vitiosæ procuratæ, et cum delectatione receptæ omnes sunt explicandæ quantum potest homo, quantum ad quantitatem, moram et vices, ut supra dictum est. Cogitationes vero quantumcumque malæ et vitiosæ, si non sunt studiose procuratæ, nec cum delectatione receptæ, nec cum mora servatæ in corde, nec dedisti occasionem veniendi propter cibi et potus intemperantiam, aut propter occasionem, sed subito venerunt et recesserunt, et displicentiam habuisti in illis, et statim quando sensisti, ut potuisti, expulisti, aut expellere procurasti occupando te in lectione aut in meditatione sancta, tales dico non sunt confitendæ, quia non solum in istis homo non offendit, sed multum meretur tanquam pugil pugnator et victor ; unde Hieronymus : Ille prædicatur beatus qui statim ut cœpit cogitare, cogitatus interficit, et allidit ad petram, id est Christum. Sed hodie quidam tales cogitationes confitentur

dans la spiritualité, tandis qu'il faudroit cacher tout cela et n'en rien dire en confession, parce que le pénitent doit faire connoître avec simplicité l'état de son ame : aussi de tels pénitents sont des larrons du trésor de Dieu, avides qu'ils sont de vaine gloire, ils doivent donc subir le châtiment des voleurs. Car l'Apôtre dit en parlant de ces mauvaises pensées auxquelles on résiste, Ire Epître aux Cor., X, 13, que « Dieu rend la tentation profitable, » par la raison que la résistance est un moyen de mérites pour l'homme; c'est pourquoi j'estime dignes d'être remis ceux qui sous prétexte de charité, ou de demander conseil, ou pour tout autre raison, dévoilent, et font connoître malicieusement et par fourberie ce que Dieu seul connoît.

Des mouvements de vanité : comment s'en confesser.

Comme c'est un plus grand péché de tirer vanité d'une grace spirituelle que l'on a reçue de Dieu, que d'une œuvre manuelle de l'homme, il en résulte qu'il faut se confesser de la vaine gloire ou spirituelle ou corporelle, et il y a plus de mal à s'attrister du bien spirituel de quelqu'un que de son bien corporel, parce que le premier déplaisir provient de l'envie que l'on éprouve des avantages de son frère, ce qui est un péché contre le Saint-Esprit, par conséquent irrémissible. Le second déplaisir vient de la simple jalousie, conséquemment il ne suffit pas de dire : J'ai eu du déplaisir du bien du prochain par envie, il faut encore spécifier si c'est du bien spirituel ou du bien corporel. Par la même raison il y a plus de mal de se réjouir du dommage du prochain, comme d'un péché qu'il a commis, ou de son infamie, ou parce qu'il a perdu la grace de Dieu qu'il possédoit, que d'un dom-

---

potius ad laudem et vanam gloriam, ut confessor reputet eos spirituales, cum tamen talia essent occultanda, et in confessione tacenda, quia solum confitens debet se simpliciter ostendere peccatorem : unde tales sunt thesauri Dei latrones, quia vanæ gloriæ appetitores, et ideo pœna latronum sunt puniendi. Nam de talibus cogitationibus quibus sic resistitur, dicit Apostolus I *ad Cor.*, X, 13, quod : «Deus facit cum tentatione proventum ;» quod ideo dicit, quia homo talibus resistendo meretur, et ideo intelligo quod digni sunt suspendio, qui sub specie charitatis, aut petendi consilii, aut alterius causæ coloratæ quæ soli Deo sunt aperta, manisfestant et aperiunt malitiose et sub dolo.

De motibus vanæ gloriæ. Quomodo confitendum.

Quia gravius est habere vanam gloriam de gratia spirituali a Deo recepta, quam de hominis opere manuali, unde confiteri habes de vana gloria, aut spirituali aut corporali ; et gravius est dolere de bono spiritali *alterius*, quam de bono corporali ipsius, quia primus dolor est de invidia fraternæ gratiæ quæ est peccatum in Spiritum sanctum, quia est irremissibile. Secundus dolor ex simplici procedit invidia, et ideo non sufficit dicere : Dolui de bono alterius propter invidiam, sed debes specificare si de bono spirituali vel temporali. Et eadem ratione gravius est gaudere de spirituali damno proximi, sicut de peccato quod fecit, aut de ipsius infamia, aut quia amisit Dei gratiam, quam habebat, quam

mage temporel. Toutefois, il faut prendre garde à la manière de se confesser du péché de vaine gloire dont on vient de parler relativement à un bien spirituel, pour ne pas commettre un péché de vanité plus grand en s'accusant de cette faute. Car en donnant à comprendre à votre confesseur que vous avez eu de la vanité parce qu'on vous a vu faire oraison, ou répandre des larmes pendant la messe, ou parce qu'on vous a loué pour avoir bien prêché, vous pouvez tirer vanité de tout cela, ou commettre le péché de vaine gloire, parce que votre confesseur peut juger par là que vous êtes versé dans la spiritualité. Vous devez donc expliquer avec précaution les dons que Dieu vous a faits dans l'oraison, ou l'effusion des larmes, ou autres choses de ce genre. Vous pouvez cependant vous exprimer ainsi : Pendant que je disois ou entendois la messe, ou que je prêchois, j'ai fait certaines choses que j'ai cru pouvoir faire penser aux personnes qui me voyoient que je jouissois de quelque don spirituel. Et comme je me suis complu dans cette pensée et que j'y ai consenti sans peine, je m'en accuse. Ou encore de cette manière : J'ai désiré qu'on me crût favorisé de dons particuliers quoiqu'il n'en fût rien, et pour le faire croire, je me suis livré à certaines manœuvres; il en est de même pour les autres péchés. De même, il faut user de discrétion en accusant les péchés de vanité que l'on a eue en faisant des actes de vertu. Il suffit de dire sans autre explication : J'ai fait certains actes dans lesquels je n'ai pas cherché uniquement la gloire de Dieu mais bien plutôt celle des hommes, parce que je n'ai pas seulement voulu être estimé de celui à qui j'ai dit ou fait quelque chose de bien, mais que j'ai désiré en outre donner de la publicité à ma bonne œuvre. Remarquez qu'il ne faut se confesser des pensées de vaine gloire que lorsqu'il y a complaisance, consentement, délectation morose. Si donc, lorsqu'elles

---

gaudere de temporali damno ipsius. Cavendum tamen est qualiter confitearis prædictum peccatum vanæ gloriæ de gratia spirituali, ne forte incurras majorem vanam gloriam in confitendo illum defectum. Nam dando intelligere confessori, quod habuisti vanam gloriam, quia fuisti visus orare, vel in Missa plorare, vel laudatus quod bene prædicaveras, quod ex hoc potes incurrere vanam gloriam, sive peccatum vanæ gloriæ, quod confessor ex hoc reputet te spiritualem. Debes igitur caute explicare confessori tuo gratiam tibi a Deo datam in oratione seu lacrymis, et hujusmodi. Potes tamen dicere sic : Dum dicerem vel odirem Missam, vel prædicarem, feci actum aliquem propter quem personæ aliquæ me videntes, cogitavi quod crederent me habere aliquam spiritualem gratiam ibidem. Et quia in ipsa cogitatione habui complacentiam et consensum, nec dolui, ideo me accuso. Vel sic : Appetivi quod aliqui sic crederent me habere, cum non haberem, et ad hoc credendum feci aliquos actus cum simulatione, et idem intelligas de aliis peccatis. Similiter caute confitearis vanam gloriam quam habuisti in exercendo aliquos actus virtuosos. Sufficit tibi non explicando dicere : Feci aliquem actum, propter quem non appetivi in totum laudem Dei, sed potius hominum, quia non solum volui reputari ab illo cui feci vel dixi quoddam bonum, sed etiam appetivi ut aliis publicaretur. Et nota quod cogitationes de vana gloria non sunt confitendæ, nisi quando est ibi complacentia, et consensus et delectatio morosa. Si autem quando veniunt cognoscis eas non debere

viennent, vous reconnoissez que vous ne devez pas vous y livrer, et que par suite elles vous déplaisent sur-le-champ, et si vous avez recours à Dieu pour les chasser, ou si du moins vous faites vos efforts pour ne pas y consentir, soyez certain que vous ne péchez pas, mais qu'au contraire vous en acquérez du mérite. Dites donc dans votre cœur aussitôt que vous vous en apercevez : « Seigneur, venez à mon aide. » Psaume VI, IX, 1, ou bien encore : « Seigneur, je suis attaqué, défendez-moi. » Isaïe, XXXVIII, 14. Et prenez bien garde que ces orages ou ces pensées orageuses ne vous empêchent pas de commencer ou ne vous fassent pas abandonner une bonne œuvre qui a le bien pour motif principal, ainsi que plusieurs font aujourd'hui par défiance spirituelle, persuadés qu'ils perdent tout le fruit de leurs œuvres, parce qu'il leur vient dans ces bonnes œuvres des pensées de vaine gloire. Voilà ce qu'il faut répondre à ces suggestions scrupuleuses : ce n'est pas pour toi que je fais et veux faire cette bonne œuvre, et tu ne me la feras pas abandonner. C'est pourquoi, quand bien même vous donneriez une certaine complaisance et un certain consentement à ces pensées, confessez-vous-en avec douleur et franchise, et n'abandonnez pas pour cela un bien commencé principalement en vue de Dieu, mais au contraire résistez avec courage et constance, priant Dieu de protéger son œuvre. Si pourtant vous éprouvez vivement l'aiguillon de la vaine gloire comme il y en a qui ne peuvent rien dire ni faire de bon sans la sentir, je vous conseille de ne pas prendre plaisir à parler longuement de Dieu, ou de la spiritualité, en enseignant les autres sous prétexte de charité, car assurément il se cache sous le voile de la charité un poison bien doux. J'estime qu'il est plus sûr et plus expédient de vous humilier et de garder un silence salutaire, crainte de vous blesser en guérissant les autres; parce que votre esprit a encore besoin de tuteur, et votre langue de frein, tant

---

venire, et ex hoc statim displicet tibi quod veniant, ac per hoc statim recurris ad Deum ut eas expellat, aut saltem te consentire non sinat, sis certus quod in eis non peccas, sed potius per eas coronam acquiris. Dic ergo statim in corde tuo, quando sentis eas : Deus, in adjutorium meum intende, vel : Domine, vim patior, responde pro me. Et caveas ne per hujusmodi tempestuositates seu tempestuosas cogitationes dimittas aliquod bonum opus incipere, vel incœptum continuare, ex quo principale motivum est bonum, sicut hodie multi faciunt credentes spiritui diffidentiæ, qui facit credere quod perdunt quicquid agunt, quod in bonis actibus suis cogitationes vanas contrahunt. Respondeas ergo tali spiritui : Nec propter te facio, nec facere volo istud bonum, nec propter te dimittam. Unde quantumcumque habeas in istis cogitationibus aliquando complacentiam et consensum, doleas et pure confitearis, nec propter hoc cesses a bono propter Deum principaliter incœpto, sed pugna viriliter et constanter, orando Deum ut custodiat suum opus. Si autem naturaliter es passionatus et stimulatur de vana gloria, sicut sunt quidam qui nihil boni quasi faciunt aut dicunt sine ipsa, tunc consulo tibi ut non delecteris in loquendo multum de Deo, aut de vita spirituali, docendo alios sub specie charitatis, quia pro certo sub hoc velo charitatis latet dulce venenum; sed puto esse securius et magis expediens humiliare et silere a bonis, ne forte curando infirmeris, quia mens tua adhuc eget cus-

que ce danger menace votre cœur, autrement, comme je viens de le dire, en voulant sauver et guérir les autres, vous portez un coup funeste à votre santé. Croyez-en mon expérience, instruire et guérir les autres, c'est le privilége des ames parfaites. Si néanmoins il se rencontre une nécessité inévitable, considérable, ou une suffisante raison de convenance pour parler, il faut alors parler de telle façon que vous ayez l'air de vous adresser à vous-même comme aux autres la réprimande ou l'instruction. Et comme dans ce cas là même, l'esprit de vaine gloire ne fera point défaut se glissant par ce moyen, vous serez réputé humble et discret. Si même il se fait sentir quand vous garderez le silence et que vous vous excuserez de parler, je ne vous connois plus d'autre remède que d'avoir recours à une confession franche et aux larmes pour neutraliser cette détestable disposition d'esprit. Il est grandement à craindre que, pour échapper au mépris des hommes, vous négligiez de vous accuser de cette faute toutes les fois que vous reconnoîtrez y avoir succombé, et que pour éprouver moins de confusion vous ne changiez fréquemment de confesseur, tandis que pour vous humilier davantage vous devez vous appliquer à vous confesser au même plus fréquemment et plus clairement que de coutume. Car rien ne chasse plus promptement ce mauvais esprit que la vertu d'une humble confession. Et s'il se glisse dans votre confession, vous inspirant le désir d'être estimé pour la sincérité et l'humilité de votre confession, si vous vous sentez atteint, ne craignez pas à la fin de la confession de dévoiler la blessure.

De la désobéissance.

Il faut savoir qu'il y a plus de mal à manquer d'obéissance ou de respect à son père ou à sa mère qu'à un autre à qui l'on ne doit pas

---

todia, et frænum necessarium est linguæ tuæ, donec illa pestis in corde tuo fluctuare non cessat : alioquin, sicut dixi, salvando et sanando alios, tuam destruis sanitatem. Experto crede, nam docere et curare alios est cibus perfectorum. Si vero necessitas inevitabilis, vel magna vel rationabilis congruentia loquendi occurrat, tunc loquendum est taliter, quod ita te sicut et alios videaris arguere et docere. Et quia ibi etiam non deerit spiritus vanæ gloriæ, cupiens per hunc modum loquendi, reputaberis humilis et discretus. Si etiam occurrit tibi loqui quando tacebis, vel quando de locutione humiliter excusabis, nescio aliud tibi remedium nisi confessionem puram et lacrymas adhibere contra hanc maledictam pestilentiam. Est autem valde timendum, ne timore despectionis humanæ toties hoc vitium confiteri negligas, quoties ab ipso te noveris superari, nec ut minus verecunderis, mutes sæpius confessorem, imo plus confundaris, studeas eidem sæpius et clarius solito confiteri. Sic enim virtute humilis confessionis spiritus ille citius expellitur. Et si etiam tuæ confessioni se ingerat, ut de pura et humili confessione appetas commendari, certe si te senseris vulneratum, non timeas in fine confessionis detegere ipsum vulnus.

De inobedientia.

Et est sciendum, quod gravius est esse inobedientem vel irreverentem patri vel matri proprio, quam illi cui non sic tenetur obedientiam vel irreverentiam exhi-

l'obéissance ou le respect au même degré. Il y a aussi plus de mal à tourmenter un homme saint ou à le tourner en ridicule, qu'un méchant homme. Il y a plus de mal à porter une personne appartenant à l'état religieux à un péché contraire à sa profession, que si c'étoit un séculier. Il y a plus de mal à jeter des regards impudiques sur une jeune religieuse que sur une séculière, parce que suivant saint Grégoire, il n'est pas permis de considérer ce qu'il n'est pas permis de convoiter. Je dis par conséquent qu'il y a plus de mal à considérer avec une intention mauvaise ce qu'il n'est pas permis de convoiter pour un mauvais usage; je dis la même chose des attouchements aussi bien que des actions et des paroles impudiques. Pour ce qui est de la personne avec laquelle vous avez péché, l'exemple ci-dessus suffit pour vous éclairer. Ne vous contentez donc pas de dire : Je n'ai pas bien veillé sur mes regards, ou de dire : J'ai jeté plusieurs fois des regards impudiques avec complaisance sur une personne, il faut faire connoître sa qualité et sa condition. Et s'il est bon de faire cette explication relativement aux regards, c'est nécessaire à plus forte raison lorsqu'il s'agit de paroles impudiques provoquant au péché, d'attouchement ou de sensations libidineuses de la chair produites par de mauvais propos ou par le contact de quelque personne.

De l'intention dans le péché.

Il y a plus de mal à commettre un péché quelconque avec l'intention de pécher ou de porter quelqu'un à commettre ce même péché ou quelque autre semblable, que de le commettre pour soi seul, comme si, connoissant les défauts de quelqu'un, vous cherchiez à le faire mépriser, ou à diminuer la bonne réputation dont il jouit, par jalousie ou par quelque autre motif pervers; ou si vous avez fait

---

bere. Et gravius est turbare unum sanctum hominem, aut deridere ipsum, quam hominem vitiosum. Et gravius est provocare unam personam religiosam ad aliquod peccatum quod est contra professionem ejus, quam unam personam secularem inducere ad idem peccatum. Et gravius est inspicere unam juvenem impudice religiosam mulierem, quam secularem, quia, secundum beatum Gregorium, non licet intueri quod non licet concupisci. Et ideo dico esse gravius illud vitiose respicere, quod est gravius concupiscere vitiose. Hoc idem intelligo de tactu, et quocumque actu et verbo impudico. De conditione personæ cum qua peccasti, sufficit exemplum jam dictum. Non ergo sis contentus dicere : Non bene custodivi visum, aut dicere : Iteravi pluries aspectum in faciem cujusdam personæ cum complacentia et imaginatione impudica, sed qualitatem et conditionem personæ. Et si de visu sic expedit dicere, multo magis de verbo impudico dante provocationem ad peccatum, et de tactu aut commotione carnis libidinosa habita ex allocutione vel appropinquatione ad corpus alicujus.

De intentione habita in peccatis.

Gravius est facere quodcumque peccatum cum intentione peccandi seu provocandi aliquem ad simile aut aliquod aliud peccatum, quam ad faciendum sibi ipsi tantum, ut si noveris defectum alicujus, facias ipsum despici aut minus reputari propter invidiam tuam vel aliam malitiam. Aut si fecisti aliquem actum cum oculis aut ma-

quelque chose du regard ou des mains contre une personne quelconque pour la porter au mal, il en est de même des autres péchés commis avec intention non-seulement au dam de celui qui les fait, mais encore au détriment du prochain. Il ne suffit pas de s'accuser de ces péchés sans expliquer les intentions mauvaises. C'est à bon droit que des pécheurs de ce genre sont assimilés aux démons, parce qu'ils travaillent à perdre les ames pour le salut desquelles le Christ a versé son sang. Il faut aussi examiner avec soin la progression des péchés, un péché simple n'est pas aussi grave qu'un autre qui auroit été l'occasion de plusieurs autres. C'est pourquoi si vous avez commis une faute dont un autre a été accusé, et si vous avez souffert qu'il fût victime de l'injustice sans vous occuper de le justifier; ou si pour défendre un mensonge vous avez proféré des paroles injurieuses, ou fait commettre plusieurs autres mensonges; ou si pour excuser un mensonge vous avez commis un parjure, et par suite un autre a été injustement puni, ou soupçonné, ou il en est résulté de la haine ou de la mésintelligence, toutes ces circonstances et autres semblables qui sont dérivées du premier péché doivent être clairement expliquées avec le péché principal qui en a été la source.

De l'occasion et de la cause des péchés.

Il est encore nécessaire pour l'intégrité de la confession de déclarer non-seulement les circonstances dont nous venons de parler, ou autres semblables, mais aussi les occasions et les causes des péchés qui vous ont fait commettre ces péchés, parce que vous avez négligé de les éviter comme vous auriez pu ou su. Or il faut faire connoître les causes de manière à vous accuser en déclarant vos péchés et non vous excuser,

---

manibus adversum aliquem vel aliquam personam, ut provocares eam ad malum, et sic de aliis peccatis studiose factis, non tantum in damnum facientis, sed etiam in proximi detrimentum. Quæ quidem peccata non sufficit confiteri, nisi explicentur intentiones malitiosæ. Tales recte assimilantur dæmonibus, et sunt inimici Christi, quia student animas perdere, pro quarum salute Christus sanguinem suum effudit. Item, descensus de peccato in peccatum est diligentius perscrutandus : non est ita grave unum peccatum simplex, sicut est illud cujus occasione plura alia peccata sunt commissa. Unde si studiose fecisti aliquem defectum tali modo, quod alius fuit culpatus de hoc, et non excusasti innocentem, sed permisisti eum injuste pati; vel si pro defensione unius mendacii verba injuriosa protulisti, aut incurristi plura alia mendacia; aut pro excusatione unius mendacii commisisti perjurium, et ob hoc fuit suspicio de alio, vel facta injusta punitio super aliquem, aut ortum est odium aut turbatio aliqua inter aliquos, omnia hæc et similia quæ ex peccato primo sunt consecuta, debent cum primo principali peccato plenius explicari.

De occasione et causa peccatorum.

Similiter de plenitudine confessionis est dicere non solum circumstantias prædictas vel similes, sed etiam occasiones et causas peccatorum, propter quas incurristi ipsa peccata, videlicet quia neglexisti ea vitare sicut potuisti et scivisti. Hujusmodi autem causæ sunt taliter dicendæ, quod te cum peccatis accuses et non excuses, sicut quidam faciunt imponentes culpam diabolo,

comme il y en a qui font, rejetant leur faute sur le démon, à l'exemple d'Eve qui dit, c'est le serpent qui m'a trompée; ils disent en effet: il m'a tellement tenté pour ce péché, que j'ai été obligé de consentir et que je n'ai pu m'en défendre. Ce n'est point là une confession ni l'expression de la cause du péché, c'est bien plutôt une accusation de vous-même et une excuse de ce malheureux démon, qui peut-être n'y est pour rien, car tous les péchés ne se commettent pas par la suggestion du diable, et toute tentation ne vient pas du démon. Car suivant saint Jacques, I: « Chacun dans les tentations est entraîné ou séduit par sa concupiscence. » Il y en a donc beaucoup qui mentent en disant: C'est le démon qui m'a porté à tel péché que j'ai commis sous son inspiration, tandis que on n'a succombé que par l'entraînement de sa concupiscence seule. En conséquence il faut dire: Quand je me sentois excité à commettre tel péché, j'ai négligé d'éviter les occasions qui m'y portoient, comme le lieu, le temps, la personne: j'ai aussi négligé de chercher du secours dans le jeûne et la prière, et les autres choses nécessaires, ainsi que je le savois et le pouvois. C'est pourquoi, par suite de ma négligence et de ma malice, j'ai commis ce péché, aimant mieux obéir au diable, à l'orgueil et à ma propre chair qui m'y portoit, qu'au Saint-Esprit qui m'inspiroit de résister à cette tentation. D'autres rejettent leurs fautes sur le prochain, comme fit Adam lorsqu'il dit à Dieu: « C'est la femme que vous m'avez donnée pour compagne qui m'a présenté du fruit de l'arbre de la science, et j'en ai mangé. » Ils disent effectivement: Une telle personne a tant insisté auprès de moi par ses prières, ses caresses et ses présents, que personne au monde n'auroit pu s'en défendre, de sorte qu'à la fin j'ai dû consentir. Quelques-uns disent: On m'a dit tant de mal de cette personne qu'on m'a fait murmurer contre elle et la mépriser.

---

sicut Eva quæ dixit: Serpens decepit me. Dicunt enim: Me tantum tentavit de tali peccato, quod oportuit me consentire, nec potui me defendere ullo modo. Sed ista non est confessio, nec expressio causæ peccati, imo est accusatio tui, et excusatio diaboli illius qui forte non est culpabilis ibi. Non enim omne peccatum fit semper ex suggestione diaboli, nec omnis tentatio est a dæmone. Sed secundum *B. Jacob.*, I: « Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus vel illectus. » Multi ergo mentiuntur dicentes: Dæmon me seduxit ad tale peccatum quod sibi consensi, quia sola sua concupiscentia tentatus cecidit. Et ideo oportet dicere: Cum sentirem me stimulari ad peccatum perpetrandum, fui negligens in evitando occasiones me incitantes ad hoc, scilicet locum, tempus et personam; et fui negligens in adjuvando me cum jejunio et oratione, et aliis necessariis, sicut scivi et potui. Unde propter negligentiam et malitiam meam commisi ipsum peccatum, potius eligens servire diabolo, superbiæ et carni meæ hoc suggerenti, quam Spiritui sancto mihi per illud non facere inspiranti. Aliqui vero imponunt culpam proximo, sicut fecit Adam quando dixit Deo: « Mulier quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno, et comedi. » Dicunt enim: Quædam persona tantum institit mihi rogando et blandiendo, et aliqua dona dando, quod nullus de mundo potuisset se defendisse, sic quod oportuit me finaliter consentire. Aliqui dicunt: Quidam dixit mihi tantum malum de quodam, quod fecit me murmurare de illo, et illum despicere. Sed hæc est vitiosa confessio. Dic

Mais c'est là une confession vicieuse. Accusez-vous donc ainsi du premier péché : Quoique je visse bien que des entretiens et des conversations avec cette personne m'étoient inutiles et dangereux, que je sentisse que je m'attachois à cette personne et qu'elle s'attachoit à moi par une affection personnelle qui n'étoit pas selon Dieu, mais plutôt selon la chair, que j'éprouvasse à sa vue et à sa présence une trop grande complaisance sensuelle qui me donnoit continuellement de mauvaises pensées sur elle en excitant en moi des sensations libidineuses, et que j'eusse dû la fuir pour cette raison, je me suis laissé aller malgré cela aux plaisirs de la chair, de manière que j'en suis arrivé avec elle à un tel acte et que nous avons été pris ensemble au filet. Pour le second voici comment vous direz : Ayant entendu dire du mal d'une personne, je l'ai cru plus facilement que si c'eût été du bien, à cause de la légèreté de mon cœur et de mon défaut de charité, et quand j'ai dû prendre part aux propos de celui qui murmuroit et excuser dans mon cœur ce qui le faisoit mal parler, j'ai fait absolument comme lui en confirmant le mal qu'il disoit ou en ajoutant à ce qu'il disoit, et par là je lui ai donné l'occasion d'en dire davantage. Et remarquez bien qu'il ne faut pas nommer le médisant ni ce qui faisoit le sujet de la médisance, ni la personne qui en étoit l'objet, quand une telle révélation pourroit être une excuse pour le pénitent et une cause de diffamation pour le prochain.

De même si vous vous accusez d'avoir ressenti de la colère contre le prochain, de la colère excitée surtout par quelque faute, vous ne devez pas exprimer cette faute, pour ne pas montrer par là que vous avez eu de justes raisons d'être mécontent, et paroître moins coupable, n'ayant agi que par un mouvement de zèle. Il y en a en effet qui disent en confession : J'ai vu commettre telle faute, ou entendu tel propos,

---

ergo sic de primo : Cum viderem expresse quod locutio et conversatio cum quadam persona esset mihi inutilis et periculosa, et sentirem affectum cordis ad ipsam personam, aut ipsius ad me esse purum, nec secundum Deum, sed potius secundum carnem, et in conspectu et in præsentia ejusdem haberem nimiam complacentiam et sensualem, et ex hoc semper haberem imaginationes impudicas de illa cum libidinosis motibus carnis, et ita propter hoc debebam fugere eam, nihilominus fui secutus voluptatem carnis in tantum, quod ad talem actum deveni cum ea, unde me et ipsam illaqueavi. De secundo sic dices : Audiens dici aliqua mala de quadam persona, facilius ea credidi quam credidissem bona si audissem, propter levitatem cordis mei et defectum charitatis, et quando debui compati murmuranti, et excusare in corde meo omnia de quo ille murmurabat, ego statim murmuravi cum illo confirmando malum de quo dicebat, vel addendo ad illud quod dicebat, ac per hoc dedi sibi occasionem magis murmurandi. Et nota quod hic non debet quis murmurantem nominare, nec factum de quo murmuravit, nec personam de qua murmuravit, quando scilicet talis nominatio esset in excusationem sui vel infamiam proximi. Item, si te accuses de turbatione proximi, aut de turbatione habita contra aliquem principaliter propter defectum ejus, non debes exprimere illum defectum, ne per hoc ostendas te habuisse rationabiles causas turbationis, et sic videaris minus peccasse, aut motus zelo justitiæ. Sunt enim quidam qui dicunt in confessione : Vidi fieri talem defectum, vel

et j'en ai été grandement indigné, parce que c'étoit contre l'honneur dû à Dieu, contre les bonnes mœurs, et d'un mauvais exemple. Malheureux hypocrite, que dites-vous? vous ne faites simplement que faire votre éloge, vous ne confessez rien, vous ne dites rien du péché que vous avez fait en voyant la faute d'autrui et non la vôtre qui a été peut-être plus grave que celle qui vous a ému, parce que vous avez méprisé le pécheur auquel vous deviez compatir, et vous mentez en disant que ce qui a excité votre colère c'est l'amour de Dieu et du prochain, tandis que ce n'étoit que votre orgueil, et parce que vous n'avez pas l'amour du prochain qui n'admet pas la colère contre le prochain. Vous vous accuserez donc ainsi : En voyant ou en entendant faire ou dire quelque chose que j'ai cru mauvais, et peut-être plus mal que ce n'étoit, à raison de ma malice, qui ne m'a pas permis d'excuser le fait ou l'intention du coupable, comme je le pouvois ou le devois, je n'ai pas été porté à compatir à la foiblesse, ou à prier pour lui comme la charité m'en faisoit un devoir, je me suis plutôt laissé aller à la colère contre lui, je l'ai méprisé, sévèrement jugé, j'ai désiré qu'il fût puni sur le champ, j'ai souhaité avoir le pouvoir de le punir, et cela est arrivé par ma dureté de cœur et parce que je ne considère pas la patience de Dieu qui m'a supporté dans des péchés plus graves sans me punir, et ainsi des autres. Il y en a d'autres qui font plus clairement leur éloge en confession en disant : Par la grace de Dieu, je me suis assez bien conduit depuis tel temps et je me suis abstenu de tel ou tel péché, parce que je me suis bien acquitté de mon office, de la messe, de la prédication, et de mes prières ; fasse le mal qui voudra, pour moi j'ai l'intention de bien faire et d'éviter le péché mieux que ne le font la plupart de mes voisins,

---

audivi dici tale verbum, et de hoc fui valde turbatus, quia erat contra honorem Dei, contra bonos mores, et in malum exemplum aliorum. O stulte hypocrita, quid dicis? nam te simpliciter laudas, et nihil penitus confiteris, taces peccatum tuum quod fecisti videndo alienum defectum, et non tuum qui forte fuit gravior quam iste defectus alterius, quia despexisti peccantem cui debebas compati, et mentiris dicendo te fuisse turbatum propter amorem Dei et proximi, cum tamen fueris turbatus propter superbiam tuam, et quia nonhabes charitatem proximi, quæ non permittit aliquem contra proximum turbari. Sic ergo dicas : Videns vel audiens fieri vel dici aliquod quod judicavi esse malum, et forte esse pejus quam fuit propter malitiam meam, quæ non permisit me excusare factum vel intentionem dicentis vel facientis, sicut poteram et debebam, non fui motus ad compatiendum illi, vel ad orandum pro ipso, sicut debui ex charitate, sed magis fui commotus ad iram contra ipsum, contemnendo et judicando ipsum, et appetendo statim punitionem ejus, vel habere potestatem puniendi, et hoc accidit mihi propter duritiem cordis mei, et quia non recognosco patientiam Dei quæ supportavit me in gravioribus peccatis absque ulla punitione, et sic de aliis. Sunt alii qui se clarius laudant in confessione, dicentes : Per gratiam Dei satis bene custodivi me a tali tempore, vel citra a tali et tali peccato. Nam bene continuavi officium, missas, prædicationes et orationes meas, faciant qui volunt facere mala, quia ego intendo bene facere facta mea, et me custodire a peccatis melius quam faciat major pars vicinorum meorum. Et quia prius me permitterem occidi quam facere

et parce que j'aimerois mieux souffrir la mort que de commettre tel péché, et que je ne me reconnois d'autre défaut que d'être ingrat envers Dieu pour ses bienfaits, et que je ne suis pas capable de le remercier de m'avoir délivré de ces péchés que tant d'autres commettent. Grand Dieu ! ces hommes ressemblent au pharisien qui alla au temple pour prier et dont la prière ne fut qu'une vanterie personnelle au détriment des autres. De même ces pénitents qui devroient tout simplement s'accuser en confession et font leur éloge en racontant le bien qu'ils font, sans rien dire de l'orgueil et de la présomption qu'ils ont dans le cœur. Il y en a d'autres qui en se confessant rejettent toute la faute sur Dieu, car ils s'expriment de cette manière : Dieu m'a donné une nature si mauvaise et tellement portée à tel péché, que je ne puis pas m'en préserver : ils parlent comme Adam qui dit : « La femme que vous m'avez donnée, » etc, comme s'il avoit dit : Si vous ne m'eussiez pas donné cette femme je n'aurois pas péché. Mais ces pénitents font un mensonge évident. Car, suivant saint Grégoire, le démon ne peut vaincre que celui qui le veut bien, quoiqu'on dise de lui qu'il n'y a sur terre nulle puissance comparable à la sienne. Donc à plus forte raison personne ne peut être violemment entraîné par la concupiscence naturelle. D'autres disent : J'ai succombé à telle tentation, parce que Dieu m'a refusé son secours, quoique j'aie jeuné, prié et réclamé son aide ; mais ces pénitents ne s'occupent pas de leur paresse et de leur négligence à éviter l'occasion du péché et à persévérer dans la prière. Ils taxent Dieu d'impiété et de mensonge quoiqu'il dise dans le Psaume XC : « Il criera vers moi et je l'exaucerai. » Et ailleurs : « Venez à moi vous qui êtes dans la peine ; » et ailleurs encore : « Demandez et vous recevrez. » Et l'Apôtre dans la première aux Corinthiens, X : « Dieu est

---

tale peccatum, et in me non sentio alium defectum, nisi quia sum ingratus de beneficiis Dei, nec sum sufficiens ad regratiandum Deo, qui me liberavit ab his peccatis quæ faciunt multi alii. O Deus, isti sunt similes Pharisæo, qui ascendit in templum ut oraret, cujus oratio fuit tota sui exaltatio super alios. Sic et isti qui debent se simpliciter accusare in confessione, super alios se laudant narrando bona quæ faciunt. De superbia autem et præsumptione quæ latet interius, nihil dicunt. Sunt alii qui confitendo peccata sua, totam culpam imponunt Deo, sic enim dicunt : Dominus Deus dedit mihi naturam ita perversam et promptam ad tale peccatum, quod non possum mihi cavere. Isti dicunt cum Adam qui dixit : « Mulier quam dedisti mihi, » etc.; quasi diceret : Si non dedisses mihi, non peccassem. Sed isti aperte mentiuntur. Nam secundum Gregorium, diabolus non potest vincere nisi volentem, cum tamen de ipso dicatur, quod non est potestas super terram, quæ illius potestati valeat comparari. Ergo multo minus potest quis violentari a concupiscentia naturali. Sunt alii qui dicunt : Fui deceptus a tali tentatione, quia Deus noluit me adjuvare, cum tamen sæpe jejunarem et orarem, et ad ipsum recurrerem, sed isti non accusant pigritiam suam et negligentiam, qua noluerunt vitare occasionem peccandi, et perseverare in oratione. Asserunt enim Deum impium et mendacem, qui tamen dicit in *Psalm.* XC : « Clamabit ad me, et exaudiam eum ; » et alibi, *Matth.*, XI : « Venite ad me omnes qui laborati ; » et alibi : « Petite et accipietis ; » et Apostolus, I *Cor.*, X : « Fidelis Deus qui non patietur vos tentari ultra quam potestis, sed

un fidèle exécuteur de ses promesses, il ne permettra pas que vous soyez tentés au dessus de vos forces, mais il vous fera tirer profit de la tentation. » Qu'ils sachent donc que s'ils sont abandonnés de Dieu, c'est parce qu'ils prient sans ferveur et sans foi, et ne veulent pas combattre contre eux-mêmes ni persévèrer avec patience demandant le secours de Dieu comme il convient, ils veulent au contraire obtenir la grace tout de suite et sans peine, la demandant à Dieu sans humilité, mais avec présomption comme en étant dignes, et comme si Dieu la leur devoit. Ils prient même avec une certaine sécurité comme devant être exaucés immédiatement et suivant leur bon plaisir et non au bon plaisir de Dieu, pensant ainsi l'amener à les secourir, tandis qu'ils ne font que provoquer son abandon, parce qu'ils vont à lui avec orgueil et présomption. C'est donc l'orgueil qui est la véritable cause de leur chute, aussi bien que leur négligence dont ils doivent s'accuser simplement.

Occasion de péché offerte au prochain.

Il faut aussi expliquer en confession les occasions de péché qu'on a données aux autres, parce que l'homme participe à tous les péchés auxquels il a donné occasion par malice ou non. C'est pourquoi vous devez déclarer si par malice ou par ignorance vous avez donné à quelqu'un occasion de pécher sans nommer directement ou indirectement la personne à qui vous avez donné cette occasion, vous contentant de faire connoître l'occasion. Quant au péché qui a été commis par un autre à votre occasion, il peut être déclaré explicitement quand le confesseur le connoît, sans connoître le coupable. Autrement il ne faut exprimer que la qualité du péché en disant : J'ai fait commettre un péché mortel ou grave par les paroles que jai proférées, ou par le mauvais exemple que j'ai donné. De même si vous avez eu en voyage

---

faciet cum tentatione proventum. » Sciant ergo quod ideo relinquuntur a Deo, quia insipide et sine fide orant, nec volunt pugnare contra seipsos, nec perseverare patienter postulantes auxilium Dei sicut decet, sed volunt habere gratiam statim sine labore, petentes etiam illam a Domino non humiliter, sed præsumptuose tanquam digni, ac si esset Deus obligatus eis. Orant etiam cum securitate quadam, ut exaudiantur statim ut ipsi volunt, et non sicut ipse vult, sicque putantes ipsum ducere ad auxiliandum, potius provocant ad dereclinquendum, quia superbe et præsumptuose accedunt ad ipsum. Causa ergo lapsus eorum est superbia et negligentia sua, quam debent simpliciter accusare.

Occasiones quæ dantur aliis in peccando.

Sunt etiam in confessione explicandæ occasiones datæ aliis ad peccandum : quia omnium peccatorum homo est particeps, quibus occasionem præbuit malitiose vel non malitiose. Unde confiteri debes, si malitiose vel ignoranter dedisti alicui occasionem peccandi, nec nominare debes directe vel indirecte personam cui dedisti causam, sed sola occasio est dicenda. Peccatum vero quod factum est ab alio occasione tui, potest dici explicite, quando est notum confessori, non illum qui fecit. Alioquin dic solam qualitatem delicti, sic dicendo : Feci fieri peccatum quoddam mortale vel grave propter talia verba quæ dixi, aut propter tale malum exemplum quod dedi. Item,

un différend avec quelque compagnon de route, ou dans quelque autre circonstance, ou si vous avez mal récité votre office à cause de celui avec qui vous le disiez, parce qu'il prononçoit mal, vous ne devez pas dire : Mon compagnon m'a mis en colère dans telle action, ou j'ai mal récité mon office par la faute de mon compagnon, parce que en parlant ainsi vous accusez votre compagnon qui peut venir à la connoissance de votre confesseur. Vous direz donc : J'ai eu dispute avec quelqu'un à cause de mon orgueil, parce que je lui ai dit des paroles injurieuses et je l'ai porté à m'en dire. Et s'il y a faute de sa part, dites : Je me suis disputé avec quelqu'un à cause de mon impatience, pour n'avoir pas voulu le supporter charitablement à raison de quelques paroles qu'il avoit dites. Ou bien : J'ai mal récité telle heure de mon office; et quoique ma conscience me conseillât de la réciter de nouveau, j'ai négligé de le faire.

De la pollution.

Si vous avez éprouvé une pollution pendant la veille, il faut en dire la cause expressément : si c'est pendant le sommeil, dites quelle occasion vous croyez y avoir donné. Les causes peuvent être le manger, le boire, ou l'intempérance du jour précédent, ou autre chose semblable [1]. . . . .

Il ne faut pas faire connoître les songes mauvais ou déshonnêtes, à moins que vous ne vous soyez occupé de l'objet de ces songes avant le sommeil, ou qu'après vous ne vous en soyez occupé avec une délectation sensuelle et qu'ils n'aient déterminé des mouvements charnels. Dans ce cas il faut vous accuser plutôt d'avoir pris plaisir à des mauvaises pensées, que d'avoir eu de mauvais songes. Mais si vous

[1] Le texte est ici défectueux et n'offre qu'une phrase sans aucun sens que j'ai cru inutile de traduire. *Note du Trad.*

si habuisti turbationem cum socio in itinere vel in aliquo opere, aut propter socium dixisti male officium, quia male proferebat, non debes dicere : Socius meus turbavit me in tali facto, aut dixi male officium meum propter defectum socii mei, quia sic accusas socium in cujus notitiam confessor potest venire. Dic ergo : Turbationem habui cum aliquo propter meam superbiam. quia ipsi dixi verba injuriosa, et ipsum provocavi ad dicendum mihi. Et si est illius culpa, dic : Habui turbationem cum quodam propter impatientiam meum, quia nolui supportare eum in charitate propter aliqua verba ab eo dicta; vel : Dixi male officium cum aliquo in tali hora, et dicente mihi conscientia ut redicerem, propter pigritiam meam non redixi.

De pollutione.

Si habuisti pollutionem carnis vigilando, dic causam expresse; si dormiendo, dic causam quam dedisse te credis. Causæ possunt esse cibus et potus, intemperantia diei præcedentis, aut alio modo. Aut si dicendo ipsum propterea non dabis intelligere confessori vim dierum præteritorum, cogitationes inhonestæ habitæ ante dormitionem, quas explicare potes, potissime quando somnias ea quæ præcogitasti. Nec sunt recitanda somnia vitiosa vel inhonesta, nisi ante cogitasses ea, aut post somnum cum delectatione, et mora et motu carnis cogitasses. Et sunt dicenda tanquam cogitata, magis quam somniata. Si vero somniasti te habere aliquem actum impudicum cum

avez rêvé que vous commettiez quelque action deshonnête avec une personne pour laquelle vous avez une affection sensuelle, ou sur laquelle vous aviez jeté de mauvais regards, vous devez faire connoître cette circonstance comme étant la cause du rêve. Et comme l'homme trouve un plus grand plaisir dans ces choses, et qu'il y en a beaucoup qui sont bien aises d'avoir fait de tels songes [1]. . . . .
Mais lorsqu'il ne se rencontrera aucune de ces causes ou autres semblables, il est inutile de parler du songe, parce qu'alors il n'y a pas de culpabilité ; il suffit de s'en affliger dans son cœur. Pour tranquilliser votre conscience vous pouvez dire : J'ai eu un songe deshonnête, et si j'y ai donné quelque occasion que j'ignore, je m'en accuse.

Des causes de la pollution.

Suivant les saints Pères, il y a trois causes de la pollution nocturne. La première vient de la gourmandise ou de l'excès de nourriture ou de boisson, sur quoi ceux qui sont voués aux exercices spirituels doivent s'examiner avec soin. En effet, il arrive quelquefois qu'on se laisse aller temporairement à la gourmandise, et qu'ensuite, revenant à l'abstinence, on éprouve en dormant quelque pollution, que l'on ne regarde pas comme l'effet de la gourmandise, mais bien plutôt de la foiblesse et du besoin de la nature : c'est une erreur, il faut y prendre garde, et examiner si ce n'est pas le résultat de l'intempérance à laquelle on s'est livré. Il faut nécessairement, en effet, que ce que la gourmandise et la gloutonnerie avoient ingéré dans la moelle en soit expulsé par le prurit ou le défaut de sensibilité corporelle, produite par le jeûne ; c'est pour cela qu'il faut s'abstenir non-seulement des mets délicats, mais encore des mets vulgaires, et

[1] Cette phrase est également incomplète dans le texte. *Note du Trad.*

---

persona ad quam habes sensualem affectum, aut quam ante conspexisti oculo impudico, hoc debes exprimere, ut causam illius somni. Et quia homo plus in talibus delectatur, et multi post somnium gaudent se talia somniasse ; ubi vero non fuerit aliqua de prædictis causis vel similibus, nihil de somnio est dicendum, quia nulla culpa est ibi, sufficit dolere in corde. Et ad quietandum conscientiam, potes dicere : Inhonestum habui somnium, cui si dedissem causam quam nescio, tunc dico culpam meam.

De causis pollutionis.

Secundum sanctos Patres triplex est causa pollutionis nocturnæ. Prima provenit ex voracitate gulæ et superabundantia cibi et potus, quæ est diligenter examinanda ab illis qui vocati sunt ad spirituale exercitium. Nam quandoque accidit aliquos relaxari in gula nimis aliquo tempore, et postea quando abstinent polluuntur in somnis, credunt quod hoc non accidat ex culpa immoderantiæ, sed potius ex debilitate et necessitate naturæ ; sed errant, quia debent cavere et judicare ne venerit ex nimietate saturitatis præteritæ. Quod enim fuerat per voracitatem et ingluviem congregatum in medullis, necesse est ut aliquando per pruritum vel per insensibilitatem corporis jejunio afflicti egeratur, propter quod non solum abstinendum est a delicatis cibis, verum etiam a vilibus et cum æquali con-

en user avec une tempérance toujours uniforme ; je vais plus loin, et je dis qu'il faut craindre même l'usage exagéré du pain et de l'eau, pour conserver en nous cette pureté dont l'acquisition ne se fait pas sans efforts. Ceux donc qui ne sont pas encore parvenus à cet heureux état de continence et de modération, ne laissent pas que de regarder comme complète la pollution qui arrive aux hommes mêmes qui pratiquent l'abstinence. La seconde cause se trouve dans la mauvaise disposition et l'impureté de l'esprit. Car l'esprit, dégagé des exercices spirituels, s'occupant peu de la discipline intérieure, est entraîné par les sens dans des pensées frivoles et impures qui donnent naissance aux éléments de culpabilité. Par conséquent, pour obvier à ce danger, il faut nécessairement neutraliser et déraciner cette cause, c'est-à-dire se débarrasser de cette torpeur d'esprit, mettre un frein à ses sens, de crainte que l'esprit ne se laisse aller à des choses frivoles et nuisibles, et que, par suite d'une semblable habitude, il ne devienne pendant le sommeil la proie de la luxure et de tout ce qui l'enflamme. Il faut donc déclarer sincèrement en confession cette négligence à acquérir la pureté et à éviter l'impureté. La troisième cause peut venir de la jalousie de notre ennemi, qui occasionne la pollution par ses illusions. En effet, lorsqu'il voit un homme vertueux acquérir une constante pureté d'ame, par la pratique soigneuse de la sobriété et par l'usage de la confession fréquente et faite avec toutes les conditions requises, il s'efforce de porter le trouble dans sa conscience et de la polluer par l'émission de la liqueur séminale, dans les jours surtout où il s'applique à se rendre agréable aux yeux de Dieu, afin de l'éloigner de la communion. On dit aussi que cet accident arrive à quelques-uns par la foiblesse de la nature, qui n'est plus robuste et forte comme on dit qu'elle étoit anciennement. On peut reconnoître cette cause en soi-même, lorsque, usant d'une

---

tinentia temperandum est : imo panis et aquæ satietas est timenda, ut possit in nobis acquisita puritas permanere. Isti ergo qui nondum æqualis continentiæ et moderantiæ gratiam sunt adepti, non minus perfectam pollutionem considerant, quæ ipsis etiam hominibus abstinentibus sic accidit. Secunda causa est, quando per injuriam et immunditiam mentis elabitur. Nam mens spiritualibus exercitiis vacua, et disciplinis interioribus non intenta, sensu corporis per vanas et immundas cogitationes evagatur, ex quibus merito culpæ eliciuntur humores. Et ideo volentibus obviare, necesse est privare, et hanc causam eradicare, videlicet mentis torporem excutere, et sensus refrænare, ne mens ad vana et noxia discurrat, et illis assuefacta excessibus ad immundissima incitamenta luxuriæ somnians perturbetur. Prædicta ergo negligentia acquirendi munditiam, et evitandi immunditiam, in confessione pure explicetur. Tertia causa potest esse quando illudentis inimici invidia pollutio procuretur. Dum enim videt sanctum virum, per sollicitam victus moderationem, et integram et perfectam ac frequenter peccatorum confessionem perpetuam munditiæ puritatem acquirere, conatur ejus conscientiam perturbare, maxime in diebus illis quibus considerat divino aspectui complacere, fluxus illius emissione polluere, ut sic a sancta communione tradatur. Quibusdam vero contingere dicitur ex debilitate naturæ, quæ non est ita fortis et valida, sicut antiquitus dicitur extitisse. Hanc causam potest quis in

nourriture chétive, on éprouve des pollutions plus fréquentes que de coutume, sans l'intervention d'aucun songe honteux, comme j'en ai connu qui, dans certains temps, éprouvoient ces saletés trois ou quatre fois la semaine, sans qu'il fût possible de les attribuer à l'illusion dont il a été parlé.

Faut-il se priver de la sainte communion, à cause de la pollution nocturne.

De l'avis des saints Pères, il faut user d'une grande réserve à s'approcher de la sainte communion, lorsqu'on est victime des illusions du sommeil. Mais si la jalouse envie de notre ennemi se plaisoit à illusionner notre esprit, de manière à nous priver de la vertu de ce remède céleste, pourvu qu'il ne se produise rien de répréhensible, nul consentement au plaisir, et que cet écoulement s'opère par une nécessité naturelle, par l'influence perverse de notre antique ennemi, et sans être déterminé par aucune sensation coupable de volupté, ne craignons pas d'avoir recours à cette céleste et salutaire nourriture. Que si l'on croit que cet accident a eu une cause coupable, on doit s'éloigner ce jour-là de l'autel, pour ne pas réaliser en nous la sentence de l'Apôtre, I Cor., II, 28 : « Celui qui le mange et boit indignement, mange et boit son jugement, ne sachant pas discerner le corps du Seigneur, » c'est-à-dire ne faisant pas de différence entre la perception de ce mets céleste et une nourriture charnelle, et ne comprenant pas que le corps du Seigneur est tel qu'on ne peut le recevoir qu'avec une grande pureté d'esprit et de corps. En conséquence, le même Apôtre ajoute : « C'est pour cela qu'il y en a un grand nombre parmi vous qui sont infirmes, foibles et plongés dans un sommeil léthargique, » comme s'il disoit : Plusieurs, par suite de cette témé-

---

seipso advertere, quando in illo turpi moderamine victus frequentius plus solito polluitur absque turpis somnii interventu, sicut ego quosdam cognovi hac peste certis temporibus ter et quater in hebdomada sordidari, quamvis non minus prædictæ illusioni possit ascribi.

Utrum propter pollutionem nocturnam sit vitanda sacri altaris perceptio.

Secundum Patrum sanctorum sententiam, vigilanti circumspectione cavendum est ad communionem salutaris convivii accedere tempore quo sentimus nos somnii illusione pollutos. Sed si hostis invidus taliter menti nostræ illuserit, ut nobis cœlestis remedii subtrahat medicinam, dummodo nullus reprehensibilis interveniat pruritus, aut oblectationis assensus, si fluxus ille fuerit naturali necessitate profusus, aut impugnatione hostis antiqui procuratus, et absque sensu voluptatis adductus, debemus ad gratiam salutaris cibi nihilominus accedere confidenter. Quod si creditur evenisse occasione vitiosa, die illa debet se humiliter subtrahere ab altari, ne in nobis verificetur sententia Apostoli, I *Corint.*, II : «Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini,» id est non faciens differentiam inter perceptionem cibi cœlestis, et carnalis, nec judicans ipsum corpus Domini esse, tale, quod non nisi pura mente et carne liceat manducare. Et ideo subinfert idem Apostolus : «Ideo inter vos multi infirmi et imbecilles, et dormiunt multi,» quasi diceret : Multi ex hac præsumptione et manducatione indigna spiritualiter infirmantur

rité et de cette manducation indigne, sont en proie à des infirmités spirituelles et plongés dans un sommeil mortel par le péché qu'ils ont commis, par cette réception et manducation indigne. « Que l'homme s'éprouve donc, » c'est-à-dire qu'il s'examine avant de recevoir ce sacrement, qu'il s'assure avec soin s'il est pur ou non, dévôt ou non, plein de respect ou non, plein d'une crainte filiale ou de présomption; qu'il s'approche, s'il est certain ou croit l'être de n'être pas sous le coup d'une pollution coupable, ou souillé de quelque péché semblable. Car, pour participer à ce banquet céleste, il ne suffit pas de ne pas avoir de péché mortel sur la conscience et d'avoir été exempt de pollution coupable la nuit précédente, parce que, bien que ces deux choses en rendent indigne, il y a néanmoins plusieurs autres choses qui doivent porter l'homme à s'en éloigner par respect; je n'ose pas les mentionner, parce que je ne les ai trouvées nulle part expliquées dans les écrits des saints et des docteurs, et que j'ai jugé qu'il valoit mieux les abandonner aux lumières que donne la grace de Dieu. Ce que néanmoins je retiens pour mon profit personnel, c'est cette parole de celui qui a institué ce sacrement, et qui, je crois, ne l'a pas dite en vain. Il a dit aux apôtres, I Cor., XI, 25 : « Quand vous ferez cela, faites-le en mémoire de moi. » D'où je tire pour moi les conclusions suivantes : Que toutes les fois que je veux faire ce qu'il a établi et laissé de la manière qui a été dite, je ne dois pas craindre de le faire au préjudice de mon ame, quand je ne sens aucun remords de conscience; mais lui-même il a clairement exprimé, et il en a fait un ordre formel, qu'il n'étoit permis de s'en approcher qu'après avoir rappelé le souvenir de la charité de l'auteur du sacrement, de sa passion et de sa mort, en mémoire de laquelle ce sacrement devoit être fait et accompli. En considérant en outre l'ablution des pieds

---

et somno mortali dormiunt multi per peccatum quod ex ipsa indigna manducatione et assumptione incurrunt. Probet autem se ipsum homo, id est, examinet seipsum homo antequam sacramentum perpiciat et diligenter se videat, utrum sit mundus vel immundus, utrum devotus vel indevotus, utrum reverens vel irreverens, utrum timens vel præsumens : accedat etiam si certus sit, vel certum se putet, quod non sit vitiose pollutus, vel aliquo tali peccato infectus. Non enim debet volens istum cœlestem panem sumere esse contentus se non habere peccatum mortale, neque præcedenti nocte vitiosa occasione fuisse pollutum, quia licet hæc duo reddant quemlibet ipso cibo indignum, alia tamen plura sunt quibus se homo debet ab hoc subtrahere reverenter, quæ explicare non audeo, quia a sanctis, et doctoribus ipsa expressa non reperi atque illustratione gratiæ Dei ea securius simpliciter relinquenda decrevi. Id tamen quod pro me ipso retineo, est verbum illius qui hoc instituit sacramentum, quem non credo illud frustra protulisse. Dixit enim : « Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis. » Ex quo quidem verbo arguo mihi ipsi, quod quoties volo id agere quod ille instituit, et modo prædicto reliquit, nequaquam sine remorsu conscientiæ ac præjudicio animæ timeo ad illum posse accedere, nisi præmemorata, ipsius instituentis charitate, ac ejus passione et morte, in cujus memoria perpetue recolenda, illud sacramentum debere confici et perfici ipse clare asseruit, et injunxit. Considerans insuper circa hujus sacramenti primordiam

préalablement faite avant l'institution de ce sacrement, on comprend que ce n'est pas sans quelque motif mystérieux et surnaturel, que le Seigneur dit : « Si je ne vous lave pas, vous n'aurez aucune part avec moi. » Je reconnois par là et je juge qu'on ne pourroit guère, sans s'exposer au danger de se rendre coupable de présomption et de pécher grièvement, chercher à avoir part avec lui en recevant ce sacrement, sans avoir préalablement été purifié par la lotion de quelque grace spirituelle, laquelle peut s'effectuer, à mon avis, non-seulement par la componction et les larmes, mais encore par la dévotion intérieure de l'ame et la foi, au moyen de laquelle le Seigneur appelle lui-même, invite et attire l'ame, et la contraint en quelque sorte de recevoir cette nourriture angélique et céleste. C'est pourquoi il dit à ceux qu'il avoit lavés, S. Jean, XV, 3 : « Vous avez été purifiés par les paroles que je vous ai adressées. » Il ne dit pas par l'eau avec laquelle vous avez été lavés, mais par mes paroles. Et l'Apôtre aux Romains, X, 8 : « Or, ce sont les paroles de la foi que nous vous annonçons, » suivant l'Apôtre, XV, 9. C'est pourquoi on lit dans les Actes des Apôtres, « purifiant leurs cœurs par la foi. » Or cette dévotion, cette foi du célébrant ou de celui qui reçoit ce sacrement, je crois que c'est celle qui célèbre et fait recevoir avec fruit le sacrement, de même que les paroles du Christ sont celles par lesquelles le pain et le vin sont consacrés et transsubstantiés au corps et au sang de Jésus-Christ; et cette dévotion, je dis que c'est la grace de Dieu qui prévient, dispose, suit et pénètre. Appliquons-nous donc, par la ferveur et l'assiduité de l'oraison, à mériter l'avantage d'être appelés par le Seigneur à ce sacrement, de la manière que nous avons dite, c'est-à-dire par le souvenir du Sauveur et par l'ablution de la componction, de la dévotion et de la foi, à laquelle nous devons

---

lotionem pedum factam non absque mysterio et sacramento ibidem fuisse dictum a Domino : « Si non lavero te, non habebis partem mecum. » Agnosco per hæc, et judicio non sine præsumptionis et gravis offensæ periculo aliquem velle habere partem secum ipsum sacramentum sumendo, non præhabita alicujus gratiæ spiritualis lotione, quam quidem lotionem non solum per compunctionem et lacrymas puto fieri, verum etiam per interiorem mentis devotionem et fidem, in qua ipse Dominus vocat, et invitat animam et trahit, et quodam modo cogit ad ipsum cibum angelicum et cœlestem. Unde et ipse dixit illis quos laverat : Jam mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis : non dixit, propter aquam qua loti estis, sed propter sermonem. « Hoc autem est verbum fidei quod prædicamus, » secundum Apostolum. Unde in *Actibus Apostolorum* legitur : « Fide purificans corda eorum. Hanc autem devotionem, et fidem celebrantis, seu sacramentum sumentis credo esse illam quæ celebrat, et quæ facit ipsum sacramentum percipi cum effectu, sicut et verba Christi sunt illa quibus consecratur et transubstantiatur panis, et vinum in corpus et sanguinem Christi, quam quidem devotionem voco Dei gratiam quæ prævenit, et disponit, subsequitur et infundit. Ad hoc ergo sacramentum cum instantia ferventis et assiduæ orationis procuremus modo prædicto vocari a Domino, videlicet præhabita ipsus memoria, atque compunctionis, et devotionis, et fidei lotione, ad quæ nos præparari oportet per mentis et corporis munditiam, et per linguæ et sensuum re-

nous préparer, par la pureté de l'ame et du corps, en mettant un frein à notre langue et à nos sens, et réprimant et réglant nos passions.

De l'écoulement libidineux.

Il ne faut pas oublier de dire ici qu'il y en a qui ressentent des peines de conscience, lorsque pendant la veille, sans aucun mouvement de la chair et sans l'influence d'aucune mauvaise pensée, il leur arrive d'éprouver par le membre génital l'écoulement d'un certain liquide, sans jouissance aucune et d'une manière presque insensible, de telle façon que beaucoup ne s'en aperçoivent que lorsqu'ils sentent leur linge mouillé. Quelques-uns, ignorant la cause de cet écoulement, en ont la conscience troublée, et tombent dans l'erreur en croyant avoir eu une pollution. Il est donc bon de savoir que cet écoulement liquide n'est pas une pollution, parce que, de l'avis des médecins, on ne peut éprouver de pollution dans la veille sans plaisir libidineux et des mouvements de la chair. La condition de notre nature paroît être la première cause de cette perte humorale; mais ensuite des causes coupables et susceptibles d'être évitées viennent achever et consommer ce que la disposition de la nature avoit commencé. J'ai reconnu que cet accident provenoit pour plusieurs de la seule présence ou de la conversation d'une personne qu'ils se plaisoient à considérer d'une manière sensuelle, ou pour laquelle ils ressentoient un amour désordonné, ou de quelque léger attouchement déshonnête, ou de quelque attouchement impudique qui avoit fortement occupé l'imagination. Dans ces cas, en effet, et d'autres semblables, plusieurs éprouvent une chaleur inaccoutumée et des mouvements de la chair; et qu'ils le veuillent ou non, ils subissent cette émission liquide. Chacun doit fuir et éviter autant qu'il peut ces

---

frænationem, et per nostrarum passionum continentiam ac moderationem.

De fluxu libidinis.

Præmittendum quoque non est, quod quibusdam contingit interdum conscientiæ dubietas et perturbatio magna, unde ipsis vigilantibus absque ulla commotione carnis et cogitatione immunda, humor quidam per membrum secretum egreditur sine delectatione, et quasi insensibiliter, ita ut multi de hoc non perpendunt, nisi cum pannos senserunt madefactos. Cujus causam aliqui ignorantes, turbantur et errant, putantes se pollutos esse. Et ideo sciendum, quod illius humoris effusio non est pollutio : quia ut dicunt medici, sine libidinosa delectatione et carnis motione nullus potest pollui vigilando. Ad ipsius tamen effusionem humoris, videtur naturalis conditio causam exhibere primariam, sed deinde id aliud quod ad naturam disponit causa vitiosa et evitabilis perficit et consumit. Quibusdam hoc provenire agnovi propter solam præsentiam et allocutionem alicujus personæ, in cujus conspectu habuit complacentiam sensualem et vanam, seu ad quam inordinato amore afficitur, aut per tactum impudicum levem, aut imaginando aliquos actus impudicos fortiter, et morose. In his enim casibus, et aliis similibus, multi inveniuntur habere calefactiones, et commotiones carnis libidinosas, dictumque humorem emittere velint nolint : sed eas causas, et similes quæ sunt evitabiles, debet quilibet fugere et evitare pro posse maxi-

occasions et autres semblables susceptibles de l'être, surtout celui qui se sent passionné, c'est-à-dire naturellement porté à ces choses, soit par la mauvaise disposition de son esprit, soit par la foiblesse de sa nature. Celui qui négligeroit d'éviter ces occasions, s'il le peut, ou suivant ce qu'il peut, en renonçant à l'amitié et à la familiarité des personnes pour lesquelles il ressent une affection désordonnée, en fuyant même leur conversation et leur vue, quoiqu'on pense que cette effusion ne le rend pas coupable de péché mortel, à moins qu'il n'éprouve de la convoitise pour la personne qui en est cause, ou qu'il se livre avec elle à des attouchements impudiques, j'estime néanmoins qu'il pèche grièvement et qu'il est en grand danger de péché mortel; en conséquence, le conseil que je donne, c'est de fuir sans retard les personnes en question, et d'éviter toutes les occasions de se voir, malgré la violence qu'il faut se faire à cet égard. Cet écoulement humoral appelé par quelques casuistes ardeur libidineuse, quand on peut en éviter l'occasion et qu'on ne l'évite pas avec soin, doit être rigoureusement déclaré en confession avec ses causes et la négligence que l'on a mise à les éviter. Si, au contraire, il provient d'une cause que l'on ne peut pas éviter, comme lorsqu'on entend par hasard des paroles impudiques, que l'on converse avec une certaine personne avec qui on a un certain plaisir de se trouver, ou qu'on est assis auprès d'elle sans pouvoir se séparer; dans ce cas et d'autres semblables, je crois qu'il suffit tout simplement d'être fâché tant de cette occasion et de l'impuissance de l'éviter, que de cet écoulement libidineux; comme néanmoins il y a quelquefois avantage à douter de la culpabilité de certaines choses pour la pureté de la conscience, vous pourrez vous en confesser pour la tranquillité et la paix de votre ame, quoique je ne le regarde pas comme nécessaire.

---

me qui sentit de hoc se passionatum, seu ad hoc naturaliter inclinatum, sive ex vitio mentis, sive ex debilitate naturæ, et qui occasiones hujusmodi non evitaverit pro posse, vel juxta posse relinquendo amicitiam, et familiaritatem personarum, ad quas inordinate afficitur fugiendo etiam allocutiones, et aspectum personarum, licet non credant ipsum per dictam effusionem peccare mortaliter nisi forte aliter concupisceret, aut impudice tangeret personam quæ est causa istius effectus, tamen credo eum graviter peccare, et magno peccati mortalis periculo, et ideo consilium do tibi, quod absque dilatione morosa ipse sibi violentiam faciat in hac parte fugiendo personas hujusmodi, atque cum eis omnem opportunitatem loci et temporis evitet. Hic itaque prædictus fluxus, qui a quibusdam vocatur libido, si potest evitari ipsius occasio, et si studiose non evitetur, est omnino confitendus cum suis occasionibus, et negligentia habita circa ipsas. Si vero contingit ex causa quæ vitari non potest, sicut quando audiuntur verba impudica ex casu, vel loquitur cum persona, vel sedet juxta eam, de cujus præsentia habet complacentiam vanam, et ab ea separari non valet. In his et similibus credo sufficere, quod tam de occasione habita, et impotentia vitandi, quam de fluxu illius libidinis dolor est simpliciter habendus : quia tamen dubitare de talibus quæ spectant ad conscientiæ puritatem est quandoque valde proficuum, poteris hoc confiteri propter quietudinem mentis, et pacem, quamvis expedire non credam.

Complaisance dans le souvenir du péché.

Il faut savoir que lorsque vous pensez aux injures que vous avez reçues, et que vous éprouvez intérieurement un mouvement d'indignation qui dure quelque temps, que vous désirez vous venger ou vous être vengé, que vous regrettez de ne pas l'avoir fait par vous-même ou par un autre, que vous songez à le faire, ou à garder dans le cœur quelque sentiment de vengeance, il faut se confesser de tout cela et des autres choses semblabes, si vous en avez le ressentiment dans le cœur à raison de ces injures. Mais si en vous rappelant les maux passés que vous avez faits, sans en avoir de la douleur mais plutôt du plaisir, et si cette complaisance vous y fait arrêter, je ne crois pas qu'il soit nécessaire de spécifier les péchés qui vous reviennent en mémoire, si d'ailleurs vous vous en êtes bien confessé, et si vous n'avez éprouvé d'autre sentiment que celui de la complaisance, il suffit de dire : Il m'est revenu en mémoire certaines méchancetés, certaines injures que j'ai faites, ou certains péchés griefs que j'ai commis, et non-seulement je n'ai pas eu de regret en y songeant, mais j'ai pris grand plaisir à y penser; et si vous trouvez quelque chose qui, à raison de cette complaisance, vous paroisse aggraver le péché charnellement ou spirituellement, vous devez aussi vous en confesser. Si vous vous êtes souvenu d'un péché de luxure commis par vous, si vous en avez éprouvé une sensation charnelle et avez regretté de n'avoir pas commis plusieurs fois ce péché et avec plusieurs personnes, vous devez alors le déclarer ainsi : le plaisir que j'ai ressenti à penser à un certain péché de luxure m'a occasionné des sensations charnelles où je me suis complu, et j'ai désiré l'avoir commis plusieurs fois et avec plusieurs personnes, et ainsi il n'est pas nécessaire de déclarer au

---

Complacentia habita in memoria peccati.

Sciendum est, quod quando cogitas de injuriis receptis, et in illa memoria turbaris intra te cum aliqua mora, et appetis vindictam fieri, aut factam esse, aut doles quod non fuit facta per te, aut per alium, aut imaginaris aliquid facere, aut aliquem motum tenere animo vindicativo, hæc omnia sunt confitenda, et alia quæcumque similia, si sentis in mente tua ratione istius injuriæ. Si autem rememorando mala præterita quæ fecisti, non haberes dolorem, sed potius delectationem in eis, et propter hanc delectationem facies moram ibidem non credo expedire quod specifices ipsa peccata rememorata, si alias integre confessus es ea, et non si habuisti aliud quam delectationem in mente, sufficit dicere : Mihi venerunt ad memoriam quædam vindictæ, vel injuriæ quas feci, vel quædam peccata gravia quæ commisi, de quibus non solum non habui dolorem in tali cogitatione, sed de ipsis cum multa complacentia cogitavi, et si aliud tibi occurrit in carne, vel in mente propter dictam complacentiam quod tibi videtur aggravare peccatum, ipsum etiam debes confiteri. Verbi gratia : Si de peccato luxuriæ per te facto habuisti memoriam, et de hoc habuisti motum carnis et pœnitudinem, quia ipsum peccatum non fecisti pluries vel cum pluribus, tunc enim debes sic dicere. Ex imaginatione quam habui de quodam peccato luxuriæ, habui motum carnis et complacentiam in mente, et appetivi illum fecisse multoties, et cum multis personis, et sic non oportet te indicare confessori te jam fecisse illud peccatum, nisi

confesseur que vous avez fait ce péché, à moins que vous ne le lui ayez déclaré d'autres fois, et que pour vous humilier davantage et avoir plus de mérite, vous veuilliez aussi lui en faire l'aveu. Si vous vous souvenez que vous avez eu l'occasion favorable pour commettre un péché que vous n'avez pas commis, et si vous n'éprouvez pas de satisfaction d'avoir évité ce péché et n'en rendez pas graces à Dieu qui vous en a préservé et vous a enlevé l'occasion aussi bien que la volonté de le commettre, tout cela doit être pleinement déclaré, car il paroît y avoir en cela de l'ingratitude et une culpabilité volontaire. Mais si dans ce ressouvenir des péchés et surtout des péchés de la chair, vous ne pouviez pas éviter une certaine complaisance et des mouvements charnels en cherchant à vous les rappeler pour vous exciter à la componction et à la douleur, je crois qu'il est expédient de ne pas chercher à vous les rappeler en détail pas plus que les autres péchés auxquels vous ne pouvez penser sans complaisance, comme par exemple, la vengeance que vous avez tirée de votre ennemi ou par vous ou par un autre, le dommage ou la mort de celui que vous avez tué. Vous devez donc, si vous voulez confesser vos péchés en général, les ranger sous deux catégories, l'orgueil et le plaisir de la chair, en vous servant de cette formule que vous prononcez de bouche pendant que vous y songez de cœur : Je m'accuse d'avoir eu de l'orgueil vis à vis du prochain par colère, par envie, en provoquant les autres, en convoitant la gloire du monde, en jugeant mon prochain, en méprisant les créatures de Dieu, en m'estimant trop et méprisant les autres, en murmurant contre les œuvres de Dieu, contre ses jugements, et contre ce qu'il permet, en négligeant ses bonnes inspirations et tous ses bienfaits, en me laissant aller à des accès coupables de colère, en blasphémant et en proférant le nom de Dieu en vain,

---

forte alias idem indicasses, et nisi pro majori humilitate, et merito velis ipsum ei similiter explicare. Si autem recordaris te habuisse opportunitatem faciendi aliquid peccatum quod non fecisti, et in illa recordatione non gaudes te evassise illud peccatum, nec regratiaris Deo qui custodivit te ab ipso, et abstulit opportinutatem, et voluntatem faciendi ipsum, omnia ista sunt plenius referenda : videtur enim in hoc magna ingratitudo, et peccati commissio voluntaria. Sed si in prædicta recordatione peccatorum et maxime carnalium, non posses vitare complacentiam, et motus carnis dum velles ea studiose recolere, causa te ipsum excitandi ad compunctionem et dolorem consulo tibi quod non ea specialiter recolas, nec etiam alia peccata quæ non potes sine complacentia recolere sicut est vindicta facta per te, vel per alium de inimico tuo, aut damnum, aut mors ejus quem occidisti. Debes ergo omnia peccata tua si vis confiteri generaliter, sub duobus, scilicet superbia, et delectatione carnis, confitendo, dicendo sic, corde meditando, et ore proferendo. Dico meam culpam de superbia quam habui contra Deum et proximum, irascendo, invidendo, alios provocando, mundi gloriam appetendo, proximos judicando, Dei creaturam contemnendo, me ipsum bonum reputando, alios vilificando Dei operibus, ac judiciis, et ejus permissionibus murmurando, bonas ejus inspirationes, et omnia beneficia negligendo, impetus vitiosos sectando, blasphemando, et nomen Dei in vanum proferendo, et linguam meam contra veritatem per mendationes et simulationes, per dupli-

en laissant ma langue porter librement atteinte à la vérité par le mensonge, la dissimulation, la duplicité, l'adulation, les jurements et une foule de paroles coupables, en vivant dans la paresse et l'insouciance, ayant en moi une confiance excessive, me laissant aller à des doutes contre la foi, en scrutant avec présomption la raison des œuvres cachées de Dieu, cherchant à m'instruire plus qu'il ne convient des choses de Dieu, du prochain et du monde par curiosité, ne recevant pas avec humilité la grace de Dieu, publiant témérairement ses faveurs secrètes, usant d'hypocrisie et de fourberie devant Dieu et les hommes, et en faisant par orgueil plusieurs autres œuvres, soit spirituelles, soit corporelles.

Du temps de la mort.

Après que vous vous êtes confessé, dites à votre ame, surtout quand vous vous verrez près de mourir : O mon ame, ton départ de ce monde approche, le terme de ton orgueil est là tout près aussi bien que la fin des plaisirs de ce monde et de ta misérable chair que tu as comblée de jouissances corporelles en l'aimant plus que Dieu, en ayant plus d'égards pour elle que pour toi, en travaillant plus pour elle que pour toi, en te montrant plus docile à ses convoitises qu'aux inspirations et aux conseils de Dieu, lorsque, par exemple, tu t'es prêtée à la satisfaire par les jouissances de la gourmandise, de la luxure, et par différents moyens d'actions et de volonté, à rassasier de volupté sa vue, son ouïe, son goût, son tact et son odorat, de toute manière possible, que tu as consenti par amour pour elle à perdre la plus grande partie de ton temps à dormir sans nécessité, en faisant sa volonté dans une foule d'œuvres coupables, en t'occupant avec trop de soin et de sollicitude des choses temporelles et corporelles, et en t'y livrant plus par

---

tates et adulationes, per juramenta et multa alia verba vitiosa laxando, otiose ac accidiose vivendo, deme nimis confidendo de fide dubitando, de occultis Dei operibus rationem præsumptuose quærendo, plus quam oportet sapere de Deo, et de proximo, et de sæculo scire cupiendo, gratiam Dei non humiliter affectando, dona Dei occulta temerarie propalando, non in veritate, sed in hypocrisi et falsitate coram Deo et hominibus ambulando, et multa alia per superbiam mentaliter et corporaliter exercendo.

De tempore mortis.

Postquam confessus es, dic animæ tuæ, maxime quando te vides proximum morti : O anima mea, egressus tuus appropinquat, et prope te terminus tuæ superbiæ, et finis delectationis hujus mundi, et miseræ carnis tuæ, quam delectationibus corporalibus pertulisti plus ipsam amando quam Deum, plus sibi compatiendo quam tibi, plus laborando pro ipsa quam pro te, plus obediens ejus concupiscentiis, quam divinis inspitationibus, et consiliis, scilicet dum consensisti sibi satisfacere in delectationibus gulæ, et luxuriæ multis diversis modis opere, et voluntate : atque satiare ejus visum, auditum, gustum, tactum et odoratum, quantum, et qualiter potuisti, consensisti amori ipsius carnis amittere partem maximam tui temporis superflue dormiendo, et acquiescendo in multis operationibus vitiosis, ac occupando, in nimia cura, et sollicitudine rerum temporalium

avarice et amour du plaisir que par nécessité. Tu t'es associée à sa paresse constante pour faire le bien et à sa sollicitude pour faire tout le mal qu'elle a pu : telle a été ma vie, c'est ainsi que j'ai passé mon temps. Ou es-tu maintenant, ô vanité, orgueil où je me suis complu? Qu'êtes-vous devenues, jouissances de ma chair. Quel bien m'avez-vous procuré? Que m'avez-vous donné en retour de la soumission et de l'obéissance que j'ai montrées à votre service pendant tant d'années? Pour vous j'ai donné en échange la vie éternelle, j'ai perdu Dieu et mérité l'enfer, j'ai perdu un bonheur infini, et j'ai gagné un désespoir éternel. Je me suis privé de la société des saints et des anges, et je me suis rendu digne de partager le séjour des citoyens de l'enfer. Considère donc, ô mon ame, ce que Dieu t'a faite en te créant à son image et ressemblance, et maintenant tu t'es tellement souillée par le péché que tu ne retrouves en toi aucune vertu. Considère plutôt en toi l'image de ton séducteur qui t'a peinte avec les couleurs de l'orgueil, de la gourmandise, de la luxure, de l'avarice, de la vaine gloire, de l'envie, de la haine, de l'ingratitude, de la négligence et de la vengeance. Il t'a inspiré le mépris de Dieu, et t'a donné en revanche l'amour du monde; il t'a porté à murmurer contre le prochain, à le juger mal, à le tromper, à le mépriser, à médire de lui, à faire valoir les fautes des autres et à fermer les yeux sur les plus graves que tu as commises. Je ne vois donc, ô mon ame, d'autre ressource pour toi, que de gémir, te désoler, pleurer, t'affliger, te lamenter et crier avec ferveur et humilité au Seigneur : « Seigneur, ne me reprenez pas dans votre colère, etc..., Ayez pitié de moi, ô mon Dieu, etc...

---

et corporalium te exercendo plus propter avaritiam, et delectationem, quam propter necessitatem. Consensisti ejus pigritiei quam habuit semper ad operandum bonum, et ejus sollicitudini quam habuit ad peragendum malum quod potuit, in his fuit vita mea, in his expendi tempus meum. Ubi ergo es, ô vanitas mea, et superbia mea, quo perrexistis delectationes carnis meæ? quid mihi attulistis? quid mihi relinquistis pro subjectione et obedientia qua vobis tot annis deservivi? pro vobis commutavi vitam æternam, amisi Deum, et acquisivi infernum, perdidi gaudia infinita, et lucratus sum lamenta æterna. Privatus sum societate sanctorum, et angelorum, et merui fieri socius civium infernorum. Considera ergo, ô anima mea, qualem te fecit Deus, quia ad imaginem et similitudinem suam, et modo sic es denigrata peccatis, nec aliquam virtutem in te agnoscis. Considera in te potius imaginem tentatoris tui, qui te depinxit colore superbiæ, gulæ, luxuriæ, avaritiæ, vanæ gloriæ, invidiæ, accidiæ, et ingratitudinis, et negligentiæ, odii, et vindictæ. Tibi suasit contemptum Dei, et opposuit amorem sæculi : te induxit contra proximum ad murmurandum, judicandum, decipiendum, despiciendum, contemnendum detrahendum et aliorum defectus ponderandum, et tua gravia vitia non videndum. Non video ergo, ô anima mea, nisi ut provoceris ad gemitum, fletum, planctum, tristitiam, et lamentum, et clames humiliter et ferventer ad Dominum : « Domine, ne in furore tuo arguas me, etc. Miserere mei Deus secundum, etc.»

Des pensées déshonnêtes.

La plupart sont dans le doute s'il faut faire connoître les pensées déshonnêtes. Je pense que c'est un avantage pour la pureté et la perfection et qu'il y a un grand mérite à le faire ; mais je ne crois pas que ce soit toujours nécessaire, si ce n'est dans le cas où par la trop grande durée de la pensée on s'est senti porté à faire et à exécuter ce que l'on pensoit, si on en avoit eu l'occasion, où si l'on avoit éprouvé une pollution par le fait de cette pensée prolongée, ou si on avoit senti une affection désordonnée pour quelque personne, et si on avoit été grandement tourmenté à son sujet dans cette pensée en éprouvant des sensations charnelles et en s'imaginant faire avec elle des attouchements impudiques. Il faut faire connoître cette affection désordonnée avec les pensées et les mouvements de la chair qui en sont résultés, en disant de cette affection : J'ai eu une affection désordonnée et sensuelle pour une femme, ou pour un jeune homme de telle condition, et j'ai conçu cette affection par le plaisir que j'ai pris à me trouver avec cette personne, à la considérer et à causer avec elle. J'ai eu tant de fois des pensées déshonnêtes, en contemplant des yeux du corps ou dans mon imagination, sa figure ou une autre partie de son corps, me figurant que je me livrois avec elle à des embrassades, des baisers, ou à tel acte impudique, je m'y suis longtemps arrêté, quoique je ressentisse des mouvements dans la chair. Cela m'est arrivé notamment dans l'oraison, ou pendant la messe, et j'ai toujours négligé de faire tous mes efforts pour éloigner ces pensées à cause de la grande jouissance que j'y trouvois ; je n'ai pas non plus pris soin de détourner mes regards de cette personne quand je me suis trouvé

De cogitationibus inhonestis.

Plærique dubitant, si cogitationes inhonestæ sint exterius explicandæ. Credo quod hoc facere sit puritatis, et perfectionis, et magni meriti, sed non credo esse necessitatis semper, nisi quando ex nimia mora facta in cogitatione illa homo sentiret se inclinari ad faciendum, et perficiendum cogitatum, si opportunitatem haberet quam vellet, aut si pollueretur ex illa vehementi cogitatione morosa, aut si inordinate efficeretur ad aliquam personam, et de ipsa multo molestaretur in cogitatione habendo motus carnis, et imaginando habere aliquos actus impudicos cum ipsa persona. Hunc enim affectum inordinatum debes exprimere cum cogitationibus et motibus carnis procedentibus, dicendo ex ipso affectu sic : Habui affectum sensualem et inordinatum ad quamdam mulierem, vel quemdam juvenem talis conditionis, et hunc affectum concepi ex complacentia habita in aspectu et collocutione ac præsentia corporali ipsius de ipso, vel de ipsa. Habui tot vicibus ac multotiens imaginationes turpes, respiciendo cum oculis corporeis vel mentis faciem, vel aliam partem corporis ejus, et imaginando cum ipsa persona habere amplexus et oscula, vel talem actum impudicum, et in his feci moram per magnum spatium habendo ibi motus carnis libidinosos. Et specialiter accidit mihi in oratione existendo, aut missam dicendo, et semper fui negligens ad laborandum pro posse ad expellendum talia propter nimiam delectationem, quam habebam ibidem nec curavi, quantum potui, refrænare oculos ab aspectu illius

avec elle. On seroit bientôt délivré de ces pensées et de ces affections mauvaises si on les accusoit ainsi, pourvu qu'à la confession on joignît l'oraison et la garde de ses sens; car le démon qui est orgueilleux et impur, ennemi de toute humilité et de toute pureté, ne peut supporter l'humilité d'une bonne confession. Par conséquent il n'y a rien de meilleur et de plus facile pour se préserver des tentations d'orgueil et de luxure et de toutes les pensées mauvaises avec toutes leurs circonstances qui se rencontrent dans la chair ou dans l'esprit, que de les découvrir clairement et souvent à son confesseur, et cela toutes les fois qu'elles se renouvellent.

Des mouvements de la chair.

Il faut savoir qu'un mouvement de la chair qui ne provient pas d'une pensée impure, qui se produit sans le concours de la volonté, sans une cause de la vue ou de l'ouïe, ou toute autre cause extrinsèque et déshonnête, est sans aucun doute l'effet de quelque excès dans le boire et le manger. Il en est pourtant qui pensent qu'il provient d'une veille trop prolongée, ce qui peut être, surtout quand on est certain qu'il n'est produit par aucune des causes dont nous venons de parler. L'homme doit donc être sobre dans son régime de vie, tant pour la qualité que pour la quantité, quand il est tourmenté sous ce rapport contre sa volonté et à son grand déplaisir. En effet, il y a de cela une cause dans le corps, c'est parce que, suivant saint Jérôme, le ventre et les parties génitales sont voisins. Il faut entendre cela dans le cas, où nulle cause extérieure n'y a de part : il faut alors éviter les regards, la conversation, les approches des personnes dont la présence excite ces délectations sensuelles, autrement ce qui paroît être

---

personæ quando habui præsentiam ejus. Quicumque igitur tales, et tali modo cogitationes et affectus exprimeret vitiosos, ab eis cito liberaretur, dummodo cum tali confessione continuaret orationem, et custodiam sensuum : quia dæmon non potest sustinere humilitatem puræ confessionis, cum sit superbus et immundus, et omnis humilitatis et immunditiæ inimicus. Et ideo non est melior, et facilior ad evadendum tentationes superbiæ et luxuriæ, et omnes cogitationes vitiosas cum suis circumstantiis concurrentibus in carne, vel in mente quam sæpe et clare detegere confessori et toties exprimere, quoties renovantur.

De motibus carnis.

Sciendum est quod motus in carne, qui non provenit ex cogitatione impudica absque voluntate, et sine causa, scilicet visus vel auditus, sine aliqua causa extrinseca inhonesta, sine dubio provenit ex nimia repletione prius facta in cibo et potu. Quidam tamen putant, quod provenit ex nimia vigilia, quod potest esse, maxime quando constat eis, quod non provenit eis ex aliqua causa prædicta. Et ideo oportet hominem esse parcum in diæta quoad qualitatem et quantitatem, quando de talibus molestatur contra voluntatem et cum displicentia. Nam intra corpus oritur causa, quia secundum Hieronymum venter et genitalia proxima sunt. Et hoc intelligo, quando non a causa exteriori, et tunc oportet cavere ipsum ab aspectibus, collocutione, et ab approximatione personarum in quarum præsentia sensit se sensualiter

un mouvement naturel deviendroit coupable. Quoiqu'il y ait sécurité à se confesser de ces mouvements qui procèdent ainsi sans mauvaise cause, et semblent en effet de l'intempérance, on n'en contracte aucune souillure, pourvu toutefois que l'amour et le désir de la pureté n'en éprouvent dans le cœur aucune atteinte. Si au contraire ils résultent d'une cause criminelle, il faut s'en confesser et déclarer la cause, le lieu, le temps, la durée, le nombre, ainsi qu'on l'a dit en parlant des circonstances des péchés; car il ne suffit pas de s'accuser des mouvements, il faut s'exprimer ainsi : Etant à l'église, ou à la messe, ou pendant l'oraison, la prédication, j'ai pensé à tel acte honteux, ou à telle personne dont la vue avoit déjà excité en moi la concupiscence, ou un amour désordonné, ou, j'ai pris à l'église un plaisir déshonnête à considérer telle personne, ce qui a excité en moi des mouvements impurs de la chair, tant de fois et pendant tel temps. Et si vous lui avez adressé quelques paroles gracieuses, ou si vous lui avez rendu quelque service avec une intention mauvaise, de manière à prendre un plaisir libidineux, et que vous ayez ressenti, à raison de la durée, des mouvements charnels, vous devez vous confesser du tout, par la raison surtout que la présence de cette personne ne vous auroit pas procuré une jouissance libidineuse, si vous n'aviez pas passé autant de temps à lui parler ou à lui rendre service.

Du danger de la familiarité des dames ou des femmes.

Comme beaucoup semblent négliger de connoître leurs affections vicieuses et par conséquent ne se mettent pas en peine de s'en confesser; malgré l'obligation où l'on est de les scruter avec soin et de les déclarer avec les péchés qui en résultent, je dois donc dire ici

---

delectari, alioquin ille qui videtur motus naturalis, fieret vitiosus. Et quamvis sit securum confiteri tales motus procedentes sine causa vitiosa, quorum intemperantia videtur causa, dum tamen per ipsos non turbetur amor et desiderium puritatis in corde, corporalis castitas non maculatur. Si vero procedunt a causa vitiosa, confitenda sunt, causæ, locus, et tempus, mora contracta in eis, et vices motuum, sicut supra de circumstantiis peccatorum dictum est, non enim sufficit generaliter dicere culpam de motibus, sed debes dicere sic : Dum essem in ecclesia, vel in oratione, vel dum audirem missam, aut prædicationem, cogitavi talem actum turpem aut habui memoriam alicujus personæ, in cujus aspectu jam habui unam concupiscentiam aut inordinatum amorem : aut aspexi in ecclesia talem personam cum complacentia impudica, cujus causa habui motus carnis impudicos toties, et per tantam moram. Et si dixisti illi aliqua verba gratiosa prolixe, aut fecisti aliquod servitium malitiose, ut scilicet haberes complacentiam libidinosam, et motus carnales per majorem moram totum confiteri debes, maxime quia si verba non dixisses, aut servitium non fecisses, sic prolixe, de istius præsentia delectationem non habuisses.

De periculo familiaritatis dominarum, vel mulierum.

Quoniam multi videntur negligere ut agnoscunt affectus suos vitiosos, et per consequens non curant confiteri, cum tamen diligenter sunt perscrutandæ, et cum suis vitiis orientibus ex ipsis exprimendæ :

que beaucoup s'attachent trop à eux-mêmes, quelques-uns à certaines personnes, d'autres aux honneurs, d'autres aux richesses temporelles. Et parce que toutes ces choses sont comme un mur entre Dieu et l'ame, il en résulte que nul homme qui est dominé par quelqu'une de ces affections, ne peut avancer dans les voies de Dieu, ni prier dignement, surtout quand c'est une affection charnelle pour une personne; c'est de cette dernière que je vais m'occuper dans ce moment. En effet, une semblable affection, sous couleur d'amitié spirituelle, détourne comme elle a détourné de l'oraison un grand nombre d'hommes livrés à la spiritualité. C'est une agitation funeste de l'esprit, qui vicie et annihile l'oraison mentale et la prière vocale, et qui engendre et met en activité dans l'ame des sentiments contraires à l'oraison; car comme l'oraison faite avec la pureté de l'ame purifie et illumine, réjouit, fortifie et engraisse, de même une affection charnelle et impure souille l'ame et la plonge dans les ténèbres, la rend triste, l'affoiblit et la dessèche, et le corps participe à cette malédiction. Et comme je parle à des hommes qui font profession de spiritualité et que c'est pour eux que j'écris, qu'ils sachent bien que l'amour charnel, bien que funeste et dangereux pour tout le monde, l'est encore plus pour eux, surtout lorsqu'ils ont à converser avec une personne faisant aussi profession de spiritualité; car quoique leur intention semble pure, la familiarité est néanmoins un danger domestique, un dommage plein de charmes, un mal secret dissimulé sous une gracieuse enveloppe : plus cette familiarité croît, plus aussi le motif qui en étoit le principe va s'affoiblissant, et la pureté des deux personnes finit par être atteinte. On ne s'inquiète pas d'abord de cela, car l'archer ne décoche pas tout de suite ses flèches empoisonnées, mais seulement des traits qui ne font que des blessures légères, et

---

ideo prætermittere non intendo, quod multis nimis afficiuntur ad seipsos, quidam ad aliquas personas, quidam ad honores, quidam ad divitias temporales. Et quia hæc sunt sicut murus inter Deum et animam, ideo nullus homo habens aliquid de prædictis, potest in via Dei proficere nec habere puram orationem, et maxime quando est carnalis affectio ad personam, et de hac intendo loqui modo. Nam talis affectio multos spirituales sub specie amicitiæ spiritualis a statu orationis impedit et impedivit. Hæc est inquietudo mentis pestifera, orationem mentis, et oris inficiens, et dispergens et affectus contrarios orationi in mente generat et exercet. Nam sicut oratio pura mente purificat et illuminat, lætificat, fortificat, et impinguat : sic carnalis affectio et immunda mentem inficit et obscurat, contristat, debilitat, et siccat, et corpus ejusdem maledictionibus implicatur, et quoniam spiritualibus loquor, propter quos ista scribuntur, noverint ipsi, quod licet carnalis affectio sit omnibus periculosa et damnosa, eis tamen perniciosa est magis, maxime quando conversantur cum persona quæ spiritualis videtur : nam quamvis eorum principium videatur esse purum, frequens tamen familiaritas domesticum est periculum, delectabile detrimentum, et malum occultum bono colore depictum : quæ quidem familiaritas, quando plus crescit, tanto plus infirmatur principale motivum, et utriusque puritas maculatur. Non tamen de hoc statim perpendunt, quia sagittarius a principio non mittit sagittas venenatas, sed solum aliqualiter vulnerantes, et amorem augmentantes.

qui font croître l'amour. Mais on en vient bientôt à tel point que l'on ne se voit plus et ne s'entretient plus avec cette pureté angélique qui existoit au début, mais que l'on se considère mutuellement sous la forme charnelle, et que les cœurs se réveillent par l'influence de propos affectueux et de paroles doucereuses paroissant avoir leur source dans la dévotion qui en a été la première cause. Il arrive ensuite que l'un commence de désirer la présence corporelle de l'autre, parce que la forme ou l'apparence du corps gravée dans leur imagination respective les porte à vouloir la présence corporelle, jouissant déjà de la présence mentale, et ainsi la dévotion, de spirituelle qu'elle étoit d'abord, devient peu à peu corporelle et charnelle, et de cette manière leurs ames qui, dans l'oraison, avoient coutume de s'entretenir avec Dieu sans intermédiaire, mettent maintenant entre Dieu et eux leur image corporelle respective qu'ils voilent et masquent en associant l'image de Dieu à celle de la créature, et ce qui n'est pas moins affreux, au lieu de reconnoître leur erreur et de s'en corriger, ils entretiennent cette erreur en attribuant le tout à une ardente charité, au mérite de laquelle, sans doute, par une déception dont ils sont victimes, ils rapportent toute la jouissance qu'ils se procurent l'un à l'autre, comme s'ils étoient forcés de prier l'un pour l'autre par la grace et la vertu divine, et cette consolation purement sensuelle qu'ils ressentent en se les représentant l'un à l'égard de l'autre dans la prière précédente, ils jugent, affirment même et assurent que c'est une grace spirituelle et divine.

Mais il seroit horrible et presque impossible de faire connoître quelles illusions l'archer dont j'ai parlé donne particulièrement aux femmes qui croient facilement aux illusions mentales. Elles sentent en effet dans cette prière dont je parle et cette représentation mentale

---

Ad tantum vero in brevi deveniunt, ut jam non velut angelus sicut cœperant seinvicem alloquantur et videant, sed tanquam carne vestitos se mutuo intueantur, et sentiant mentes quibusdam commendationibus ac verbis blanditoriis, quæ videntur ex prima devotione procedere. Exinde unus incipit appetere alterius præsentiam corporalem, quia forma vel species corporis in utriusque mente concepta, incitat eos ad volendum præsentiam corporalem, qua insit eis præsentia mentalis, sicque spiritualis devotio paulatim convertitur in corporalem et carnalem, et sic ipsorum mentes quæ solebant in oratione cum Deo absque intermedio loqui, nunc inter se et Deum, alter ponit alterius corporalem effigiem, quam velant et obtenebrant ponentes sibi ipsis facie [1] Dei cum facie creaturæ, et non minus horrendum est, cum hi proprium errorem percipere et emendare deberent, in ipsius potius nutrimento erroris totum illud judicant ex maxima charitate procedere, cujus merito puto et sibi invicem mentientes, referunt quod in oratione unus alteri præsentatur magis eis delectabile, ac si pro se invicem orare cogantur gratia et virtute divina, ac per hoc consolationem simpliciter sensualem, quam habent in illarum præsentatione de se invicem facta in oratione prædicta, æstimant et affirmant, ac asserunt esse spiritualem gratiam et divinam. Quales autem illusiones recipiunt a sagittario supra dicto specialiter mulieres, quæ citius fidem adhibent illusioni mentali, esset horribile et quasi impossibile declarare. Sentiunt namque in oratione præfata et repræsen-

un trait de feu décoché par l'archer qu'elles s'imaginent et disent être le feu de la charité communiqué par l'Esprit saint, pour unir l'esprit de l'un à l'esprit de l'autre par le lien de la charité, tandis que ce n'est en réalité que le feu de l'amour impur, comme la suite le prouve : et cependant elles décident qu'étant ainsi unis spirituellement, ils peuvent en toute sûreté avoir ensemble de longs entretiens, et en tirer profit, loin d'y perdre leur temps. En conséquence elles trouvent des moyens extraordinaires et des ressources admirables pour se procurer des colloques, alléguant fréquemment pour se voir des prétextes d'utilité ou de nécessité, bien qu'au fond il n'y ait d'autre raison que ce poids sous lequel la raison est sur le point de succomber. C'est pourquoi, ainsi aveuglés par la concupiscence charnelle ou par le plaisir naturel, ce temps, qu'on avoit coutume de donner à l'oraison et d'employer spirituellement, on le perd maintenant dans ces familiarités et ces entretiens, et ainsi, ce qui est déplorable, abandonnant les entretiens de Dieu pour ceux de la chair, on ne peut plus se quitter, et on ne se sépare que lorsqu'on y est contraint par l'arrivée de la nuit ou par toute autre cause inévitable, et c'est avec déchirement de cœur et tristesse. Cette tristesse est un indice certain que le cœur est pris ; c'est aussi ce qui sert à discerner les faveurs et les consolations divines de celles qui sont charnelles et diaboliques. Enfin elles s'exposent à une foule de dangers et commettent quantité de péchés en estimant dans leur conscience aveuglée que par motif de spiritualité elles peuvent se permettre certaines choses qui ne peuvent se faire sans danger et sans péché.

Peut-être vaudroit-il mieux ne rien écrire sur cette matière, je ne puis cependant m'empêcher d'en dire quelque chose par la raison surtout qu'il n'y a pas longtemps on a eu le spectacle de cette triste réalité.

---

tatione mentali calorem quemdam ignitum a sagittario illo illatum, quem credunt et dicunt esse ignem charitatis a Spiritu sancto transmissum, volentem conjungere spiritum unius spiritui alterius vinculo charitatis, cum inde sit ignis libidinosi amoris, prout sequentia manifestant ; et tamen deliberant se tanquam spirituales unitos posse securius ac prolixius simul loqui, atque in hoc tempus non perdere, sec lucrari. Proinde modos insolitos et cautelas mirabiles adinvenerunt, quibus procurant simul colloqui, et frequenter allegantes unus alteri causas utilitate ac necessitate depictas, cum tamen in veritate nihil aliud sit causa, nisi onus cui ratio jam succumbit. Sic itaque carnali concupiscentia seu complacentia excæcati, tempus quod olim consueverunt in oratione expendere ac spiritualiter occupare, nunc in hujusmodi familiaritatibus et colloquiis perdunt, et sic (quod dolendum est) allocutiones divinas pro carnalibus commutantes, a modo nisi mora serotina cogente, aut alia inevitabili causa, non possunt ab invicem discedere, et tunc invite et tristes discedunt. Hæc autem tristitia est certissimum indicium quod carnis vinculo sunt alligati, et per hoc visitationes et consolationes divinæ a carnalibus et diabolicis discernuntur. Denique quamvis se multis exponant periculis, et multa mala incurrant, dum eorum obtenebratis conscientiis judicant tam spiritualibus sibi quædam esse licita, quæ fieri nequeunt absque periculo et peccato : putavi tamen melius esse non multa de hoc calamo exarare, hæc tamen tacere non valeo, quin aliqualiter referam, maxime

Enfin ces personnes, toutes spirituelles, en viennent à se laisser aller à des attouchements familiers sous prétexte de charité, se donnant mutuellement des témoignages de l'immense amour qu'ils ont dans le cœur l'un pour l'autre et qu'ils ont l'impudence d'appeler charité. Or ces démonstrations d'amour sont souverainement dangereuses; elles se transforment en flèches qui font à leurs ames des plaies empoisonnées et mortelles. Et ce qui me semble horrible plus que tout, aussi bien qu'à Dieu, aux anges, aux hommes et aux démons, il s'est trouvé de ces prétendues femmes spirituelles possédées de l'esprit de luxure, qui, pour excuser leur passion, ont eu l'effronterie de dire qu'en se livrant à ces actes impudiques elles s'étoient senties plus d'amour pour Dieu : ce n'étoit là, à mon avis, qu'un stimulant pour aller plus avant, et commettre quelque chose de pire. Dites-moi donc, vous qui donnez créance à de telles hallucinations, si ces personnes sont vraiment spirituelles, comme vous l'assurez, que doivent-elles dire ou faire, si ce n'est ce qui vient on peut venir du Saint-Esprit? Or l'Esprit saint ne produit rien de mauvais, mais bien ce qui est utile et honnête. Et quel rapport y a-t-il entre le Saint-Esprit et des attouchements et des baisers, quel honneur Dieu en retire-t-il, quelle utilité ou quelle nécessité y a-t-il pour votre salut ou celui d'autrui de faire ces attouchements et de donner ces baisers? Qu'y a t-il de commun entre l'esprit et les passions libidineuses de la chair? Quelle est donc votre insolente audace de faire au Saint-Esprit l'affront de lui attribuer une infamie capable de révolter même les démons? Quelle est donc votre témérité, dis-je, femme hypocrite et abandonnée de Dieu, d'appeler grace et consolation divine le plaisir lubrique de la chair? Loin d'ici, monstre horrible, dont la présence fait fuir les dé-

---

quia non longe a temporibus istis similia contigerunt. Tandem spirituales prædicti quinque se deduci permittunt, ut se invicem familiariter tangant sub specie charitatis reserantes sibi invicem immensum cordis amorem, quod impudenter charitatem appellant. Sed in hac reseratione amoris est summum periculum, quia ex hoc fabricantur sagittæ, quæ mentes eorum vulnerant mortaliter ac venenant. Et quod super omnia videtur mihi horrendum, Deo, angelis, hominibus ac dæmonibus, fuerunt vel aliquæ spirituales nomine spiritu luxuriæ imbutæ, quæ in excusationem suæ libidinis præsumpserunt dicere, se habuisse in illis actibus impudicis magna sentimenta de Deo : quod nihil aliud judico esse, nisi quoddam incitamentum inductivum ad similia securius intrandum, et pejora perpetrandum. Dic mihi qui talibus credis et adhæres, si isti sunt vere spirituales, ut asseris, quid aliud loqui aut facere deberent, nisi quod a Spiritu sancto procedere potest, vel procedit? Ab illo autem nihil procedit noxium, sed solum quod utile et honestum. Quid enim ad Spiritum sanctum de tactibus et osculis, aut qualem honorem inde consequitur Deus, et quæ utilitas aut quæ necessitas tibi ad salutem vel alteri, ut hos tactus facias vel patiaris? Quæ conventio spiritus ad libidinem carnis? Quæ igitur tua præsumptio, ut hanc contumeliam inferas Spiritui sancto, scilicet attribuendo sibi tuæ impudicitiæ fœtorem, quem vix dæmones patiuntur? Quæ, inquam, temeritas tua, mulier hypocrita a facie Dei projecta, ut dicas delectationem carnis libidinosam esse gratiam et consolationem divinam? Recede ergo, fera pessima, de finibus meis, quia dæmones ne-

mons eux-mêmes : ce n'est donc pas sans quelque raison, mes chers frères, que je parle de ces choses dans cet ouvrage, afin que chacun sache que cette affection dangereuse et funeste qui se forme sous le manteau de la spiritualité, est un grand obstacle à la bonté de la confession et à la pureté du cœur, et s'empresse de s'en garantir comme d'une rouille criminelle qui peut difficilement être enlevée quand une fois elle s'est attachée à une ame, principalement parce que ces sortes de personnes, tant qu'elles portent dans le flanc la flèche qui les a blessées, ne font presque jamais de confession sincère et entière, par la raison qu'elles ont honte de déclarer à leur confesseur si souvent une passion si messéante dans une personne dévote, et n'osent pas exprimer certaines circonstances concomitantes dont elles ne parlent pas ou qu'elles énoncent d'une manière imparfaite, se servant d'expressions propres à dissimuler leur plaie. Ainsi elles ont l'esprit presque continuellement occupé de la personne qu'elles aiment; leur mémoire et leur imagination leur en retracent sans cesse l'image, et leur cœur s'enivre de la douce volupté produite par ces pensées libidineuses; elles n'ont aucun soin de fuir la présence de l'objet de leurs affections et lui communiquent tout ce qu'elles ressentent. Aussi ces pénitents changent-ils souvent de confesseur, ou voudroient en changer s'ils le pouvoient, et ils sont ordinairement tristes et de mauvaise humeur, tant à cause de cette affection dont leur esprit est le jouet, que de l'insuffisance de leurs confessions dont ils s'affligent eux-mêmes. Mais ce qu'il y a de pire, c'est que bien loin de chercher des médecins spirituels, prudents, habiles et expérimentés, capables de connoître leur maladie et ses causes et d'y appliquer une médication convenable, chose qu'ils se gardent bien de faire, s'ils viennent à en rencontrer un de ce genre, ils s'empressent de le fuir et se gardent

---

queunt tuam præsentiam sustinere. Hæc itaque, fratres charissimi, non incongrue huic operi sunt inserta, ut sciat unusquisque quod hæc venenosa affectio sub colore spiritus acquisita summe impedit puritatem confessionis et cordis muditiam, ut sic hanc fugiat tanquam vitiosam rubiginem, quæ vix potest aboleri de mente, si alicui fuerit applicata, præcipue quia tales personæ quamdiu sunt hac sagitta percussæ, quasi nunquam pure et integre confitentur, eo quod ipsum morbum despectabilem in persona spirituali verecundantur toties detegere plene et integre confessori, quia verentur exprimere aliquas circumstantias tali affectioni annexas, quas vel tacent vel exprimunt imperfecte, utentes verbis operientibus dictum morbum, sic occupationem mentis quasi continuam circa personam dilectam et in oratione et in cunctis actibus suis, et imaginationes turpes de ipsa vana complacentia cordis in memoria et aspectu mentali ipsius, et negligentia in evitando ejus præsentiam, et colloquuntur quæ ipsi experiuntur. Propterea sæpe mutant confessorem, aut vellent mutare si possent, sic quod tristes sunt et accidiosi frequenter tam ratione affectionis fluctuantis in mente, quam ratione confessionis imperfectæ, de qua ipsimet contristantur. Sed quod pejus est, cum ipsi deberent quærere medicos spirituales, cautos, et peritos ac expertos, qui scirent illam ægritudinem et causas ejus agnoscere, et congruum remedium adhibere, non solum non faciunt, sed potius si semel ad aliquem talem pervenerint, ipsum ex tunc fugiunt, nec revertuntur ad ipsum. Quærunt ergo confes-

bien de retourner à lui. Ils cherchent donc des confesseurs ignorants et simples qui ne connoissent ni leur maladie, ni ses causes, et ne savent par conséquent la traiter convenablement.

C'est assez sur ce sujet pour porter à mener une vie pure et sans tache et à éviter comme un mal contagieux la familiarité des femmes dévotes, dont la fuite est le meilleur préservatif. En vain celui qui seroit atteint de cette passion chercheroit-il à se mortifier par les jeunes, les veilles, les disciplines, en vain se livreroit-il à l'oraison; s'il ne fuit pas la personne et ne se met pas en garde contre les occasions, il ne guérira jamais de sa maladie, et la plaie ne fera que s'envenimer de plus en plus. C'est pourquoi suivons le conseil de saint Jérôme : Quand, dit-il, vous rencontrez une femme d'un commerce aimable, vous pouvez lui donner une affection spirituelle, mais gardez-vous de la fréquenter; car la passion impure prend sa source dans les rapports fréquents qu'on a avec les femmes, et ce n'est qu'en fuyant qu'on peut vaincre le monde et les femmes, parce que si absolument parlant on peut lutter corps à corps contre les autres vices ou maladies, on ne peut se préserver de celle-là que par la fuite. Et dans un autre endroit : Si la femme a pu vaincre l'homme qui étoit déjà dans le paradis, il n'est pas étonnant qu'elle séduise ceux qui n'y sont pas encore. Le même docteur dit encore : Ne vous arrêtez jamais avec une femme seule et sans témoin. Et ailleurs : Ne demeurez pas avec une femme sous le même toit, et ne vous fiez pas à votre chasteté passée, parce que vous n'êtes ni plus fort que Samson, ni plus sage que Salomon. Si vous veniez me dire que vos sens sont déjà morts, je vous répondrois : Le diable est plein de vie, lui, et son souffle peut faire flamber l'incendie dans une cendre froide. Le même Père dit aussi : Ayez pour toutes les vierges du Christ et pour toutes les femmes ou la même affection ou la même indiffé-

---

sores idiotas et simplices, qui nec morbum intelligunt, nec causas ejus agnoscunt, nec ideo sciunt congruam adhibere medicinam. Tantum de hac materia dixisse sufficiat, ut per hoc animentur per viam puram et immaculatam incedere, et fugere periculosam pestem familiaritatem mulierum spiritualium, quæ non melius quam fugiendo vitatur. Satis enim posset quis hac sagitta percussus se jejuniis, vigiliis ac disciplinis affligere et orare, quia si non fugiat personam, et omnem occasionem despiciat, nunquam curabitur ab illo morbo, sed magis augebitur illud vulnus. Propter quod sequamur auxilium sive consilium B. Hieronymi dicentis : Fœminam quam vides bene conversantem, mente dilige, non corporali frequentia, quia initium libidinis in visitatione mulierum est, et mundus cum mulieribus non melius quam fugiendo vincitur, quia cum cæteris vitiis et morbis quis posset resistere, huic tamen non potest nisi per fugam. Et alibi : Si mulier potuit vincere eum qui jam erat in paradiso, non est mirum si eos impediat qui nondum ad paradisum pervenerunt. Et idem : Solus cum sola non sedeas in secreto absque arbitro et teste. Et iterum : Ne sub eodem tecto cum muliere manseris, nec in præterita castitate confidas, quia nec tu Samsone fortior, nec Salomone sapientior. Si forte dicas, jam corpus mortuum est, dico tibi quoniam diabolus vivit, cujus flatus prunas extinctas ardere facit. Item, idem dicit : Omnes virgines Christi et puellas aut æqualiter dilige, aut æqualiter ignora. Item, B. Augustinus dicit : Sermo brevis et rigidus cum mulieribus est ha-

rence. Saint Augustin dit quelque part : Tout entretien avec les femmes doit être court et sévère. Il ne faut pas se défier moins de celles qui sont plus vertueuses. Car, plus elles sont vertueuses, plus l'inclination est forte, et sous le charme de leur parole se glisse le virus de la plus funeste passion, croyez-en mon expérience, je suis évêque et je parle à un évêque, je dis la vérité. J'ai vu les cèdres du Liban, c'est-à-dire des hommes d'une génie sublime, les béliers du troupeau, c'est-à-dire d'illustres prélats de l'Eglise, tomber dans ce dangereux abîme, eux que je croyois sûrs comme Jérôme et Ambroise. Saint Bernard dit aussi : Vous êtes sans cesse avec les femmes et vous voulez qu'on vous croie chaste ? je veux que vous le soyez, mais vous n'en excitez pas moins des soupçons, vous me scandalisez. Faites disparoître le sujet et la langue du scandale parce que, « Malheur à celui par qui vient le scandale, » Matth., XVIII.

Des paroles inutiles.

Les paroles inutiles et qui ont un caractère de gravité, doivent être déclarées en confession suivant leurs différences et avec leurs circonstances et leurs occasions. Si vous vous confessez de propos tenus sur les défauts d'une personne absente, il faut dire si ces propos avoient ou n'avoient pas de fondement, quel en étoit le motif, comme par exemple, si par haine ou vengeance vous avez porté ou voulu porter quelqu'un à médire, si vous en avez conçu du mépris, si vous avez fait du mal à cause de cela, si vous avez excité des sentiments de répulsion pour celui dont vous avez mal parlé, s'il en est arrivé du mal ou si vous avez désiré qu'il en arrivât. Il ne suffit donc pas de dire sans autre explication : J'ai souvent mal parlé de plusieurs personnes. Ne faites cependant pas connoître le défaut dont vous vous êtes en-

---

bendus. Nec tamen quia sanctiores fuerint, ideo minus cavendæ. Quo enim sanctiores fuerint, eo magis alliciunt et sub prætextu blandi sermonis immiscet se viscus impiissimæ libidinis, crede mihi, episcopus sum, episcopo loquor, non mentior. Cedros Libani, id est contemplationis altissimæ homines, et gregum arietes, id est magnos prælatos Ecclesiæ, sub hac specie corruisse reperi, de quorum casu non magis præsumebam, quam Hieronymus et Ambrosius, sicut etiam ait Bernardus : Quotidie conversaris cum muliere, et continens vis putari ? Esto quod sis, maculam tamen suspicionis portas, scandalum mihi es. Tolle materiam et causam scandali, quia ut homini illi per quem scandalum venit.

De verbis otiosis.

Sciendum quod verba otiosa et gravia distincte sunt confitenda secundum differentias suas, et cum circumstantiis et occasionibus eorumdem. De murmuratione quæ fit quando narratur defectus personæ absentis, si confiteri habes, dic utrum vere vel false, et propter quam causam, scilicet propter odium vel vindictam si induxisti, vel inducere cogitasti aliquem ad hoc, vel despexisti ex hoc ; si alicui ex hoc nocuisti, vel alicui audienti generasti tædium de illo de quo dixisti, vel aliquid male accidit, aut velle accidere desiderasti. Non ergo sufficit dicere : Multoties murmuravi, et de multis, nisi ista explices. Non tamen dicas defectum de quo murmurasti, si est

tretenu s'il est vrai, ni le nom de la personne, mais bien la qualité de la personne qui est une circonstance aggravante, comme si c'est votre père, un homme vertueux, un prélat, dites aussi la cause. Si le défaut n'est pas vrai, vous devez le faire connoître aussi bien que la personne que vous avez calomniée, et vous devez rétracter votre calomnie devant ceux en présence de qui vous l'avez faite, surtout si c'est une faute pouvant être nuisible. Il y en a cependant qui, pour ne pas déplaire à leur confesseur, font connoître la personne à qui ils ont fait injure ou dont ils ont médit, quand cette personne est presque universellement décriée ou détestée, afin de paroître moins coupables. Mais c'est un mal, parce qu'on doit estimer dans son cœur et montrer en confession qu'on vaut moins que la personne qu'on nomme pour s'excuser. Il en est qui font pis encore, qui pour se faire estimer de leur confesseur, nomment la personne dont ils ont médit ou qu'ils ont offensée en lui enlevant quelque chose ou mettant quelque obstacle à son bien, parce qu'ils savent que cette personne n'est pas bien vue du confesseur. Ils font plus de mal en se confessant ainsi qu'en confessant le péché même, car ils pèchent doublement contre la charité, parce qu'ils donnent de la joie au confesseur pour le péché dont ils se confessent et pour l'injure qu'ils font à une autre, et il s'ensuit qu'ils n'ont pas la contrition du péché qu'ils déclarent, mais plutôt du plaisir, pensant gagner par là la bienveillance du confesseur, laquelle est plus coupable que le péché; parce que la médisance est comme un homicide spirituel secret, comme si lorsqu'on entend dire du bien de quelqu'un, vanter sa vertu, sa loyauté, on cherche à faire perdre à celui qui en fait l'éloge ou à ceux qui l'entendent la bonne opinion qu'ils en ont, en niant ces bonnes qualités, ou en les taxant d'hypo-

---

verum, nec nomen personæ, sed dicatur qualitas personæ aggravans peccatum, sicut si de patre tuo, de sancto viro, de prælato, et propter quam causam. Et si defectus est falsus, confiteri debes defectum et personam cui falsum imposuisti. Et debes revocare coram illis coram quibus propalasti, maxime si defectus illi esset gravis. Sunt tamen quidam, ut minus displiceant confessori, exprimunt personam cui fecerunt injurias, vel de qua murmuraverunt, quando ipsa persona reputatur mala quasi ab omnibus vel quasi omnibus odiosa, ut per hoc judicentur minus peccasse. Sed hoc est vitiose dictum, quia debent in cordibus suis reputare, et per confessionem ostendere seipsos esse pejores quam illa persona, quam in sui excusationem nominare præsumunt. Quidam adhuc pejus faciunt, qui ut placeant confessori, personam exprimunt de qua murmuraverunt aut offenderunt, auferendo rem, aut impediendo ejus bonum, quia sciunt illam personam displicibilem confessori. Isti gravius peccant sic confitendo, quam sit peccati confessio, quia contra charitatem proximi dupliciter peccant, quia faciunt confessorem de peccato gaudere quod confitentur, et de injuria quam alteri inferunt, et sequitur quod non doleant de peccato quod confitentur, sed potius gaudeant, putantes per hoc captare benevolentiam confessoris, quæ gravior quam detractio est: quoniam detractio est quoddam homicidium spirituale occultum, sicut quando aliquis audit aliquem laudari de aliqua virtute et fiducia, conatur auferre de corde laudantis aut cujuslibet audientis illam bonam opinionem quæ habetur de illo, negando illud, et potius defectum istius declarando, aut hypo-

crisie, et disant que tout ce qu'il fait, il le fait pour gagner la louange des hommes. Or ce péché se commet par jalousie ou vaine gloire. Car le médisant veut être loué plus que les autres et surtout plus que celui dont il médit, ou craint d'être moins estimé que celui dont on fait l'éloge. Il en résulte un péché grief parce qu'on désire la mort ou l'expulsion, la disgrace ou la chute de celui dont l'éloge cause du chagrin, et on est tout disposé à apprendre avec joie de lui une semblable nouvelle; c'est le péché de quelques dévots qui n'ont pas reçu le Paraclet. Il y en a d'autres qui ostensiblement ne s'entretiennent pas du prochain et ne médisent pas, pour ne pas se faire mépriser ou pour qu'on ne dise pas de mal d'eux; mais ils sont bien aises que d'autres le fassent. Il faut se confesser entièrement de tout cela avec les motifs et les causes.

Du mensonge.

Il y a une certaine duplicité qu'on appelle mensonge, laquelle a lieu quand la parole et l'intention ne s'accordent pas, parce que on fait entendre et croire ce qui n'est pas. Les duplicités sont quelquefois une trahison, comme dans Judas, quand il dit : « Je vous salue, Maître. » Ces fourbes ont du miel sur la langue, tout en cherchant à enfoncer le poignard par derrière, comme fit Judas qui, après avoir donné son baiser au Christ, le fit arrêter.

De la dissimulation.

La feintise a lieu quand on a dans l'esprit le contraire de ce que l'on fait entendre par ses paroles, ses gestes, ou ses actes extérieurs. C'est le propre de l'hypocrite. La feintise est la fausseté dissimulée sous les couleurs de la vérité, ou le vice sous le masque de la vertu en paroles

---

critam appellando, quia dicit quod quicquid facit, pro humana laude facit. Hoc autem vitium facit propter invidiam aut vanam gloriam. Nam detractor quærit laudari super alios, et potissime super illum cui detrahit, aut timet minus reputari quam ille qui laudatur. Et inde oritur grave peccatum, quia affectant mortem aut expulsionem, aut tribulationem, aut casum illius de cujus laude tristantur. Et statim sunt dispositi ad audiendum hoc de ipso cum gaudio, quod vitium nonnullos spirituales pulsat, qui nondum Paracletum receperunt. Quidam autem ore non murmurant, nec detrahunt aliis, ne ipsi despiciantur, aut murmuretur de ipsis; appetunt tamen illud ab aliis fieri. Et omnia talia cum motivis et causis sunt confitenda integre.

De mendacio.

De duplicitate quæ dicitur mendacium, quædam est quando lingua et intentio non concordant, quia facit intelligi et credi quod non est. Tales duplicitates sunt quandoque proditoriæ, sicut fuerunt in Juda, quando dixit : « Ave Rabbi. » Isti mel in ore gerunt, et retro pungere quærunt, sicut fecit Judas; nam post osculum fecit capi Christum.

De simulatione.

De simulatione quæ est in verbis, signis et operibus exterioribus, cujus contrarium est in mente : hoc est proprium hypocritæ. Est autem simulatio falsitas veritate depicta, vel vitium verbis et actibus virtuosis opertum. Simulatio in verbis est, quando

ou en actes. Il y a fourberie quand vous vous dites peu sage et vicieux pour passer pour humble, et que vous faites en sorte qu'on n'en croie rien, parce que vous voulez vous faire la réputation d'homme vertueux et habile, et que vous seriez désolé de passer pour vicieux. C'est donc de l'humilité en paroles et de l'orgueil dans le cœur. Il y a feintise dans l'œuvre, quand on fait un acte de vertu dans l'unique but d'une bonne réputation. Il y a simulation dans les signes, quand on fait parade de modestie dans les sens externes, tandis que le cœur en est complètement dépourvu et que c'est le seul défaut d'occasion qui empêche d'être trahi par ses œuvres. C'est ainsi que certains religieux, quand ils sont le jour sous les yeux du public, mettent une soin extrême à composer leur extérieur, pour être réputés vertueux et honnêtes, font dans le chœur surtout et pendant l'office des inclinations profondes et autres semblables démonstrations, mais ne font aucun signe de dévotion la nuit, lorsqu'ils savent que personne ne les voit. D'autres pratiquent une sévère abstinence pour se donner l'air et la réputation d'hommes religieux. Il en est qui font admirer en eux la vertu de patience en laissant le sourire s'épanouir sur leurs lèvres, tandis qu'au fond de l'ame, pleins d'humeur et de colère, ils sont exaspérés de l'injure qui leur est faite. Et ainsi tout hypocrite est un fourbe pétri de duplicité et de fausseté, et parconséquent c'est un traître et un ennemi de la vérité. En conséquence de cela, comme ce vice est accompagné d'un grand nombre d'autres, il faut soigneusement s'examiner en confession, afin de se débarrasser de son virus. Il faut déclarer les mensonges suivant leurs espèces. Il y en a qui sont nuisibles à autrui et plus graves que ceux qui ne le sont pas. Il en est qui sont délibérés et qui sont plus graves que ceux qui vous échappent. Il en est de joyeux qui font rire et amusent : les hommes qui tendent à la perfection ne doivent pas se les permettre.

---

dicis te insipientem et vitiosum, ut per hoc humilis reputeris, et cum hoc præeligis ut sic non credatur nec reputeris, quia appetis virtuosus et sufficiens reputari, et e contrario turbaris si talis reputareris. Est ergo humilitas in verbis, superbia in mente. Simulatio in opere est, quando fit actus virtuosus, ut acquiratur fama solum. Simulatio in signo est, quando prætenditur honestas in sensibus, sed cor est plenum inhonestate, nec trahitur quis ab opere, nisi quia caret opportunitate quam vellet. Sic quidam religiosi de die quando videntur, ut putentur sancti et honesti, sensus suos valde componunt, et maxime in officio et in choro inclinationes profundas et similia faciendo, sed de nocte nulla signa devotionis ostendunt, dum non sentiunt se videri. Sic quidam se macerant abstinendo, ut religiosi appareant et judicentur. Aliqui exterius apparent patientes subridendo, qui tamen pleni ira et tristitia, dolent de injuria eis facta. Et sic omnis hypocrita est simulator, duplex et falsus, et per consequens proditor et inimicus veritatis. Et ideo quia huic vitio multa sunt annexa alia, cum diligenti examinatione debent in confessione evomere virus suum. Mendacia sunt secundum suas species confitenda. Quædam sunt aliis noxia, et hæc graviora non noxiis. Quædam deliberate prolata, graviora illis quæ proferuntur a casu. Quædam jocosa ad gaudium provocantia, quæ tamen a viris perfectis sunt arcenda.

Ceux qui mentent par inadvertance, en racontant des histoires par exemple, ou dans un caquetage prolongé, doivent déclarer comme faux ce qu'ils reconnoissent comme tel. Ceux qui, dans leurs prédications, racontent de faux miracles ou des fables ridicules, ou donnent un sens forcé au texte de la sainte Ecriture pour en faire l'application à leurs discours, ceux-là font mal et ils doivent s'en confesser, parce qu'il ne manque pas dans l'Ecriture de choses que l'on peut citer, et Dieu n'a pas besoin du mensonge. Le flatteur qui débite des cajoleries pour plaire, se faire estimer et regarder comme un cœur bienveillant ou en vue de quelque profit, doit en confession s'accuser de mensonge en exprimant l'intention qu'il a eue, surtout ceux qui cherchent à captiver par leurs gestes, le jeu de leurs mains, qui font les yeux doux, pour montrer leur affection et leur compatissance, parce que ces personnages sont tous des menteurs et des fourbes.

Science nécessaire pour remplir ces obligations.

Pour mieux apprendre à vous confesser, ayez soin de vous examiner une fois le jour et de rechercher comment vous avez passé votre temps heure par heure, en songeant où vous avez été, avec qui vous vous êtes trouvé, ce que vous avez pensé, ce que vous avez dit, ce que vous avez entendu, ce que vous avez fait, afin de connoître les licences coupables que vous avez permises à votre langue, à votre cœur et à vos sens, ou les occasions de péché que vous avez données aux autres; classez tout cela dans votre esprit, comme vous vous rappelez l'avoir commis, parce que en en gardant le souvenir, vous pourrez mieux l'expliquer; revenez-y plusieurs fois et faites-en la revue dans votre esprit; qu'un pareil examen ne vous rebute pas, parce que la paix et la joie du cœur qui en seront le fruit, surpassent toutes les joies de ce monde. Si vous voulez

---

Qui vero dicunt mendacia per quamdam inadvertentiam, sicut narrantes historias, aut multum aut prolixe loquentes, debent confiteri quæ noscunt falsa. Qui vero in prædicationibus narrant miracula non vera, aut historias derisivas seu fabulas, aut textum sanctæ Scripturæ trahunt indebite, ut coaptent verba, male faciunt, et confiteri debent, quia tot varietates sunt in sacra Scriptura quæ possunt dici, quoniam mendacio non eget Deus. Adulator verba blanditoria ad complacendum proferens, vel ut commendetur, vel ut benevolus fiat, vel ut servitium recipiat, sunt confitenda tanquam mendacia exprimendo intentionem quam habuerunt in prædictis, et potissime qui adulantur gestibus corporis, et actibus manuum et oculorum, ut ostendant affectionem et compassionem ad aliquem, quia tales omnes mendaces et falsi.

Eruditio utilis ad omnia ista supra dicta.

Ut autem scias melius confiteri, studeas semel in die examinare quomodo tempus expendisti, et discurre per singulas horas, cogitando in quibus fuisti, aut quibus personis, quid cogitasti, quid dixisti, quid audivisti, quid fecisti, ut cognoscas relaxationes linguæ, cordis et sensuum, in quibus et quoties offendisti aut dedisti aliis materiam offendendi, et sic ordina in mente tua sicut ea fueris memor commisisse, quia memor explicabis omnia quorum fueris memor, et illa pluries pertracta et ordinate repete in mente tua; nec te pigeat in tali examinatione exercere, quia pax et lætitia

ne pas trouver trop de difficulté et éprouver une grande tranquillité d'ame dans la pratique de cette méthode, appliquez-vous à faire peu de fautes, afin que vous en ayez moins à recueillir et à confesser. Choisissez-vous un confesseur compatissant, éprouvé dans les tentations, exercé dans l'usage de la continence; confessez-vous souvent à lui, faites-lui connoître clairement et sans détour tous vos défauts, aussi bien que les tentations que vous éprouvez. Qu'il soit plein de charité, d'humilité, de discrétion, et d'intelligence, de façon que vous puissiez recourir à lui avec confiance, et qu'il sache vous appliquer les remèdes convenables: « Autrement si un aveugle conduit un autre aveugle, ils tomberont l'un et l'autre dans le fossé. » Matth. Pour arriver plus facilement à cela, la solitude vous est nécessaire parce qu'elle est le meilleur moyen pour acquérir la pureté du cœur; comme elle en est la sauvegarde. C'est pourquoi si vous êtes religieux, si vous cherchez la paix, vous en serez d'autant moins disposé à sortir de votre solitude, suivant ces vers: « Que votre cellule soit pour vous comme le paradis où vous contemplez les choses célestes; c'est là qu'il faut vous occuper à lire, à prier, à méditer, à pleurer vos péchés; la paix règne dans la cellule, et la guerre bouleverse tout au dehors. » Si au contraire vous êtes séculier, évitez toute liaison autant que possible, à moins d'une utilité ou d'une nécessité évidente. Il est aussi expédient d'entretenir dans votre cœur la résolution de prendre tous les moyens de n'offenser ni Dieu, ni le prochain, et vous devez vous couvrir de l'armure de la prière en disant: « Seigneur, venez à mon aide, parce qu'il est impossible de vous préserver de tout péché sans le secours de Dieu. Et quoique Dieu permette, malgré vos prières et vos oraisons, que vous tombiez dans quelque faute, gardez-vous d'abandonner pour cela votre bonne résolution de bien faire, parce que Dieu n'a permis cette chute que pour vous faire sentir votre foi-

---

mentis, quam inde consequeris, excedit omne mundanum gaudium; quod si absque difficultate magna et cum multa tranquillitate animi istum modum volueris observare, stude in paucis delinquere, ut pauca possis recolere et confiteri. Confessorem eligas compassivum, probatum in tentationibus, et in via continentiæ se exercitantem, cui sæpe confitearis et aperias omnes defectus clare et lucide, et stimulos quibus molestaris. Sit ille charitativus et humilis, discretus et intelligens, sic quod posssis ad ipsum confidenter recurrere, et sciat tibi remedium adhibere. Aliter autem si cæcus cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt. Ad ista melius obtinenda, necessaria est tibi solitudo, quæ est via primaria ad cordis munditiam, et tutela ad custodiam. Unde si es religiosus, si pacem quæris, hinc minus egredieris, versus: Cella quasi cœlum tibi sit, qua cœlica cernas. Hic legas, hic ores, mediteris, crimina plangas. Pax est in cella. foris autem plurima bella. Si autem es sæcularis, fuge consortia quantum potes, nisi pro evidenti utilitate aut necessitate. Expedit etiam ut portes in corde propositum tibi cavendi pro posse ab omni offensa Dei et proximi, et debes armare te cum oratione dicendo: Deus, in adjutorium meum intende, quia sine auxilio Dei impossibile est te quantumcumque peccato liberari. Et quamvis Deus permittat, quantumcumque ipsum rogaveris in oratione, ne in aliqua peccata incidas, non tamen propter hoc desistas a bono proposito bene operandi, quia hoc

blesse et vous apprendre que vous avez continuellement besoin de son secours, et que vous ne pouvez faire aucun bien par vous-même malgré vos bons désirs et vos bonnes résolutions. C'est pourquoi « Il faut prier toujours sans se lasser jamais. » Or celui-là prie toujours qui ne cesse de bien faire, et qui désire éviter le mal. Si au contraire vous abandonniez le bien que vous avez commencé parce que vous n'auriez pas été exaucé dans l'oraison, ce seroit alors un signe que votre édifice spirituel, qui est la pureté de conscience, manque du fondement dans lequel se trouve la connoissance de sa propre indignité, à laquelle s'adjoint la vertu d'humilité, qui affermit l'ame dans le bien, et fait que l'homme est satisfait de ce que Dieu ordonne ou permet à l'égard des créatures et de lui-même. En effet, si vous vous connoissez réellement, vous vous montrez compatissant pour tout le monde, vous ne ressentez de haine ni d'inimitié pour personne, vous trouvez plus de plaisir dans les souffrances et les peines de la vie que dans les jouissances charnelles, parce que vous comprenez que vous avez mérité votre sort, qu'il est utile de souffrir, et qu'il y a du danger dans les plaisirs de la vie. Si donc le péché est la seule chose que vous n'aimiez pas, ne craignez rien que le péché, n'ayez d'affection que pour Dieu, que rien ne vous contriste que le péché, et comme c'est dans la solitude et l'oraison mentale que l'on acquiert la connoissance et l'appréciation de soi-même par la pureté de l'esprit, quiconque désire arriver à cette pureté doit nécessairement s'enfermer dans la solitude qui est la source de toute pureté, et par la lecture et l'examen approfondi de son cœur, s'exercer chaque jour de manière à se disposer et se préparer à une confession sincère, pleine et entière, en évitant toute oisiveté et mettant de côté et méprisant tout respect humain.

Deus permittit, ut cognoscas te infirmum, et continue divino auxilio indigere, nihilque boni per teipsum posse perficere, quantumcumque cupias et proponas. Propter quod oportet semper orare et non deficere. Ille autem semper orat, qui non cessat bene facere et mala vitare desiderat. Si autem ab incœpto bono desisteres, eo quod in oratione non exaudireris, tunc est signum quod spiritualis ædificii, quod est conscientiæ puritas, cares principio, cui est annexa cognitio propriæ utilitatis, ad quod consequitur virtus humilitatis, quæ mentem in bono confirmat, et facit hominem contentari de omnibus judiciis et permissionibus divinis circa omnes creaturas et se. Dum enim in veritate teipsum agnoscis, omnibus compateris, nullum odis, nulli inimicaris, plus gaudes de passionibus et pœnis corporalibus, quam de consolationibus carnalibus, quia te vides ista meruisse, esse utilia, hæc autem periculosa. Si ergo omnia præter peccatum diligis, nihil præter peccatum timeas, nihil te præter Deum afficiat, nihil te nisi culpa contristet; et quoniam cognitio et accusatio sui ipsius quæ acquiritur per mentis munditiam, in solitudine et mentali oratione acquiritur, necesse est ut quisquis ad hanc puritatem pervenire affectat, solitudinem velut matrem omnis munditiæ amplectatur, et ibi in lectione et sui cordis scrutatione sic se quotidie exerceat, quod omni otiositate vitata, omnique humana verecundia postposita et despecta, ad puram et integram et plenam confessionem nunc se præparet et disponat.

Manière de se connoître.

En dernier lieu, celui qui veut parvenir promptement et facilement à acquérir une connoissance parfaite de lui-même, aussi bien qu'une paix complète de la conscience, doit d'abord dégager son cœur de tout amour et de toute affection sensuelle, de toute personne ou chose temporelle, de sorte qu'il n'y ait nul obstacle entre Dieu et son cœur, qu'il n'aime rien en dehors de Dieu, et alors cette affection ne sera pas un obstacle, mais plutôt un auxiliaire et une préparation; secondement, qu'il se dépouille de l'amour désordonné de lui-même. De sorte qu'il ne soit pas un voleur et un larron de louange et d'honneur en désirant quelqu'une des choses qui ne sont dues proprement qu'à Dieu seul. Qu'il ne désire rien des choses d'ici-bas, si ce n'est pour le service de Dieu, pour l'utilité de son ame ou celle du prochain; qu'il fasse abnégation de sa propre volonté, qu'il aime mieux faire la volonté d'autrui que la sienne propre, et que son esprit soit toujours d'accord avec la volonté de Dieu et son bon plaisir. Troisièmement, qu'il entretienne les remords de sa conscience par le souvenir de ses fautes passées et en s'accusant de sa négligence, de sa concupiscence et de sa malice. Il doit s'accuser de négligence, s'il n'a pas bien veillé sur son cœur, s'il a dissipé son temps, s'il n'a pas rapporté ses actions à leur légitime fin. Il doit encore s'en accuser, s'il a négligé l'oraison, la lecture et la pratique des bonnes œuvres, toutes choses dont l'une ne suffit pas sans l'autre. De même encore, s'il a négligé de faire pénitence de ses péchés passés, de résister aux tentations qui lui sont arrivées par la permission de Dieu, de profiter des avantages qui lui ont été offerts. Il doit se regarder comme coupable de concupiscence, s'il reconnoît que la concupiscence existe ou a existé en lui

---

Modus cognoscendi seipsum.

Postremo qui vult ad sui perfectam cognitionem cito et faciliter venire, ac perfecte pacem conscientiæ possidere. Primo, cor suum spoliet omni amore et affectione sensuali a quacumque persona et re temporali, sic quod intra Deum et cor suum nullum sit medium impediens, et nihil diligat extra Deum, et tunc talis affectio non erit medium impediens, sed adjuvans et coaptans. Secundo, exuat cor suum ab amore inordinato ad seipsum, videlicet quod non sit fur et latro honoris et laudis, appetendo aliquid de his quæ debentur soli Deo simpliciter, nihil etiam terrenum appetat, nisi pro Dei servitio et utilitate animæ suæ vel proximi, abneget propriam voluntatem, cupiat alienam velle potius quam suum perficere, nec a voluntate Dei ac ejus permissione animus suus discordet. Tertio, ad suæ conscientiæ stimulum frequenter se exerceat, memorando præterita delicta; seipsum arguendo de negligentia, concupiscentia et nequitia. De negligentia quidem se arguat, si cor suum non bene custodivit, si tempus suum intiliter expendit, si opera sua in finem debitum non reduxit. Adhuc si fuit negligens in ratione, et in lectione et boni operis executione, quorum unum non sufficit sine altero. Adhuc si fuit negligens ad agendum pœnitentiam de commissis, ad resistendum tentationibus a Deo permissis, ad proficiendum in bonis sibi ostensis. De concupiscentia autem se reprehendat, cogitando si in se vivit aut

avec le plaisir sensuel, en désirant des douceurs et des sensualités, des aliments délicats, des vêtements somptueux, et les recherches de la volupté qu'il faut repousser dès qu'on s'en aperçoit. De même, s'il a eu ou s'il a encore la passion de la curiosité, en désirant de connoître les secrets de Dieu ou des créatures, de voir de belles choses, d'avoir des choses précieuses, et autres choses semblables, qui ont leur source dans l'avarice. De même encore, s'il a eu ou s'il a toujours la passion de la vanité, en convoitant les faveurs des hommes, les honneurs, les louanges, sa propre gloire; toutes ces choses qui rendent l'homme vain, et qui doivent être évitées par tout le monde, mais surtout par le religieux qui doit marcher dans la vérité, devant Dieu et devant les hommes, dans toutes ses bonnes œuvres, et régler son cœur, ses paroles et ses actions pour la gloire de Dieu, l'édification du prochain et son utilité propre, en ne désirant rien en dehors de Dieu. Il s'accusera de malice s'il est sujet à mettre de la colère dans ses paroles, à la garder dans le cœur ou à la manifester extérieurement, ou s'il a provoqué quelqu'un à cette passion. Or, ce défaut ne peut se corriger que par l'esprit de vérité, en considérant ce qu'il a mérité par le péché mortel et se pénétrant de la bonté de Dieu aussi bien que de sa patience qui l'a supporté jusqu'à présent, et qui ne veut pas encore le damner, quoiqu'il le puisse avec justice toutes les fois qu'il a commis ou commet quelque péché mortel. Lors donc que la vérité s'introduit dans une ame et y séjourne, le cœur impatient et dur devient humble et doux, et sa dureté se change en piété et en compatissance. Mais cette transformation ne s'opère que dans un cœur purifié. Qu'il examine aussi s'il est sujet à la passion de l'envie qui s'afflige du bien et se réjouit du mal d'autrui, vice direc-

---

vixit concupiscentia et voluptas, appetendo dulcia et mollia, et cibaria sapida, vestimenta deliciosa et oblectamenta luxuriosa, cum omnia in primo motu sint fugienda. Item si vivit in se vel vixit concupiscentia curiositatis, appetendo scire occulta Dei aut creaturarum, videre pulchra, habere pretisa, et similia quæ omnia procedunt ex avaritia. Item si in se vivit aut vixit concupiscentia vanitatis, appetendo humanum favorem vel honorem, laudem, propriam gloriam, hæc omnia quæ faciunt hominem vanum, sunt fugienda a quocumque, et maxime religioso, qui debet ambulare in veritate coram Deo et hominibus in cunctis bonis operibus suis, et ordinare cor, verba et opera in laudem Dei, et ædificationem proximi, et utilitatem sui, nihil extra Deum ullatenus appetendo. De nequitia vero se arguat, cogitando si in se vivit aut vixit iracundia in verbo, in animo vel in exteriori signo, et si aliquem ad iracundiam provocaverit. Hoc autem vitium non potest corrigi, nisi per spiritum veritatis, ut scilicet homo consideret quid meruit per peccatum mortale, ac per hoc bonitatem Dei attendat et patientiam, quæ ipsum sustinuit usque nunc, nec adhuc eum damnare vult, cum juste possit ac poterit quoties mortaliter deliquit. Cum ergo veritas ingreditur animam, et ibi permanet, omne cor impatiens et furiosum efficitur humile et mansuetum, et omne cor durum et ipsum efficitur pium et compassivum. Hæc autem virtus ingreditur solummodo in cor mundatum. Item cogitet si in se vivit aut vixit nequitia invidiæ, quæ de bono alterius contristatur, et de malo jucundatur, quod vitium directe contradicit Spiritui sancto, et ideo ex in-

tement contraire à l'Esprit saint; aussi c'est de l'envie que provient le péché contre le Saint-Esprit appelé jalousie, au sujet duquel il est écrit, Matth., XX, 15 : « Votre œil est-il mauvais parce que je suis bon? » « Et conséquemment ce péché n'est remis ni dans ce monde, ni dans l'autre, » Matth., XII, 31. Qu'il s'examine aussi s'il est sujet à l'apathie qui provient de l'ennui du bien ou d'une excessive oisiveté, de la crainte ou du chagrin de quelque mal. Cette passion engendre les méchants soupçons, les pensées malignes, les blasphèmes, la défiance de Dieu et le désespoir final. C'est ordinairement là que vont aboutir ceux qui sont adonnés à l'insolence, et qui négligent de s'exercer aux bonnes œuvres et d'employer utilement leur temps : comme aussi celui qui est vicieux et ambitieux à l'excès, en se laissant aller au désir exagéré de la gloire, ainsi en ne mesurant pas ses désirs à son mérite, on n'obtient jamais ce qu'on désire, mais, par un juste jugement de Dieu, c'est tout le contraire qui arrive, et ces hommes sont d'autant plus abaissés qu'ils ont été plus ardents à chercher l'élévation par eux-mêmes ou avec le secours d'autrui. Celui qui veut par conséquent se préserver de ce vice, doit s'appliquer à fuir l'oisiveté, à vaincre la paresse de corps et d'esprit, en détruire les occasions qui sont l'amour du repos et l'intempérance dans la nourriture, deux causes qui ont fait commettre des crimes abominables. C'est ce qui attira la colère divine sur Sodome et Gomorrhe. C'est pour cela que les saints Peres, qui quittoient le monde pour se retirer au désert, s'empressoient de s'armer contre ce vice funeste qui gâte et détruit tout bien par la tempérance, le travail et la continence, afin d'échapper à l'oisiveté, qui est la source de tous les maux.

---

vidia oritur peccatum in Spiritum sanctum, quod dicitur invidentia, contra quod scriptum est in *Matth.* : « An oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum ? » et ideo peccatum hoc non remittitur in hoc sæculo neque in futuro. Item cogitet si in eo est vel fuit nequitia accidiæ, quæ consurgit ex tædio boni, aut ex otiositate nimia, aut ex timore vel dolore alicujus mali. Et ex hoc oriuntur pessimæ suspiciones, malignæ cogitationes, blasphemiæ, diffidentia de Deo et finalis desperatio. Ad hanc sæpissime veniunt insolentiæ dediti, et qui se negligunt in bonis exercere, et tempus suum utiliter expendere; nec non qui nimis est vitiosus, ambitiosus, appetendo excessive honorem, talis qui appetit supra meritum suæ sufficientiæ, nunquam habet quod appetit, sed pejus est justo Dei judicio, tanto magis ad ima trahuntur, quanto magis seipsos elevaverunt et procuraverunt per alios trahi sursum. Qui ergo hoc vitium vitare desiderat, studeat otium evitare, ac mentis et corporis superare pigritiam, eorumque occasiones præscindere, quæ sunt amor quietis et immoderantia victus, propter has duas causas et peccata pessima perpetrata sunt. Ex his occasionaliter venit ira Dei super Sodomam et Gomorrham. Idcirco sancti Patres fugientes de hoc sæculo ad desertum, contra illud vitium accidiæ quæ inficit et dissipat omne bonum, statim armis temperantiæ, et occupationis et continentiæ, ne otiositatem radicem omnis mali incurrerent, se principaliter muniebant.

Source des péchés.

Tous les péchés capitaux ont une origine commune, c'est l'ingratitude. Il y a une double racine, savoir, la crainte qui déprime, et l'amour qui produit une fatale ardeur. Il y a trois choses qui sont un aliment, la concupiscence de la chair et des yeux, et l'orgueil de la vie; sept sources, l'orgueil, la colère, l'envie, l'apathie, l'avarice, la gourmandise, la luxure. Dans ce nombre, il y en a cinq qui sont des péchés spirituels et deux des péchés charnels, quoique néanmoins le péché mortel ne soit autre chose que l'éloignement de Dieu, par le mépris qu'on fait de lui ou de ses commandements. Or, c'est par l'orgueil que se fait le mépris de Dieu, il faut donc nécessairement que la culpabilité mortelle du péché prenne sa source dans l'orgueil. Mais parce qu'on ne méprise Dieu ou ses préceptes que parce qu'on craint ou qu'on espère quelque chose de sa part, il faut donc que tout péché actuel provienne de cette double cause, ou de l'amour, ou de la crainte. Or toute crainte a sa source dans l'amour, parce qu'on ne craint de perdre que ce qu'on aime, et par conséquent l'amour et la crainte ont le même aliment. Et comme l'amour désordonné a pour objet un bien temporel, c'est intérieurement sa propre excellence, extérieurement l'argent, et dans la partie inférieure le plaisir de la chair; il y a donc trois causes qui engendrent les péchés actuels, trois causes radicales auxquelles se rapportent tous les péchés actuels, quand elles agissent sur l'ame d'une manière désordonnée. Comme aussi cela se fait de sept différentes manières, il y a par conséquent sept péchés capitaux générateurs de tous les autres péchés.

Peccatorum origo.

Omnium vitiorum capitalium unum est initium scilicet ingratitudo. Duplex enim radix est, scilicet timor male humilians, et amor male inflammans. Triplex fomentum est, scilicet conscientia carnis, et oculorum, et superbia vitæ; septiforme caput est superbia, ira, invidia, accidia, avaritia, gula, luxuria, inter quæ sunt quinque peccata spiritualia, et duo carnalia, cum tamen peccatum mortale non sit aliud quam recessus a Deo per ipsius contemptum in se, vel in suo præcepto. Contemptus autem Dei fit superbia : igitur necesse est, ut omnis peccati mortalis culpa sumat initium a superbia. Quia vero nullus contemnit Deum, vel suum præceptum, nisi quia aliquid ab ipso timet perdere, aut vellet acquirere : ideo oportet quod omne peccatum actuale trahat originem ab hac duplici radice aut amoris, aut timoris. Omnis autem timor habet ortum ab amore, quia nullus timet perdere nisi quod amat : et ideo amor et timor ab eodem foventur. Et quia amor inordinatus est respectu boni temporalis, et illud est interius excellentia et exterius pecunia, inferius carnis lascivia, ideo tria sunt fomenta peccatorum vitiorum actualium, et radicalia, ad quæ dum anima inordinate fertur omnia peccata actualia ordinantur, et quia hoc fit secundum septiformem modum, ideo sunt septem peccata capitalia, ex quibus generatur universitas peccatorum.

Péchés contre le Saint-Esprit.

Quoique tout péché soit contre Dieu un et trin, on distingue cependant des péchés particuliers contre le Père, contre le Fils et contre le Saint-Esprit. Les péchés contre le Saint-Esprit sont irrémissibles dans ce monde et dans l'autre. Non qu'ils ne puissent être remis dans ce monde, mais parce qu'ils ne le sont que rarement ou presque jamais dans ce monde quant à la coulpe, « et très-rarement dans l'autre quant à la peine. » Il y en a de sept espèces, l'envie du bien spirituel du prochain, une hostilité active contre la vérité connue, le désespoir, la présomption, l'obstination et l'impénitence finale. Le premier est contre l'amour de Dieu, en tant qu'on est fâché de la bonté de Dieu, qui, en vertu de cette bonté, accorde des graces spirituelles; il est aussi contre l'amour du prochain. Le second est contre la vérité de la foi qui est le fondement de notre salut. Le troisième est contre la miséricorde de Dieu, parce qu'on croit avoir fait trop de mal pour obtenir de Dieu son pardon. Le quatrième est contre la justice de Dieu, parce qu'on présume tellement de sa miséricorde, qu'on croit ne devoir pas être puni de ses péchés, et que dans cette confiance on s'abandonne au péché, sans s'inquiéter de faire pénitence. Le cinquième est contre la grace de la pénitence qui retire du péché. Le sixième est contre la grace de pénitence qui fait éviter et empêche de commettre le péché en tant que l'impénitence finale est la résolution de ne pas faire pénitence, et se trouve être ainsi une espèce des péchés contre le Saint-Esprit. Mais l'impénitence finale, comme persévérance dans le péché jusqu'à la fin, est une conséquence de tous les péchés mortels qui ne sont pas remis dans ce monde, et surtout

---

Peccata in Spiritum sanctum.

Quamvis omne peccatum sit contra Deum trinum et unum, appropriatur tamen Deo aliquod peccatum esse in Patrem, aliquod in Filium, aliquod in Spiritum sanctum. Peccatum autem in Spiritum sanctum est irremissibile in hoc sæculo, et in futuro, non quia in hoc seculo non possit dimitti, sed quia non dimittitur nisi raro, aut vix in hoc sæculo quantum ad culpam, et modicum in futuro, quantum ad pœnam. Hujus autem peccati sex sunt differentiæ, invidia fraternæ gratiæ, impugnatio veritatis agnitæ, desperatio, præsumptio, obstinatio, et finalis impœnitentia. Primum est contra charitatem Dei, in quantum dolet quod Dominus Deus est bonus, qui ex bonitate sua dat gratiam, et est contra charitatem proximi. Secundum est contra veritatem fidei, quæ est fundamentum nostræ salutis. Tertium est contra misericordiam Dei, quia credit se plus peccasse, quam Deus possit parcere. Quartum est contra justitiam Dei, quia tantum præsumit de misericordia Dei, quod credit se non debere puniri de peccatis, ac per hoc se relaxat ad peccandum, et pœnitere non curat. Quintum est contra gratiam pœnitentialem quæ facit resilire a peccatis commissis. Sextum est contra gratiam pœnitentialem, quæ facit præcavere a committendis, secundum quod ipsa finalis impœnitentia dicitur propositum non pœnitendi, sic enim est species peccati in Spiritum sanctum: secundum autem quod finalis impœnitentia dicit continuationem peccati usque in finem, sic est sequela omnium mortalium peccatorum quæ in hac vita non remittuntur et maxime omnium specierum pec-

de toutes les espèces de péchés contre le Saint-Esprit ; c'est ainsi que tout péché prend sa source dans l'orgueil, et aboutit à l'impénitence finale qui conduit aux peines de l'enfer celui qui y meurt, et dont on ne peut être préservé, en péchant mortellement, que par la grace de Jésus-Christ, notre médiateur.

Description du péché.

Comme tout péché signifie écart de la volonté de son premier principe, en tant qu'elle est destinée à agir sous son action, en conformité avec lui et à cause de lui, il s'ensuit que tout péché est un désordre de l'esprit ou de la volonté, qui est la cause déterminante des vertus ou des vices. Donc le péché actuel est un désordre actuel de la volonté, ou, suivant saint Augustin, le péché actuel est une parole, une action ou un désir contre la loi de Dieu. Or, ou ce désordre a une gravité qui affecte radicalement l'ordre de la justice, et c'est alors un péché mortel, lequel de sa nature donne la mort à l'ame en la séparant de Dieu, qui donne la vie à l'ame du juste ; ou il est si léger qu'il ne détruit pas cet ordre et ne fait qu'y porter une foible atteinte, et c'est dans ce cas un péché véniel dont nous pouvons promptement obtenir le pardon, par la raison qu'il ne fait point perdre la grace, ni encourir l'inimitié de Dieu. Or l'ordre de la justice consiste à préférer le bien éternel au bien temporel, le bien honnète à celui qui est utile, la volonté de Dieu à sa volonté propre, et en ce que le jugement de la raison préside toujours à la sensualité humaine. Comme la loi de Dieu en fait un précepte et défend le contraire, il s'ensuit que quand on préfère le bien temporel au bien éternel, ce qui est utile à ce qui est honnête, la sensualité à la raison,

---

cati in Spiritum sanctum, et sic omne peccatum initium sumit a superbia, et finem habet a finali impœnitentia, in quam qui devenit, punitur in gehennam, a qua finali impœnitentia nullus peccans mortaliter potest liberari, nisi interveniat gratia mediatoris Christi.

Peccati descriptio.

Cum omne peccatum dicat recessum voluntatis a suo primo principio, in quantum ipsa voluntas nata est agi ab ipso, et secundum ipsum et propter ipsum : et ideo omne peccatum est inordinatio mentis, sive voluntatis circa quam natæ sunt esse virtutes et vitia. Peccatum igitur actuale est actualis inordinatio voluntatis : vel secundum Augustinum : Peccatum actuale est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Inordinatio autem ista, aut est tanta, quod ordinem determinat justitiæ, et sic dicitur peccatum mortale, quod natum est auferre vitam ab anima, ipsam separando a Deo, per quem vivificatur anima justi : aut est tam modica, quod ordinem istum non perimit, sed aliquantulum perturbat, et sic dicitur veniale peccatum, quia de ipso cito possumus veniam obtinere pro eo, quod ipsum non tollit gratiam nec per ipsum incurritur inimicitia Dei. Ordo autem justitiæ est, ut bonum æternum præferatur bono temporali, et bonum honestum præferatur utili, et Dei voluntas præferatur voluntati propriæ, et judicium rationis præsit sensualitati humanæ : et quia lex Dei præcipit hoc, et vetat oppositum : ideo quando æterno temporale, honesto utile sensualitas rationi, et voluntas

sa propre volonté à celle de Dieu, on commet un péché mortel que saint Ambroise déclare être une transgression de la loi de Dieu et une désobéissance aux préceptes divins. Or on commet cette désobéissance quand on omet ce que la loi commande ou que l'on fait ce qu'elle défend. D'où il résulte une double sorte de péché, le délit et l'omission. Quand, au contraire, on aime le bien temporel plus qu'il ne convient, mais sans le préférer au bien éternel, qu'on préfère ce qui est utile à ce qui est honnête, que l'on aime sa volonté naturelle plus qu'il ne faut, sans néanmoins la préférer à la volonté divine, que l'on ne fait point passer la concupiscence de la chair avant le jugement de la droite raison, il n'y a alors que péché véniel, parce que dans ce cas ce que l'on fait, quoique n'étant pas conforme à la loi divine, n'est pas cependant directement contre elle. Or l'appétit sensuel n'est préféré à la raison que lorsque la raison y donne son consentement, et par conséquent il n'y a pas de péché mortel sans consentement. Si la sensualité se produit d'une manière désordonnée, comme ce désordre entraîne au mal, quoique ici la raison ne consente pas au péché, il y a néanmoins une certaine atteinte à l'ordre de la justice; tandis que dans l'état d'innocence, la sensualité étant gouvernée par la raison, il ne pouvoit pas y avoir de péché véniel. Dans l'état actuel, comme la sensualité répugne à la raison, bon gré malgré ses premiers mouvements nous font commettre un péché véniel; et quoiqu'on puisse en éviter quelques-uns en particulier, on ne peut néanmoins se préserver de tous, parce que, comme péchés, ils sont aussi la peine du péché originel et actuel; c'est pour cela qu'à bon droit on les nomme véniels, parce qu'en effet ils sont dignes de pardon. Mais comme la raison n'est pas forcée d'y consentir, si après avoir consenti au plaisir on consent à l'acte, alors il y a plein consen-

---

propria præfertur Dei voluntati, committitur peccatum mortale de quo dicit Ambrosius quod est prævaricatio legis Dei, et cœlestium inobedientia mandatorum. Hæc autem committitur, quando ommittitur quod lex præcipit, sive fit quod lex vetat. Ex quo oritur duplex genus peccati, scilicet delictum, et omissum: quando vero bonum temporale plus debito modo diligitur, sed non præfertur æterno et honesto præfertur utile, et voluntas naturalis plus debito amatur, sic tamen quod non præfertur divinæ, et caro concupiscit, non tamen præfertur judicio rectæ rationis, tunc est peccatum tantum veniale, quia licet hoc sit præter legem divinam, non tamen est directe contra eam. Sensualis autem appetitus non præfertur rectæ rationi, nisi quando ratio ei consentit: et ideo peccatum mortale non committitur sine consensu. Si autem sensualitas inordinate moveatur, cum ista inordinatio ad malum declinet, et hic ratio non consentiat ad aliquod peccatum, quia aliquo modo lædit ordinem justitiæ, et quia in statu innocentiæ non movebatur sensualitas, nisi secundum motum rationis: ideo stante hoc non poterat ibi esse veniale peccatum. Nunc autem quia rationi repugnat sensualitas velimus nolimus, ideo necesse habemus committere veniale peccatum aliquod per primos motus: et licet quædam particulariter ac singillatim possint devitari, omnia tamen nullo modo possunt caveri, quia sicut peccata sunt, ita et pœna peccati originalis et actualis, et ideo merito dicuntur venialia, quia hæc ipsa digna sunt venia. Verum quia ratio his consentire non compellitur,

tement, et le péché est par cela même consommé par la complète adhésion de la partie supérieure de la raison, d'où dépend la plénitude de consentement. Mais comme par le consentement non-seulement à l'acte, mais même à la délectation, il y a un consentement dans lequel la partie inférieure adhère à la sensualité, si la raison admet la sensualité dans la délectation sensuelle et y succombe, il en résulte qu'il y a subversion de l'ordre légitime, et il se fait par là une subversion de la justice; il y a donc péché mortel, quoique moins grave, parce qu'il n'est pas seulement imputé à la partie inférieure de la raison, mais aussi à la partie supérieure, qui auroit dû réprimer et maîtriser la partie inférieure, et l'empêcher de consentir.

Confession ou acte d'humilité de l'auteur.

Je viens de dépeindre le cœur pur et la conscience nette, tout impur et couvert de souillures que je sois : habile sur bien des points, je ne me connois pas moi-même; je juge les défauts des autres et ne vois pas les miens; je décris les vices et leurs occasions, et je ne prends aucun soin de me corriger des miens; je vois une paille dans l'œil des autres, et ne remarque pas une poutre dans le mien; j'ai la présomption de vouloir diriger les autres, et je ne sais pas me gouverner moi-même; je censure les mœurs des autres, et je ne songe pas à réformer les miennes; je ne vois rien dans ce qui me concerne, et je suis plein de perspicacité à l'égard des autres; néanmoins, pressé par la charité fraternelle, comme j'aime sincèrement les ames de tous mes frères, d'autant plus que je sais qu'elles aspirent à la pureté du cœur, à l'acquisition de laquelle elles donnent tous leurs soins; c'est pour la leur faciliter que j'ai écrit ces pages. Votre charité vous les fera

---

si post consensum delectationis consentiatur in opus, tunc est plenus consensus, ac per hoc est peccati consummatio, quæ provenit usque ad supremam portionem rationis, ex qua pendet plenitudo consensus. Quia vero non solum consensu in opus, verum etiam in delectationem consensus est, in quo inferior pars sequitur sensualitatem, ideo si in delectationem sensualem ratio sensualitati consentiat, et succumbat, propterea fit subversio ordinis recti, et sic fit subversio justitiæ, propter quod committitur peccatum mortale, quamvis minus grave, quia non solum imputatur inferiori parti rationis, sed etiam superiori, quæ debuit compescere et cohibere inferiorem ne consentiat.

Confessio sive humiliatio sui ipsius.

Ecce descripsi cor mundum et conscientiam puram. Vir ergo immundus, et maculatus multum me sciens ostendere, et meipsum nesciens, alieno defectus dijudicans, et meos non inspiciens, vitia et occasiones vitiorum nobis aperiens, et ipsa vita in meipso corrigere negligens, festucam in oculo alieno prospiciens, et in meo trabem non considerans, alienæ vitæ dux esse præsumens, et moderamina vitæ propriæ non tenens, omnium mores discutiens, et meos non deserens, erga meipsum cæcus permanens, et circa alios oculatus existens : fraterna tamen charitate coactus, quia omnium fratrum animas sincere amplector, eo maxime quo eas sentio perfectam cordis affectare munditiam mundumque cor sollicite ac studiose perquirere, quo ipsam attingere valeatis, ut supra scriptum est, vestra charitativa dilectio humiliter, et benigne suscipiat ubique, sicut in speculo

donc agréer avec bienveillance et humilité, et y voir comme dans un miroir et une peinture fidèle la voie et la porte par laquelle l'ame peut pénétrer dans le portique de la maison du Seigneur, lequel est la pureté de l'ame, bien persuadés que dans cette vie nul ne peut atteindre cet heureux portique, s'il ne s'applique de la manière que j'ai dite à se connoître soi-même, suivant les lumières que Dieu lui aura données, à maintenir sa conscience nette et pure, par le moyen d'une confession franche, sincère et entière, ainsi que je l'ai dit plus haut. Car la pratique de la confession est entièrement basée sur l'humilité, et procède d'une crainte filiale de Dieu, laquelle ne permet point que le péché habite dans le cœur, pas plus que les circonstances du péché, de nature à offenser Dieu, sans se hâter de s'en débarrasser promptement par la confession, suivant la possibilité et la connoissance qu'elle en a, et cette attention à garder pur son cœur et sa conscience est une preuve évidente qu'on est inscrit parmi les enfants et les élus de Dieu. C'est pourquoi une ame semblable peut dire en toute vérité : « Seigneur, j'ai aimé la beauté de votre maison, » c'est-à-dire, la pureté de mon ame, « et le lieu qu'habite votre gloire, » c'est-à-dire la pureté de ma conscience. Et la raison, c'est que vous avez donné à la pureté de mon ame une vigoureuse beauté, et c'est avec justice que je paroîtrai pur et sans tache en votre présence, et je serai rassasié de délices quand se manifestera votre gloire. Puisse nous y conduire tous le Dieu qui vit et règne dans tous les siècles.

Fin du soixante-troisième Opuscule, sur la manière de se confesser et la pureté de conscience.

L'abbé VÉDRINE.

---

et exemplo verissimo viam, et januam per quam ingreditur anima in atrium domus Domini, quod est conscientiæ puritas, diligentissime speculetur, firmiter attendentes, quod ad dictum atrium nullus unquam in hac vita pervenit, nisi modo prædicto seipsum agnoscere studeat secundum notitiam sibi datam a Domino, suamque conscientiam mundam et immaculatam servare et per confessionem puram, veram et integram superius memoratam. Ipse namque modus confitendi super humilitate perfecte fundatur, procedens ex filiali Dei timore, qui non patitur in corde habitare peccatum, nec circumstantias peccati, quibus putet Deum offensum : dummodo statim evomat per confessionem secundum sui possibilitatem et notitiam habitam de offensa, et hujusmodi sollicitudo servandi cor mundum et conscientiam puram, est signum congruum et evidens, quod quis inter Dei electos filios computetur. Unde talis anima secure potest dicere : « Domine, dilexi decorem domus tuæ, » id est munditiam animæ meæ : « et locum habitationis gloriæ tuæ, » id est puritatem conscientiæ, et ratio quia in voluntate tua præstitisti decori puritatis meæ virtutem, et in justitia apparebo purus et mundus in conspectu tuo, et satiabor cum apparuerit gloria tua, ad quam nos perducat ipse Deus qui vivit et regnat, etc.

Explicit Opusculum sexagesimum tertium, B. Thom. Aquin. de modo confitendi et puritate conscientiæ.

OPUSCULE LXIV.

Sur le ministère du prêtre.

Comme le ministère du prêtre roule sur trois points principaux, savoir la célébration des divins offices, l'administration des sacrements et l'instruction du peuple, nous allons nous en occuper brièvement et en suivant un ordre pour plus de clarté et d'avantage, en vue de l'honneur et de la gloire de Dieu et de Jésus-Christ notre Sauveur, de notre utilité commune et de l'instruction des simples prêtres suivant ce que j'en trouverai dans l'inspiration divine, les écrits des Saints et des Pères, et les règles de nos sacrées constitutions.

Des heures canoniales.

Les offices divins sont divisés en sept heures canoniales, savoir, Matines, Prime, Tierce, Sexte, None, Vêpres et Complies. Chaque prêtre doit tous les jours offrir ces sept heures au Seigneur aux heures convenables, à moins qu'il ne soit malade, circonstance qui l'excuse, XCI dist. *Presbyter mane*, et extra de cel. Mis., XCI dist. *Clericus victum*. On voit par là que non-seulement il ne doit pas dire ces heures d'un seul trait et confondues, mais bien chacune en particulier et séparées l'une de l'autre, et ne pas imiter certains prêtres qui ont cette mauvaise habitude. Mais si l'on a quelque empêchement

OPUSCULUM LXIV.

Ejusdem doctoris, de officio sacerdotis.

Quia sacerdotis officium circa tria principaliter versatur, videlicet circa divinorum officiorum celebrationem, ecclesiasticorum sacramentorum collationem, et populi instructionem, de his omnibus aliqua per ordinem sub brevitate ad laudem et gloriam Dei et salvatoris Domini nostri Jesu Christi et communem utilitatem et maxime simplicium sacerdotum eruditionem, prout occurret nobis ex inspiratione Domini, et de sanctis et sanctorum Patrum, et sanctarum Constitutionum regulis melius, et subtilius describemus.

De horis Canonicis.

Divina quidem officia in septem horas canonicas distinguuntur scilicet matutinam primam, tertiam, sextam, nonam, vesperas et completorium. Has septem horas debet sacerdos quolibet in die dominico reddere horis competentibus, ut XCI. dist. *Presbyter mane*, et extra de cel. mis. presbyter, nisi esset infirmus, in quo casu excusatur, LXXXXI. dist. *Clericus victum*. Ex quo patet quod non debet miscere horas sub una ratione, sicut quidam faciunt et male : sed singulas horas dicat et distincte. Si vero justo impedimento detentus, horis

légitime et que l'on ne puisse pas les réciter aux heures convenables, il faut le faire le plus tôt qu'on le peut, ar. de do. et contu. *Cum dilecti.* Il faut les réciter dans l'église s'il est possible, suivant ce passage du Psaume LXVII, 27 : « Louez Dieu dans les églises, » sinon il faut s'acquitter de ce devoir en quelque endroit que ce soit d'une manière convenable, quand on le pourra commodément. Le prêtre est obligé à ces heures, aussi bien que les autres clercs dans les ordres sacrés, qu'ils aient un bénéfice ou non, avec tous ceux qui jouissent de revenus ecclésiastiques dans quelque ordre qu'ils soient, argum. extra de pos., c. I, et *ad Hebr.*, II. Or les revenus ecclésiastiques sont destinés à l'entretien de ceux qui dans l'église paient à Dieu la dette des offices divins, ut extra de Cler. non re. in Eccles. vel præ., c. *Cum ad hoc*, et de vi. et ho. Cler., c. *Cum ab omni.* Quant au mode et à l'ordre des offices, chaque église particulière doit se conformer à l'Eglise mère, dans la métropole, ut de cons. dist. II, Institut., et XXII dist. Néanmoins les jours de dimanche on doit dire dix-huit psaumes et neuf leçons, neuf psaumes les autres jours moins solennels, et les jours de fête douze psaumes et trois leçons. Dans la semaine de Pâques et dans celle de la Pentecôte on dit trois psaumes et trois leçons. Ceux qui les autres jours ne veulent réciter que trois psaumes et trois leçons, ne peuvent pas motiver leur pratique par les règles des saints Pères, mais bien la donner comme un acte de négligence et de mépris, ut de cons. dist. IV, *In die resurrectionis.* Il ne faut pas non plus omettre l'office des morts, quand on n'en est pas empêché par un jour de fête solennelle, ut extra de c. Mis. *Quidam*, c. *Cum creatura.*

Tout prêtre doit être à jeûn pour célébrer et ne dire qu'une messe par jour, excepté le jour de Noël, où il est permis d'en dire trois, ut

---

competentibus non possit reddere, reddat postea quando poterit ar. de do. et contu. *Cum dilecti.* Debet autem ipsas reddere in ecclesia si potest, juxta illud : In ecclesiis benedicite Deum : aliter reddat ubique et honeste, quando commode poterit. Ad has septem horas tenetur sacerdos, et alii clerici constituti in sacris ordinibus, sive habeant beneficium, sive non et omnes illi qui percipiunt ecclesiastica stipendia in quocumque ordine sint : arg. extra, *de pos.* c. I et *ad Heb.* II. Sunt autem ecclesiastici redditus deputati, ut ex eis sustententur qui in ecclesia reddunt Dominico divina officia, ut extra de cler. non re. in eccles. vel præ. cap. *Cum ad hoc*, et de vi et ho. cler., cap. *Cum ab omni.* In modo vero et ordine officiandi, quælibet Ecclesia se conformare debet Ecclesiæ matrici, in Metropoli, ut de cons. dits. II *Institutio.* et XXII. dist. De his diebus tamen Dominicis XVIII Psalm. et IX lectiones, et IX psal. dicimus aliis diebus minus solemnibus, et pro festis XII Psalm. et tres lect. In septimana vero paschali, et in septimana pentec. III Psal. et III lect. dicimus. Illi vero qui in aliis diebus tantummodo III Psal. et III lect. celebrare volunt, non ex regula sanctorum Patrum, sed ex fastidio et negligentia probantur hoc facere, et de cons. dist. V. In die resurrectionis, nec debet præmittere officium mortuorum, quando dies solemnis non impedit, ut extra de cel. mis. *Quidam*, cap. *Cum creatura*, missas quidem nullus celebret, nisi jejunus et semel in die, excepto die natalis Domini, in quo tres missæ celebrantur, ut de cons. dist. I, *Nocte nativitatis sanctæ.* Si vero necessitas

de cons. dist. I, *nocte Nativitatis sanctæ.* Mais s'il y a une nécessité majeure, comme celle de dire la messe pour un défunt, pour un mariage, une élection ou un jour de grande solennité, dans ce cas on peut célébrer deux fois, ut de cons., dist. I, et extra de cel. Mis. *Consuluisti.* Le prêtre, après avoir consommé la divine Eucharistie, doit purifier ses doigts avec du vin, et prendre cette ablution, à moins qu'il n'ait à dire une autre messe le même jour, parce que s'il prenoit cette ablution, il ne pourroit pas célébrer une seconde fois ce même jour, par la raison qu'il ne seroit plus à jeûn, ut extra de cel. Mis. *Ex parte vestra.* Le prêtre doit employer dans le sacrifice de la messe du pain azyme sans levain, c'est-à-dire du pain de pur froment et non d'aucune autre espèce de céréales, et du vin auquel sera ajouté un peu d'eau, ut de cons., dist. II, *In Sacramento* ; et il doit y avoir beaucoup plus de vin que d'eau dont quelques gouttes suffisent, ut extra de cel. Mis. *Perniciosus.* Et chaque fois que le prêtre célèbre, il doit prendre le corps et le sang de notre Seigneur, ut de cons., dist. II, *Relatum.* Le célébrant doit préparer le calice lui-même, ou le faire préparer sous ses yeux et en sa présence, et ne pas confier ce soin à un servant, et qu'il se garde bien d'oublier le vin ou l'eau, comme il est arrivé quelquefois à des étourdis. S'il n'a point de vin, il peut presser dans le calice des grappes mûres, et célébrer avec ce jus mélangé de quelques gouttes d'eau, ut de cons., dist. II, *Cum omne crimen.* Il faut dire la messe à neuf heures les jours de jeûne, en tout autre temps depuis l'aurore jusqu'à tierce, ut de cons., dist. I, *Jejunus*, et c. *Solent.* C'est dans l'église qu'il faut célébrer et non ailleurs, ut de cons., dist. I, *Sicut non alii.* Si cependant on y est obligé par la nécessité, si l'on est en voyage, par exemple, on peut célébrer en plein air, à condition toutefois d'avoir une tablette con-

---

immineat, puta quia oportet sacerdotem celebrare pro defuncto, vel pro sponsalibus vel scrutinio, et pro die : tunc potest bis celebrare, ut de cons. dist. I. *Sufficit*, et extra de cel. mis., *Consuluisti.* Debet autem vino sacerdos perfundere digitos postquam accepit totum eucharistiæ sacramentum, et illud sumere, nisi eodem die aliam missam debuerit celebrare, quia si vini perfusionem eodem die perciperet, non posset postea celebrare, ut puta non jejunus, ut extra, de cel. mis. *Ex parte vestra.* Debet autem sacerdos ponere in sacrificio missæ, panem azymum infermentatum, scilicet hostiam de puro frumento, non de alio blando, et vinum aqua mixtum, ut de cons. dist. II. *In sacramento*, et debet plus ponere de vino, et longe minus de aqua, ut extra de cel. mis., *Perniciosus.* Et quoties celebrat sacerdos, toties sanguinem et corpus Domini accipiat, ut de cons. dist. II *Relatum.* Paret autem sacerdos calicem per se, vel paretur ipso præsente, vel faciat parari coram se, non committat ulli scholari suo tantum, ne omittat vinum, vel aquam ex oblivione, sicut jam plures stulti fecerunt ; si vero non habeat vinum, potest uvas maturas in calice comprimere, et illud expressum aqua mixtum conficere, ut de cons. dist. II. *Cum omne crimen.* Missam tamen celebret in jejunio in hora nona, alias missas celebret in mane ab aurora usque ad tertiam, ut de cons. dist. I. *Jejunus*, et c. *Solent.* Celebret autem in ecclesia et non in aliis locis, ut de cons. dist. I. *Sicut non alii.* Si vero cogat necessitas, puta quia est in itinere, potest celebrare sub dio : Ita tamen, quod habeat supra altare

sacrée par l'évêque, ut de cons., dist. II, *Concedimus*. Cette tablette doit être de pierre et non de bois, ut de cons., dist. I, *Altaria*. Le calice dont on se sert doit être d'or, d'argent ou d'étain, ut de cons., dist. I, *Calix*. Le corporal doit être blanc, sans aucune couleur, ut de cons., dist. I, *Consulto*. Tous ces objets, savoir le calice, les ornements et les autres objets dont on se sert pour le saint sacrifice, doivent être consacrés et bénis par l'évêque, ut de cons., dist. I, c. I; ut extra de Sac., c. *Cum venissent*. Quand ces objets sont usés, il faut les brûler et en jeter les cendres dans un lieu convenable, afin qu'ils ne soient pas foulés aux pieds par les passants, ut de cons., dist. I, *Altaris palla*. Le prêtre qui célèbre doit avoir devant lui une croix, parce que ce mystère de la passion du Christ est célébré en mémoire de cette même passion, comme nous faisons la fête de sainte Croix en vénération de la passion du Christ, ut de cons., dist. III, *Crucis Domini*, et c. *Sextam*.

Le prêtre doit prononcer avec le plus grand soin et la plus grande attention les paroles du canon de la messe depuis ces mots : *Qui pridie quam pateretur*, jusqu'à la fin de la consécration, et prendre garde de ne pas se tromper, ni de rien omettre et de rien répéter, parce que tandis que ce qui précède et ce qui suit n'appartient qu'à la solennité du sacrifice, ces paroles appartiennent à la substance de la messe, et que c'est par elles que se fait la consécration du corps et du sang de Jésus-Christ, et que si on les omettoit, il n'y auroit plus de consécration, ut de cons., dist. II, *Panis in altari est*. Le prêtre doit pour la consécration du pain prononcer entièrement jusqu'après ces paroles : « Ceci est mon corps, » et alors la consécration du corps de Jésus-Christ est faite, et notre Seigneur Jésus-Christ est déjà sur

---

tabulam per episcopum consecratam, ut de cons. dist. II. *Concedimus*. Debet autem illa tabula esse lapidea, non lignea, ut de cons. dist. I. *Altaria*. Calix vero inquo conficitur, debet esse aureus, argentus vel stanneus ut de consec. dist. I. *Calix*. Corporale vero debet esse album, nullo colore tinctum, ut de cons. dist. I. *Consulto*. Debent etiam omnia ista scilicet calix, vestes et utensilia altaris in quibus sacrificatur, consecrari, et per episcopum benedici, ut de cons. dist. I. c. I ut extra, de sac. un., *Cum venissent*. Quæ postquam fuerint nimia vetustate consumpta, comburantur, et cineres in loco mundo jactentur, ut pedibus transeuntium non coinquinentur, ut de consec. dist. I. *Altaris palla*. Habeat autem sacerdos crucem ad altare cum celebrat, quia in illo mysterio passio Christi repræsentatur in memoriam dominicæ passionis, sicut in reverentiam passionis Christi facimus festum de sancta cruce, ut de consec. dist. III. *Crucis Domini* etc., *Sextam*. Debet autem sacerdos verba canonis missæ ab illo loco qui pridie, quam pateretur, usque in finem consecrationis, cum summa diligentia et sollicitudine proferre ut non erret in eis, et non omittet aliquid ibi, nec reiteret, quia cætera quæ præcedunt et quæ sequuntur, sunt de solemnitate missæ, sed illa sunt de substantia missæ, utpote in quibus sit consecratio corporis et sanguinis Christi, illis omissis non fieret consecratio ut de cons. dist. II. *Panis in altari est*. Debet autem sacerdos perficere totam formam verborum illorum in consecratione panis, scilicet usque hic : Hoc est enim corpus meum, et tunc scilicet quia jam facta est consecratio corporis Christi et ipse Dominus noster Jesu Christus

l'autel entre les mains du prêtre avec les anges, ut de cons., dist. II, *Quod fit sanguis*. Le prêtre s'incline avec respect adorant le vrai corps du Christ. Ensuite il l'élève et le présente à l'adoration du peuple. S'il l'élevoit avant la consécration, il feroit commettre au peuple un acte d'idolatrie et l'induiroit en erreur. Il doit y avoir un flambeau allumé quand le prêtre consacre et quand il consomme l'Eucharistie dans la messe, comme aussi quand il le porte à un malade, ut extra de cel. Mis. *Sane, etc., litteras*. S'il venoit à tomber quelque goutte de sang, le prêtre doit le lécher si c'est possible; s'il en est tombé sur du bois, sur la pierre ou sur la terre, il faut racler l'endroit, brûler les raclures et en cacher les cendres dans l'intérieur de l'autel. S'il en est tombé sur le linge, il faut le laver dans trois eaux, en prenant cette eau dans le calice, et mettre le linge dans un coin de l'autel, ut de cons., dist. II, *Si per negligentiam*.

Le prêtre doit s'abstenir de célébrer s'il se sent coupable de péché mortel, et se confesser auparavant, ut in qu. I, *Sacerdos*. Si par suite de sa faute il est tombé dans une pollution nocturne, c'est-à-dire parce qu'il a pris plaisir à penser à ce péché et a ensuite éprouvé une pollution, il doit encore s'en abstenir jusqu'à ce qu'il se sera confessé. Mais s'il n'y a pas de sa faute, si c'est seulement par un simple effort de la nature, il peut célébrer le même jour. Si au contraire la pollution est arrivée par quelque autre cause légère, comme pour avoir bu ou mangé plus qu'il ne falloit, il doit s'abstenir de célébrer ce jour-là, à moins qu'il n'y ait nécessité, et qu'il ne se trouve pas d'autre prêtre, ut de cons., dist. VI. Il doit aussi s'abstenir s'il est dans un état notoire de fornication, ut XXII dist. Comme il pèche mortellement en célébrant, ceux qui le savent pèchent de même en entendant sa messe, ut XXII dist., *Nullus clericorum, etc., quæsitum*. Il doit tout-

---

est in altari inter manus sacerdotis, cum angelis sanctis ut de consec. dit. II. *Quid sit sanguis*. Sacerdos se reverenter inclinet adorans verum corpus Christi. Et postea elevet in altum spectante populo, ut populus simul adoret. Alias si ante consecrationem elevaret, faceret idololatrare populum et populum idololatria deciperet. Habeat autem sacerdos lumen accensum, quando conficit et cum sumit sacramentum eucharistiæ in missa, et quando portat illud ad infirmum communicandum, ut extra de cel. mis., *Sane*, etc., *Litteras*, et si distillaverit aliquid de sanguine, lambat illud si potest, et si ceciderit in ligno vel lapide, vel in terra, radat illud sacerdos, et comburat et intus altare abscondat. Si vero ceciderit in pannum, lavet illud tribus vicibus, sumens loturam in calice, et ponat pannum juxta altare, ut de cons. dist. II. *Si per negligentiam*. Debet autem abstinere a celebratione, si habet conscientiam mortalis peccati, nisi confiteatur primo, ut I, q. 1. *Sacerdos*. Si vero ex culpa sua ciderit in pollutionem nocturnam, puta quia cogitavit peccatum ex delectatione, et ex hoc pollutus est, debet abstinere donec confiteatur. Si vero sine culpa sua, puta ex naturæ superfluitate, eodem die celebrare potest. Si vero ex alia levi causa, puta ex superflua potatione seu ingurgitatione, eodem die abstinere debet nisi immineat necessitas et non habeat alium sacerdotem, ut de cons. VI. *Testam*. Abstineat etiam sacerdos si sit in notoria fornicatione, ut XXI. dist. *Qui sciunt*, quia peccat ipse mortaliter celebrando, peccant etiam qui audiunt missam ab eodem, ut XXII. dist. *Nullus clericorum*, etc. *Quæsi-*

à-fait s'abstenir s'il est suspens, interdit ou excommunié, parce qu'il deviendroit par là irrégulier; et comme cette suspense a des effets par rapport aux autres aussi bien que par rapport à lui, celui qui en reçoit les sacrements avec connoissance de cause, pèche aussi; si néanmoins il n'est lié que de l'excommunication mineure, il n'est pas suspens par rapport aux autres, et quoiqu'il pèche lui-même en administrant les sacrements, celui qui les reçoit de lui de bonne foi ne pèche pas, ut extra de cler., et Mis. *Si celebrat;* de coha. cler. et mu. *Vestra.* C'est pourquoi toutes les fois qu'un prêtre a communiqué avec un excommunié en paroles ou en autres choses, qu'il se fasse absoudre, s'il le peut, par tout autre prêtre. Si pendant qu'il célèbre le prêtre se rappelle quelque péché mortel, il doit se confesser s'il le peut, ou s'exciter à la contrition et continuer. S'il ne peut pas se confesser, il doit continuer et consacrer, parce qu'il commettroit un plus grand péché en trompant le peuple, ut extra de cel. Mis., c. *Cum homine.* Si pendant la messe le prêtre qui célèbre est surpris par quelque accident et ne peut pas l'achever, il faut qu'alors un autre prêtre prenne où il a fini et achève le sacrifice, ut VII, qu. 1, *Nihil.*

Le prêtre doit aussi avoir un servant pour lui aider et le servir, parce qu'il ne peut faire seul, extra de fi. pres., *Proposuit.* Il doit même en avoir au moins deux s'il peut, afin de rendre vraie la salutation, *Dominus vobiscum*, extra de cons., dist. I, *Hoc quoque.* Le prêtre peut aussi recevoir une rétribution pour ses messes, ou les promettre pour un an, un mois ou un jour, s'il le veut, s'il n'en est pas empêché d'ailleurs à raison d'un bénéfice ou office, extra de *Præsignatum*, et XII, qu. 2, *Charitatem*, parce que s'il est obligé de célébrer, il ne peut sans péché recevoir de rétribution, ni en exiger sous quelque

---

tum. Abstineat autem omnino si sit suspensus, vel interdictus, aut excommunicatus, quia efficeretur irregularis per hoc. Et quia talis suspensus est quod ad se, et quo ad alios peccat, qui a tali recipit ecclesiastica sacramenta scienter : si tamen sit ligatus minori excommunicatione, non est suspensus quod ad alios, quia licet ipse peccet in conferendo ecclesiasticum sacramentum, non tamen peccat in hoc, qui ex fide ab ipso recipit, ut extra, de cler. et mis. *Si celebrat.* de coha. clerc. et mu. *Vestra.* Et propter hoc quandocumque sacerdos communicat excommunicatio in verbis vel in aliis, faciat se absolvere a quocumque sacertote si potest. Si vero sacerdos in ipsa celebratione recordatur alicujus peccati mortalis, confiteatur si potest, vel saltem conteratur et perficiat. Si vero non potest confiteri, nihilominus conficiat, quia gravius peccaret, si deluderet populum ut extra de cel. mi. c. *Cum homine.* Si vero in ipsa celebratione sacerdos intercipitur in aliqua passione, et non possit perficere, alius sacerdos incipiat, ubi ipse dimisit, et perficiat, ut VII. q. 1. *Nihil.* Debet etiam sacerdos habere scholarem in missa, qui juvet ipsum, quia illud officium facere non potest solus, extra, de fi. præ. *Proposuit.* Immo debet habere duos si potest ad minus, ut illa salutatio, Dominus vobiscum, verificetur, extra de cons. dist. I. *Hoc quoque.* Potest autem sacerdos pro pecunia celebrare, et locare operas suas ad annum vel mensem vel ad diem, sicut voluerit, si ad hoc non tenetur ratione beneficii vel officii, extra, de præ. *Signatum*, et XII q. 2. *Charitatem*, quia, si tenetur, non potest sine peccato pecuniam petere, vel aliquo modo exigere, ut extra, de si.

prétexte que ce soit, ut extra de si., *Cum in Ecclesiæ corpore*. Néanmoins il peut recevoir une rétribution qui lui est spontanément offerte, ut I, qu. 1, *Quam pio*. C'est pourquoi le prêtre ne peut pas exiger de rétribution pour les diacres de son église, ni de cadeaux, ut I, qu. 2, *Placuit ut unusquisque*. Mais il le peut pour d'autres églises, parce que ceux-ci ne leur doivent pas leurs services, et si l'on veut donner quelque chose, qu'on suive l'usage, de sorte que lorsque le prêtre a rempli son office, il peut rigoureusement et en toute liberté demander une rémunération et en poursuivre l'acquittement par le moyen de l'autorité supérieure, extra de si., *Ad audientiam*. Néanmoins le prêtre ne peut ni célébrer ni officier dans l'intention de gagner de l'argent, parce qu'il pécheroit mortellement, quoiqu'il n'y ait pas simonie, ut extra de si., *Tua nos*. L'argent ne peut donc pas être la cause pour laquelle on dit la messe, mais une occasion qui détermine à le faire. Car ce qui est le but d'une institution ne doit pas en être la cause. Quant à ceux qui donnent la rétribution, la mauvaise intention qu'ils peuvent avoir en croyant qu'on le fait pour leur argent, ne porte pas atteinte à la droite intention du prêtre, ut I, qu. 1, *Judices*. Il faut néanmoins que le prêtre ne soit repréhensible ni dans son intention ni dans l'usage qu'il fait de cet argent.

Que le prêtre se garde bien de recevoir quelque offrande pour un défunt excommunié, ou séparé de la communauté catholique, ou décédé en état notoire de péché mortel, parce qu'il n'est pas permis de prier pour ces sortes de personnes, XC dist., c. *Oblationes*, et XIII, qu. 2, *Pro obeuntibus*. Mais si le défunt est décédé dans la profession de la vraie foi, quand même il seroit en enfer, comme on l'ignore, il est permis de prier pour lui, quoique les prières ne puissent lui servir de rien, XIII, qu. 2, *Non æstimemus*. De telles gens ne doivent

---

Cum in ecclesiæ corpore, tamen sponte oblatam potest pecuniam recipere, ut I q. 2. *Quam pio*. Unde sacerdos pro diaconis ecclesiæ suæ non potest ex pacto exigere, nec pignora petere ut I. q. 1, *Placuit, ut unusquisque* : sed pro diaconis aliquarum ecclesiarum potest, quia ad hoc non tenentur, sed si volunt solvere, solvant quod in talibus est consuetum, et sacerdos postquam fecerit suum officium, libere et absolute potest illud petere, et ad solvendum illud per superiorem compellere, extra de si. *Ad audientiam*. Tamen non potest sacerdos illa intentione celebrare vel officiare, ut ex hoc pecuniam consequatur, quia peccaret mortaliter, licet non sit simonia, ut extra de si. *Tua nos*. Pecunia ergo non debet esse causa celebrandi, sed occasio excitans et inducens. Causa enim debet esse id, ad quod talia sunt inducta, seu instituta. Si vero offerentes habeant corruptam intentionem, credentes talia obtinere pro pecunia, non obest sanæ intentioni sacerdotis, ut 1. q. I. *Judices*. Ita tamen, quod sacerdos intentione sua, vel in visu pecuniæ non offendat. Caveat autem sacerdos ne recipiat oblationes pro defuncto excommunicato, vel præciso, vel qui decessit in peccato mortali notorio, quia pro talibus non debet orare, XC. dist. c. *Oblationes*, et XII q. 2, *Pro obeuntibus*. Si vero in confessione veræ fidei decessit etiam si sit in inferno, quia dubium est, tamen licet orare pro ipso, quamvis non possit proficere ei. XIII q. 2. *Non æstimemus*. Tales enim non debent sepiliri in cœ-

pas être inhumées dans le cimetière de l'église ; bien plus, s'ils y avoient été enterrés, et qu'on pût les reconnoître, on devroit les exhumer et les jeter hors du cimetière, *extra de sepulchris sacris*. Les cimetières où ont été enterrés des excommuniés doivent être réconciliés par l'aspersion de l'eau bénite, comme dans la dédicace des églises, extra de cons. Eccl. vel alt., *Consuluisti*. Il n'y a que les catholiques qui doivent être enterrés dans les églises, afin que les fidèles puissent prier pour eux en allant et venant, ut XIII, qu. 2, *Non æstimemus*. Vaut-il mieux pour le prêtre célébrer tous les jours ou s'abstenir quelquefois par respect ? Nous laissons la chose à sa discrétion, qu'il fasse ce qu'il jugera plus agréable à Dieu, à l'exemple de Zachée et du Centurion, dont l'un lui fut agréable en le recevant, et l'autre en s'en privant par respect en ces termes : « Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez dans ma maison, » de cons., dist. II, *Quotidie*. Il en est de même d'une femme dans le flux menstruel, si elle veut communier et aller à l'église par dévotion, il ne faut pas l'en empêcher, mais si elle veut s'en abstenir par dévotion, elle fait bien, ut V dist., *Ad ejus vota*. Néanmoins le prêtre ne doit pas omettre la célébration de la messe par négligence, ut extra de cel. Mis., *Cum creatura*.

Des sacrements de l'Eglise.

Après avoir parlé des offices ecclésiastiques, nous allons nous occuper des sacrements, qui sont au nombre de sept, savoir : le Baptême, la Confirmation, la Pénitence, l'Eucharistie, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage. Et d'abord du Baptême, qui est le premier en ordre et de nécessité, XVII dist., *Verum*. Il est la porte ou le fondement des sacrements, extra de pres., *non bapt. veniens* ; d'où il ré-

---

meterio ecclesiæ, immo si possent discerni sepulti deberent exhumari, et ejici extra cœmeterium, extra de sepulcris sacris, cœmeteria in quibus corpora mortuorum excommunicatorum sunt sepulta debent reconciliari aspersione aquæ benedictæ, sicut fit in dedicationibus ecclesiarum, extra de cons. eccl. vel alt. *Consuluisti*. Soli etenim catholici sepeliendi sunt apud ecclesias ut fideles euntes et reduntes orent pro ipsis, ut XIII. q. 2. *Non æstimemus*. Utrum autem celebrare quotidie, vel ex reverentia aliquando abstinere sit melius sacerdoti, hoc relinquitur intentioni suæ, ut faciat in quo Deo credat magis vel melius placere, et ponitur exemplum de Zachæo, et Centurione, quorum unus placuit recipiendo, alter propter reverentiam abstinendo, dicens : Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, de consec. dist. II, *Quotidie*, sicut mulier quæ patitur menstruum, si vult communicari et intrare ecclesiam ex devotione, non est prohibenda, sed si ex reverentia vult abstinere, est laudanda, ut V. dist. *Ad ejus vota*. Ex negligentia tamen nunquam sacerdos debet omittere, ut extra, de cele. mis. *Cum creatura*.

De sacramentis Ecclesiasticis.

Viso de officiis ecclesiasticis, videndum est de sacramentis ecclesiasticis, quæ sunt septem, scilicet baptismus, confirmatio, pœnitentia, eucharistia, extrema unctio, ordo, conjugium seu matrimonium. Et primo de baptismo, qui ordine prior est, et necessarium est XVII. dist. *Verum*. Est enim janua seu fundamentum sacramentorum, extra de pres. non bapt. *Veniens*. Unde

sulte que si quelqu'un étoit ordonné sans avoir été baptisé, il ne recevroit pas le caractère sacerdotal, ut I, qu. 1, *Si quis confugerit.* C'est pourquoi si un prêtre venoit à découvrir qu'il n'est pas baptisé, il devroit se faire baptiser et ordonner de nouveau, extra de pres., *non bapt. veniens.* Or ce sacrement consiste en deux choses, dans l'élément de l'eau et la forme des paroles. ut I, qu. 1, *Detrahe,* et extra de Bapt. et ejus eff., *Non ut apponeres.* C'est avec de l'eau qu'il faut baptiser, et non avec une autre liqueur, et quelle que soit cette eau, elle est suffisante, que ce soit de l'eau de la mer, ou de pluie, ou de fontaine, ou de glace fondue. La forme des paroles est celle que le Seigneur lui-même a donnée aux Apôtres : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, » extra de Bapt. et ejus eff., *Non ut apponeres.* Il ne faut omettre aucune de ces paroles, et si l'on omet quelqu'une des trois personnes, il n'y a point de baptême, de cons., dist. IV. *in Synodo.* Il ne faut pas non plus omettre le mot *ego*, extra de Bapt. et ejus eff., *Si quis puerorum.* Si néanmoins le prêtre altère les paroles par ignorance de la langue latine, le sacrement est valide malgré cela, de cons., dist. IV, *Retulerunt.* Pour remplir son office, il doit plonger le sujet trois fois dans l'eau, suivant l'usage de notre pays, ut de cons., dist. IV, *De terna.* Il doit exprimer verbalement la forme des paroles, et plonger l'enfant dans l'eau en prononçant les paroles, ut I, qu. 1, *Detrahe.* Quant aux autres paroles qui sont employées avant et après l'onction de l'huile et du saint chrême, elles ne sont pas de la substance du baptême, mais bien pour la solennité. Si néanmoins le prêtre les omettoit par mépris, il pècheroit grièvement, parce que c'est la pratique générale de l'Eglise qui les a mises en usage, de cons., dist. IV, *Sive parvuli ;* et les coutumes générales de l'Eglise doivent être observées comme les Evangiles, ut II dist.,

---

si quis omisso baptismo ordinatur, non reciperet characterem, ut. I. q. 1, *Si quis confugerit,* ut si quis presbyter deprehenderet sed non esse baptizatum, debet baptizari, et iterum ordinari, extra, de pres. non bapt. *Veniens.* Consistit autem hoc sacramentum in duobus in elemento aquæ, et forma verborum, ut I q. 1. *Detrahe* et extra de bapt. et ejus effectu. *Non ut apponeres.* In aqua enim debet baptizari, non in alio liquore, et undecumque sit illa aqua sufficit, sive de mari, sive de fonte, sive imbribus, sive de glacie resoluta. Forma verborum est illa quam Dominus dedit Apostolis dicens : « Ego baptizo te in nomine Patris et Filii, et Spiritus sancti, » extra de baptismo et ejus effectu, *Non ut apponeres,* ita quæ nihil omittatur de his verbis : et si omiserit aliquem de tribus personis, non dicitur baptizatus, de cons. dist. IV. *In synodo.* Nec debet omitti hoc verbum, dum dicitur ego baptizo te, extra de baptis. et ejus ef. *Si quis puerorum.* Si tamen corrumpat verba sacerdos ex ignognoratia latinæ locutionis, non nocet sacramento, de consec. dist. IV. *Retulerunt.* Ex satisfactione autem debet immergere ter, secundum hujus nostræ regionis consuetudinem de cons. dist. IV. *De terna.* Et debet formam verborum ore exprimere, et dum dicit verba baptizando debet immergere in aquam ut I. q. 1. *Detrahe.* Cætera verba quæ adhibentur ante et post oleum et crisma non sunt de substantia baptismi, sed de solemnitate. Si tamen sacerdos illa omittat ex contemptu, peccat graviter, quia sunt introducta ex generali consuetudine Ecclesiæ, de cons. dist. IV. *Sive parvuli,*

Ecclesiasticarum. Le prêtre doit bien prendre garde de faire lui-même la triple immersion dans l'eau baptismale, à cause du danger que pourroit courir l'enfant; il le livre ensuite aux assistants, et doit savoir qu'il en est le père spirituel et le compère de son père et de sa mère, comme aussi ceux qui mettent la main sur lui, pendant l'immersion, XX, qu, 1, *Omnes*. De sorte que la fille suivant la chair du prêtre ne pourroit contracter mariage avec un sujet baptisé par lui, et si le mariage avoit été contracté et consommé, il seroit dissout comme contracté entre les enfants de deux compères, extra de cogn. spir., *Ex litteris*. Si à raison de la nécessité ou du danger de mort de l'enfant on ne peut pas observer la forme solennelle, le prêtre alors doit avoir de l'eau dans une fontaine ou dans un vase, et y plonger l'enfant trois fois en disant : « Je te baptise au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit; » si ensuite il trouve une occasion favorable, il suppléera ce qu'il a omis, extra de sac. unc., part. *Pastoralis*, et c. *Presbyter*. S'il arrive que dans une éminente nécessité un enfant ait été baptisé par une femme ou un laïc, comme il se fait quelquefois en l'absence d'un prêtre, en pareil cas comme il y a un doute probable, il faut le rebaptiser en se servant de cette formule : « Si tu es baptisé, je ne te baptise pas, mais si tu n'es pas baptisé, je te baptise, etc., » ut extra de Bapt. et ejus eff., *De quibus*. Si l'on trouve un enfant sur une place publique ou dans un cimetière, et qu'on doute s'il a été baptisé, comme il arrive souvent à l'égard des enfants trouvés et abandonnés, il faut aussi le baptiser sous condition, parce que le doute est légitime, de cons., dist. IV, *Parvulos*. S'il se présente pour être baptisée une personne adulte, et que le prêtre ne puisse la plonger dans l'eau à raison de sa taille, il répandra de l'eau

---

et generales consuetudines servari debent, sicut evangelia, ut II. dist. *Ecclesiasticarum*. Sit autem sacerdos cautus, ut per sese immergat, et per se elevet puerum de sacro fonte, propter contingens periculum pueri, et postea tradat eum astantibus, et sciat se patrem spiritualem pueri, et compatrem parentum ex sola immersione, sicut alii elevantes XX. q. 1. *Omnes*, ita quod filia carnalis sacerdotis contrahere non potest cum baptizato ab ipso, et matrimonium contractum et consummatum dissolvetur, sicut inter filios duorum compatrum, extra de cog. spi. *Ex litteris*. Si vero immineat necessitas, vel infirmitas baptizandi, ut non possint solemnitates observari, quia timetur de morte baptizandi, tunc sacerdos habeat aquam paratam in fonte vel in vase, et immergat puerum ter in aqua dicendo : « Ego baptizo te in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, » et postea si habeat opportunitatem, repetat ea quæ omisit, extra de sac. unc. c. *Pastoralis* et c. *Presbyter*. Si vero contingat imminente necessitate, quod puer baptizatus sit per aliquam mulierem vel laicum, quia sic fieri aliquando consuevit presbytero absente, sacerdos in tali casu, quia probabiliter dubitat, baptizet eumdem sub ista forma verborum. Si tu es baptizatus, non te baptizo : sed si non es baptizatus, ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, ut extra de baptis. et ejus ef. *De quibus*. Si autem puer inveniatur in platea, vel cœmeterio, et dubitetur utrum sit baptizatus, sicut sæpe fit de expositis et projectis, baptizari debet, de conse. dist. IV. *Parvulos*. Si vero aliquis magnus et adultus venit ad baptizandum, quem sacerdos præ mole corporis non possit

sur elle en disant : « Je te baptise, etc., » et le baptême sera ainsi donné validement. On n'impose pas de pénitence à un adulte pour les péchés commis avant le baptême, parce que dans ce cas le baptême suffit pour la rémission des péchés, soit originels, soit actuels, ut de cons., dist. IV, *Sine pœnitentia.* Il faut cependant avoir la contrition, parce que sans cela on n'obtiendroit pas le pardon des péchés actuels, ut de cons., dist. IV, *Omnis.* L'adulte doit répondre sur sa foi par lui-même, et non par un autre, quand le prêtre l'interroge sur les articles de foi en disant : « Croyez-vous en Dieu, etc., croyez-vous en Jésus-Christ? etc...., » ut de cons., dist. IV, *Parvulus.* Mais les enfants répondent par des représentants, parce qu'ils ne peuvent le faire par eux-mêmes, de cons., dist. IV, *Parvulus.* En administrant le baptême, le prêtre doit avoir au cou un orarium ou étole, XIII dist., *Eccles.* Il doit aussi avoir un cierge allumé, pour signifier par cette lumière matérielle « la lumière qui illumine tout homme qui vient au monde, » X, .qu. 1, sicut XXI dist., afin d'augmenter par là la foi des assistants, similiter extra de cel. Mis., *Sane.* Le prêtre doit avertir ses paroissiens d'envoyer leurs enfants, la semaine avant la Passion, pour apprendre le Symbole, de cons., dist. IV, avant le baptême, etc., *ante* 20 *dies.* Si le prêtre se trouve dans un pays où il ne puisse avoir de l'eau ni de fontaine, ni de ruisseau ou toute autre, qu'il cherche à en trouver en creusant la terre, et s'il ne peut s'en procurer, il implorera le secours du Père de tout don, ut XX dist., *De quibus.* Car lorsque le prêtre a fait son possible et abandonné à Dieu ce qu'il ne peut faire, Dieu y supplée lui-même, ut XX dist., *Qui quæritur.* Les enfants présentés au baptême répondent par la bouche d'autrui,

---

immergere, tunc sacerdos fundat aquam super corpus ejus dicens: « Ego baptizo te in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, » et sic recipit baptismum. Tali enim adulto non imponitur pœnitentia de commissis ante baptismum : sufficit enim tali peccatori baptismi sacramentum ad remissionem peccatorum omnium tam originalium quam actualium, ut de consec. dist. IV. *Sine pœnitentia.* Requiritur tamen in eo cordis contritio, sine qua non consequeretur veniam de actualibus peccatis ut de cons. dist. IV. *Omnis.* Et talis adultus debet respondere de fide per se non per alium, cum sacerdos quærit de articulis fidei dicens : Credis in Deum patrem, etc. Credis, et in Jesum Christum, etc. ut de conse. dist. IV. *Parvulus.* Sed parvuli respondent per alios, quia per se non possunt hoc proferre, de cons. distinc. IV. *Parvulus.* Habeat autem sacerdos orarium, sive stolam ad collum cum baptizat XIII. dist. *Eccles.* Habeat etiam cereum accensum ut ostendatur sub typo luminis corporalis lux illa quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, sicut XXI. dist. *Clericos vel cleros*, ut ex hoc apud homines fides augeatur : similiter extra, de cel. mis. *Sane.* Admoneat autem sacerdos parochianos suos, ut in septimana ante passionem domini nostri mittant pueros suos, ut instruaeur de symbolo, de consecrat. distinct. IV. *Ante bapmum.* etc. *Ante XX dies.* Credo quod si sacerdos sit in tali loco, quod non possit habere aquam de fonte, vel de rivo, vel aliud, defodiat terram, si possit invenire, et si non poterit habere, imploranda est bonorum omnium largitoris gratia, ut XX. dist. *De quibus.* Si enim sacerdos facit quod potest, et quod non potest committit Deo, tunc ipse supplet defectum ut XXII dist. *Qui quæritur.* Parvuli delati ad baptismum respondeant per alios, quia per se

parce qu'ils ne peuvent le faire eux-mêmes; il en est de même des muets, des sourds et des malades qui en sont empêchés, ut de cons., dist. IV, *Parvuli*. On peut quelquefois baptiser un enfant au moment de sa naissance, dans la crainte que la mort, qui peut survenir, ne le fasse mourir païen et n'empêche qu'il soit racheté par le baptême, ut de cons., dist. IV, *Beati*. Mais le baptême général ne doit se donner que le samedi saint ou le samedi de la Pentecôte, ut de cons., dist. IV, *Duo tempora*. Personne ne peut se baptiser soi-même, mais celui qui baptise doit être différent de celui qui est baptisé, ut extra de Bapt. et ejus eff., *Debitum*. Deux choses sont nécessaires pour le salut, la foi et le sacrement; lorsqu'une de ces deux choses manque par nécessité absolue, Dieu y supplée : il supplée à la foi dans l'enfant, et au sacrement dans l'adulte; quand les deux choses manquent, l'ame est damnée pour l'éternité, ut de cons., dist. IV, *Firmissime*. Les parrains qui répondent de la foi de l'enfant dans le baptême, sont obligés d'instruire l'enfant quand il a grandi dans la foi et la charité, ut de cons., dist. IV, *Vos autem omnia*. Le prêtre doit veiller à ce qu'un mari ne tienne pas sur les fonts de baptême un enfant de sa femme, soit qu'il en soit le père ou non, comme aussi qu'une femme ne tienne pas l'enfant de son mari; si néanmoins la chose est arrivée par ignorance ou méchanceté, il ne faut pas les séparer pour cela, ut XXX, qu. 1, et extra de cogn. spir., c. *Si quis*. Néanmoins si un père ou une mère ont baptisé leur enfant à l'article de la mort, ne pouvant avoir personne pour le faire, il ne faut pas les séparer, et ils n'ont péché en rien, ut XXX, qu. 1, *Ad limina*. Celui qui a porté un enfant sur les fonts de baptême peut aussi le présenter à la confirmation, puisqu'on peut être parrain de plusieurs filleuls, de cons., dist. IV,

---

non possunt. Idem est de mutis, surdis, et ægrotis, qui per se non possunt, ut de conse. dist. IV. *Parvuli*. Potest autem dari baptismus quoque eadem hora quando natus est puer, ne interveniente morte, paganus mori valeat, qui redimitur per baptismum, ut de cons. dist. IV. *Beati*. Generalis autem baptismus non debet celebrari nisi in sabbatho sancto, et sabbatho pentec. ut de cons. dist. IV. *Duo tempora*. Nemo autem potest baptizare seipsum : sed alter debet esse baptizans, et alter baptizatus, ut extra, de bapt. et ejus ef. *Debitum*. Ista duo sunt necessaria homini ad salutem, fides et sacramentum, sed ubi alterum deest ex necessitate, ipse Deus supplet quidquid deest, in puero supplet fidem, in adulto supplet sacramentum : ubi utrumque deest anima in æternum damnatur, ut de cons. dis. IV. *Firmissime*. Compaterni vero qui confitentur fidem pro puero in baptismo, tenentur instruere ipsum puerum jam adultum de fide et charitate, ut de cons. dist. IV. *Vos autem omnia*. Cavere autem debet sacerdos ne vir teneat filium uxoris suæ ad baptismum, sive habeat de se, sive de alio, neque uxor filium viri sui. Si tamen factum fuerit ex simplicitate, vel ex malitia non sunt propter hoc separandi, ut XXX. q. 1. dictum et extra. de cog. spi. c. *Si quis*. Si tamen pater vel mater filium suum baptizaverit in mortis articulo, cum non potest habere alium qui baptizaret, non sunt separandi : nec aliquo modo peccaverunt ut XXX. q. 1. *Ad limina*. Potest autem ille idem, qui tenuerit puerum ad baptismum tenere ad chrisma, cum ex pluribus filiis aliquis compater fieri possit. De cons. dist. IV *in catechismo*. Ille tamen qui non baptizatur, vel chrismatur, nec

in Catechismo. Mais celui qui n'est pas baptisé ne peut présenter personne ni au baptême ni à la confirmation, ut de cons., dist. IV, *in Baptismate*.

Du sacrement de la Confirmation.

Nous avons peu de chose à dire pour le prêtre du sacrement de la Confirmation, parce que l'administration de ce sacrement appartient à l'évêque. Le prêtre fait l'onction du saint chrême à l'enfant qu'il a baptisé sur le haut de la tête, mais l'évêque la fait sur le front, ut de cons., dist. IV. Ce sujet est traité à fond à la fin, extra de sac. unct., c. *Cum venisset*. Dans ce sacrement comme dans le baptême, on contracte la compaternité, ut de cons., dist. IV, *in Catechismo*; XXX, qu. 4, *Si quis ex uno*. Le prêtre doit avertir ses paroissiens de faire confirmer leurs enfants, parce que la confirmation les rend parfaits chrétiens, de cons., dist. II, *Omnes fideles*. Quoique le défaut de ce sacrement n'empêche pas un enfant d'être sauvé, il est néanmoins très-utile pendant la vie, parce qu'il confère la force pour les peines et les combats de cette vie, de cons., dist. IV, *Spiritus sanctus*. Il est funeste de négliger par mépris de le recevoir, parce qu'on pèche grièvement, puisque c'est un sacrement nécessaire.

De ce qui est nécessaire dans la Confession.

On trouve dans les livres des saints Pères et dans les écrits des docteurs une foule de choses sur la pénitence; nous avons néanmoins jugé à propos de parler sommairement de certaines choses qui se rencontrent plus fréquemment dans la pratique. Le prêtre doit en effet s'assurer d'abord s'il a juridiction sur celui ou celle qu'il entend en confession, comme par exemple s'il est ou non son paroissien, parce

---

ad baptismum, nec ad chrisma tenere potest, ut de consec. di. IV *In baptismate*.

De sacramento confirmationis.

De sacramento confirmationis, sive chrismationis breviter transeamus, prout spectat ad sacerdotem, quia illud sacramentum spectat ad collationem episcopi. Presbyter enim ungit puerum sacro chrismate jam baptizatum in vertice, sed episcopus ungit cum sacro chrismate in fronte, ut de consec. dist. V. novissime de hoc plene tractatur extra, de sa. un. c. *Cumque venisset* et in hoc sacramento contrahitur compaternitas, sicut in baptismo, ut de cons. distinct. IV. *In catechismo*, XXX. q. 4. *Si quis ex uno*. Debet enim sacerdos monere parochianos suos, ut filios suos chrismari faciant, quia in confirmatione pleni efficiuntur Christiani, de consec. dist. I. *Omnes fideles*, quia licet omissio sacramenti non obsit puero morienti ad salutem, prodest tamen viventibus, quia dat robur ad agones et prælia hujus mundi de cons. dist. V. *Spiritus sanctus*. Obest tamen præsentibus si omittant ex contemptu, quia peccant graviter, cum sit sacramentum neccessitatis.

De cautela in confessione habenda.

De pœnitentia multa in libris sanctorum Patrum, et scriptis inveniuntur doctorum declarata. Quædam tamen quæ in usu ordinario magis occurrunt, duximus prælibanda, debet namque sacerdos advertere utrum jurisdictionem habeat in illum vel in illam, quando audit ejus confessionem, puta si est parochianus ejus, alias si esset

que s'il n'étoit pas son paroissien, il ne pourroit pas l'absoudre avant d'avoir demandé et obtenu la permission du curé dont il est le paroissien, ut de cons., dist. V, *Placuit,* et extra de pœn. et rem., *Omnis utriusque sexus;* excepté à l'article de la mort, si par exemple le pénitent est victime d'un accident, ou sur le point de mourir de maladie, et qu'il ne puisse avoir recours à son curé, en pareil cas on pourroit se confesser à tout prêtre et même à un laïc, et obtenir son pardon par le désir qu'on auroit d'avoir un prêtre en dévoilant à ce laïc la turpitude de sa conscience, ut de pœn., dist. VI, 1. Pour juger dans le sacrement de pénitence, deux choses sont nécessaires au prêtre, la pureté de la vie et la science nécessaire pour discerner entre une lèpre et une lèpre. La pureté de la vie est nécessaire pour qu'il n'ait pas à craindre d'être jugé sur les choses qui vont être l'objet de son jugement à l'égard des autres, suivant ces paroles de notre Seigneur : « Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre. » La science de discernement est également nécessaire pour savoir ce qu'il doit condamner, ut de pœn., dist. V, c. 1, *circa medium,* et afin qu'il n'impose pas par erreur de fausses pénitences capables d'entraîner les ames à leur perte, ut de pœn., dist. V, c. *Fratres*, parce que, suivant cette maxime de la vérité éternelle, si un aveugle a la présomption de vouloir conduire un autre aveugle, le guide tombe le premier dans le fossé, puis celui qui le suit, XXXVIII, dist. V, *Ipsis,* et de pœn., dist. VI, c. 1. Le prêtre doit d'abord dans la confession s'enquérir avec soin des péchés et des circonstances des péchés, savoir le temps, la manière, le lieu, la cause, le nombre, etc., afin que les pénitents ne cachent pas en confession des péchés par ignorance ou par honte, ut de pœn., dist. VI, c. 1, *circa finem;* extra de pœn. et rem., *Omnis utriusque sexus.* Pendant la confession du pénitent le confesseur doit se montrer bienveillant, affable et compatissant,

---

alterius, non posset ipsum absolvere, sine petita et obtenta licentia illius sacerdotis cujus parochianus existit, ut de cons. dist. V. *placuit*, et extra de pœ. et re, *Omnis utriusque sexus*, nisi in articulo necessitatis, puta si pœnitens et percussus vel infirmus ad mortem, et non possit haberi proprius sacerdos, in tali casu posset cuilibet confiteri etiam laico, et obtinere veniam ex desiderio sacerdotis, confitendo laico turpitudinem criminis, ut de pœn. dist. VI. c. 1. *Circa pœnitentiale judicium* duo sunt necessaria sacerdoti : munditia vitæ, scientia discernendi inter lepram et lepram. Munditia vitæ necessaria est, ut in nullo eorum sit judicandus, qui in aliis est judicare paratus, juxta illud Domini : « Qui sine peccato est, prius in illam lapidem mittat. » Scientia judicandi similiter necessaria est, ut cognoscat qui debet judicare, ut de pœn. dist. V. c. 1. circa medium, ut ex errore non imponat falsas pœnitentias, per quas animæ ad inferna trahuntur, ut de pœn., dist. V. c. *Fratres*, quia juxta sententiam veritatis, si cæcus cæcum præsumat ducere secum, in foveam ductor primus cadit, inde secutor, ut XXXVIII. dis. c. *Ipsis*, et de pœn. dis. VI. c. 1. In primo autem inquirat sacerdos diligenter in confessione peccata, et circumstantias peccatorum, scilicet tempus, modum, locum, et causam, etc. Ut pœnitentes ex ignorantia vel verecundia non celent in confessione peccata, ut de pœn. dist. VI. c. 1 circa finem extra. De pœn. et re., *Omnis utriusque sexus*. Et dum pœnitens confitetur, sacer-

afin que le pénitent ne soit pas intimidé dans sa confession par l'austérité du prêtre, et après la confession il doit le fortifier en usant de moyens éprouvés pour la guérison de ce malade, tantôt en le consolant et l'encourageant par l'espoir de son pardon et le bonheur de la vie éternelle, tantôt en l'effrayant par les châtiments éternels et en lui dépeignant les flammes de l'enfer, suivant qu'il le jugera convenable, ut de pœn., IV dist., c. 1, *in fine*, et extra de pœn., et rem., *Omnis utriusque sexus*. Ainsi fait le médecin du corps, il calme le frénétique et lui rend la santé par le moyen de potions calmantes, et le débauché en lui interdisant sévèrement le vin et la bonne chère, pour l'empêcher de ruiner sa santé d'une manière irréparable. Dans tout péché la pénitence est laissée à la discrétion du confesseur, qui doit considérer la qualité du péché et celle du pécheur, par exemple, si c'est un vieillard ou un jeune homme, un riche ou un pauvre, d'une santé foible, ou forte et robuste, s'il est bien disposé ou contrit, et autres choses semblables, et après avoir tout bien considéré, il lui imposera la pénitence que dans sa sagesse il jugera lui être convenable, ut XXVI, qu. 7, *Tempora*, et de pœn., dist. *In mensuram*. De telle sorte néanmoins qu'il n'aille pas imposer aux jeunes gens et surtout aux femmes des voyages et des pérégrinations, à cause de la fragilité de leur age, ut L, dist. *Pœnitentes*, parce qu'en allant et venant il s'entend et se voit des choses qui donnent occasion à une jeune femme de se pénétrer du poison de la luxure et de le communiquer aux autres, parce qu'une femme est toujours exposée à exciter la convoitise, non-seulement par les attouchements, par les sentiments, mais encore par la vue, et que chacun se laisse aller à l'appétit sensuel à leur égard, ut XXXII, qu. 5, *Non solum*. Il peut enjoindre aux hommes pour pénitence des génuflexions et d'autres satisfactions

---

dos se exhibeat benevolum et affabilem, et humanum, ut pœnitens non impediatur in confessione sua ex austeritate sacerdotis et audita confessione, confortet ipsum utendo diversis experimentis ad sanandum ægrotum, nunc leviando, et consulendo per spem veniæ et gaudium æternæ vitæ; postea terrendo per pœnas æternas, et incendia gehennæ ostendendo, sicut viderit expedire, ut de pœn. dist. IV. c. I. in fine, et extra. De pœn. et re. *Omnis utriusque sexus* · sicut videmus in medico corporali, qui freneticum per levia mitigat, et ad sanitatem reducit, et gulosum animum a vino et a carnibus aspere prohibet, ne per ea incurrat mortem. In quolibet autem peccato pœnitentia est arbitraria, ut sacerdos consideret qualitatem peccati et peccantis, ut si est senex, aut juvenis, aut dives, aut pauper, debilis, aut fortis, si est bene compos, aut compunctus, et alia et omnibus bene consideratis, imponat ei pœnitentiam, et prout in arbitrio suo viderit expedire, ut XXVI. q. 7. *Tempora*. Et de pœ. dist. *in mensuram*. Ita tamen, quod juvenibus maxime mulieribus non imponantur itinera, et vagationes propter ætatis fragilitatem, ut L. dist. *Pœnitentes*, quia in eundo et redeundo audit et videt aliquid, per quod mulier juvenis colligit venenum mortis, et infundit aliis, quia non solum tactu et ejus affectu, sed etiam aspectu quæcumque appetitur, et quisque appetitur concupiscentiam fæminarum ut XXXII. q. 5. *Non solum*. Masculis autem injungat pœnitentiam, scilicet genuflexiones et alias satisfactiones in ecclesia faciendas, ad tollendam malam consuetudinem de non veniendo

dans l'église, pour leur faire perdre la mauvaise habitude de ne pas aller à l'église les jours de dimanche et de fête.

Que le confesseur prenne garde de ne pas imposer au pénitent une pénitence si forte et si difficile, que celui-ci n'en vienne à la laisser tout entière, comme le jeune homme qui rejette derrière lui le faix qu'il n'a pu porter, ut XXVI, qu. 4, *Alligant*. Il ne doit pourtant pas en imposer une trop légère dans la crainte que le pécheur ne méprise le péché et n'y retombe plus facilement à raison de la légèreté de la pénitence, ut L, dist. I, c. 1. Qu'il prenne donc un certain milieu entre l'indulgence et la sévérité, de telle sorte que la pénitence ne soit ni trop légère ni trop rigide, ut X, qu. 5, *Sunt namque*. Néanmoins il vaut mieux donner moins que trop, parce que nous sommes plus excusables auprès de Dieu pour avoir usé de beaucoup d'indulgence que d'une trop grande sévérité, ut XXVI, qu. 4, *Alligant*, in fine, parce que ce défaut sera suppléé dans le purgatoire, XXV, dist. *Qualis, etc.* Cependant il faut imposer une pénitence plus forte à celui qui retombe dans le péché; car une blessure rouverte est plus difficile à guérir, ut de pœn., dist. IV, *Inanis est pœnitentia*. Le prêtre, pour acquérir la science et la prudence nécessaires en cela, doit méditer les saintes Ecritures et les écrits des Pères, où il pourra s'instruire. C'est pour cela que le Seigneur met sa parole dans la bouche de son Prophète avant de lui confier le soin des ames, en disant à Jérémie, I, 10 : « Voici que j'ai mis mes paroles dans ta bouche, voici que je t'ai constitué sur les nations et sur les royaumes, » ut XXXVI dist., c. *Ecce*. Certes, en voyant chaque jour les médecins du corps feuilleter et lire avec soin les livres de physique et de médecine, pour y chercher les moyens de guérir les corps destinés à la mort, ce seroit une insigne folie de négliger la lecture des livres des saints, ces ma-

---

ad ecclesiam diebus dominicis, et festivis. Sit autem sacerdos ita cautus, ut non imponat pœnitentiam ita gravem, et austeram pœnitenti, ut pœnitens totum dimittat sicut adolescens qui fascem dejecit a tergo, quem super humeros portare non potuit, ut XXVI. q. 4. *Alligant* : sed nec ita levem imponat, ne peccator contemnat peccatum, et ut ex levitate pœnitentiæ relabatur libentius ad peccatum, ut L. dist. c. 1. Faciat ergo quoddam temperamentum ex misericordia, et severitate, ut pœnitentia non sit nimis dissoluta, nec nimis rigida, ut X. q. 5. *Sunt namque* : tamen tutius est ponere minorem debito, quam majorem, quia melius excusamus apud Deum propter multam misericordiam, quam per nimiam severitatem, ut XXVI. q. 4. *Alligant*, in fin., quia talis defectus in purgatorio supplebitur XXV. dist. *Qualis*, etc. Sed tamen reiteranti peccatum, gravior est pœnitentia injungenda. Vulnus enim iteratum si incurratur, gravius est ad sanandum, ut de pœn. dist. IV. *Inanis est pœnitentia*. Ut autem sacerdos ad ista sit doctus et cautus, meditetur Scripturas sacras et dicta sanctorum, in quibus ista inveniat. Nam propter hoc Dominus ponit verba sua in ore prophetæ, et post committit sibi curam animarum, dicens ad *Jerem* : « Ecce dedi verba mea in ore tuo. Ecce constitui te super gentes et regna, » ut XXXVI. dist. c. *Ecce*. Certe cum videbimus medicos corporum revolvere quotidie, et legere libros physicales, et medicinales corporum, in quibus docentur curare corpora moritura magna stultitia est non legere libros sanctorum medicinales animarum, in quibus

nuels de la médecine des ames, dans lesquels nous apprenons à guérir ces ames dont la vie ne doit jamais finir. La perte d'une ame est un plus grand malheur que la mort de plusieurs milliers de corps, ut XXIV, qu. 3, *Si habeas* (circa finem). Il faut que le prêtre apprenne au pénitent à confesser tous ses péchés franchement et sans détour, de sorte qu'il en fasse la déclaration comme il en a le souvenir, et qu'il ne partage pas sa confession, disant une partie à un confesseur et l'autre partie à un autre, ut de pœn., dist. V, c. *Ut cautus*, et qu'il se confesse lui-même verbalement, et non par un messager et par écrit, ut de pœn., dist. I, *Quem pœnitet* (in princip.). Néanmoins en s'enquérant des péchés et de leurs circonstances, le prêtre doit le faire avec la plus grande discrétion, pour ne pas apprendre le péché à son pénitent, parce que nous ne devons tendre de filets à personne, XVII, dist. *De viduis, sub nullo.* Le prêtre doit avertir ses paroissiens qu'ils sont obligés de se confesser au moins une fois l'an, et de communier à Pâques, et il doit, au besoin, les y contraindre, extra de pœn. et rem., *Omnis utriusque sexus.* Mais s'il craint le scandale de quelque notable du peuple, ou probablement quelque chose de pire, qu'il se contente de le dénoncer aux supérieurs, afin que ceux-ci l'amènent à de meilleurs sentiments, et fasse ainsi par d'autres ce qu'il n'aura pu faire par lui-même. Il suffit en effet au prêtre de faire ce qu'il peut. Si un pénitent vouloit satisfaire pour un péché et persévérer dans un autre, comme par exemple se soumettre à la restitution pour ses usures et persévérer dans le libertinage, le prêtre ne doit pas rejeter d'une manière absolue une semblable confession et renvoyer le pénitent avec mépris; mais il faut l'entendre, lui conseiller de jeûner, de faire des aumônes et d'autres bonnes œuvres. Il ne doit pas cependant l'absoudre sans qu'il se confesse

---

docemur curare animas in æternum victuras. Majus est damnum unius animæ, quam de morte inenarrabilium corporum, ut XXIV. q. 3. *Si habeas* circa finem. Instruat sacerdos confitentem, ut confiteatur omnia peccata pure, et sine palliatione, ut sicut peccata sunt in conscientia confitentis per memoriam; ita sint in ore ipsius per confessionem, nec dividat confessionem propter verecundiam, ut unum confiteatur uni et aliud alteri, ut de pœn. dist. V. c. 1. *Ut cautus*, et ut confiteatur per se non per nuntium, vel per scripturam, ut de pœ. dist. I. *Quem pœnitet*, in principio. Verum tamen dum sacerdos inquirit de peccatis, aut de circumstantiis peccatorum, ita caute inquirat, ut non instruat eum ad peccandum, quia nulli debemus parare laqueum XVII. dist. *De viduis*, sub nullo. Debet autem sacerdos monere parochianos suos, et si opus fuerit cogere, ut saltem semel confiteantur in anno, et communicent in resurrectione Domini, extra de pœ. et re. *Omnis utriusque sexus*. Si vero sacerdos timeat scandalum alicujus potentis de populo, et timet probabiliter, ut pejus inde oriatur, saltem denuntiet rectoribus ac superioribus, ut per illos tales potentes inducantur ad pœnitentiam, ut quæ non potest facere per se, faciat per alium, sufficit enim sacerdoti, ut faciat quid potest. Si autem pœnitens voluerit de aliquo peccato satisfacere, et in aliquo peccato remanere, puta ab usuris, et non a fornicatione, sacerdos non debet omnino illam confessionem spernere, et sic secretum dimittere a se inconsultum: sed ipsam audire, dare sibi consilium ut jejunet, vel eleemosynas et alia bona

intégralement et satisfasse de même, extra de pœn. et rem., *Quod quidem*. Car notre Seigneur « a guéri tout homme, » Joan., LVIII, et c. VII, 43, et il n'en a guéri aucun sans le délivrer complètement, de pœn., dist. III, *Sunt plures*. Seulement qu'il lui déclare avec sévérité que le bien qu'il fait en état de péché mortel ne lui sert de rien pour la vie éternelle, mais seulement le dispose et le rend apte à faire pénitence, comme on le lit de Corneille, XXVI dist. En second lieu, ce bien mérite une récompense temporelle, de pœn., dist. III, *Quid ergo*, ou une diminution des supplices de l'enfer, de pœn., dist. III, *Si quis autem*.

Le prêtre pour entendre les confessions, celles des femmes surtout, doit prendre soin de se placer dans un lieu où il puisse être vu de tout le monde sans être entendu de personne, de peur que les laïcs, qui dans les villes sont mal disposés pour le clergé et prompts à soupçonner le mal, ne puissent se laisser aller à cette triste disposition de leurs cœurs; mais pourtant qu'il veille à ce que personne ne puisse entendre ce qui se dit entre le confesseur et le pénitent, et ne doit être connu que d'eux seuls. Car pour cet office divin il suffit du témoignage de Dieu et des anges qui y assistent, et en présence desquels ce procès est instruit, ut de pœn. dist. I, *Quem pœnitet*, et XL dist. *De his vero*. Le prêtre doit mettre tous ses soins et toute sa sollicitude à ne rien révéler de ce qui lui a été dit en confession, ni verbalement, ni par un signe quelconque; mais s'il n'est pas fixé sur quelque péché, et s'il a besoin de consulter, qu'il le fasse avec tant de précaution, qu'il soit impossible de présumer le pécheur, autrement il se mettroit dans le cas de la déposition, ut de pœn., dist. VI, *Sacerdos*, et extra, de pœn. et re, c. *Omnis utriusque sexus*. Que le prêtre s'étudie donc à

---

faciat et exerceat. Non tamen illum absolvat, nisi de omnibus confiteatur et satisfaciat, extra de pæ. et re, *Quod quidem*. Dominus enin noster totum hominem sanavit, et nullum sanavit, quem non omnino liberavit, de pœ. dist. III. *Sunt plures*. Denuntiet tamen quod illa bona quæ facit in mortali peccato, non prosunt sibi ad vitam æternam : sed ad hoc prosunt, ut disponant et habilitent ad pœnitentiam, ut legitur *de Cornelio*, XXVI. dist. Deinde prosunt etiam ad præmium temporale de pœ. dis. III. *Quid ergo*, vel ad supplicium in inferno, de pœ. dist. III. *Si quis autem*. Curet autem sacerdos residere in tali loco, quando audit confessionem maxime mulierum, quod ab aliis videatur manifeste, sed a nemine audiatur, ne laici qui clericis opido sunt infesti, et sunt proni ad suspicandum malum, ex sinistra suspicione cordis percutiantur : sed a nullo audiantur quæ ibi dicuntur, ut illud judicium soli sacerdoti confessori, et pœnitenti confitenti sit notum. Sufficit autem in illo divino officio testimonium Dei, et sanctorum angelorum qui illic assistunt, et coram quibus illud judicium agitur, ut de pœn. dist. I. *Quem pœnitet*, et L. dist. *De his vero*. Sacerdos autem summa cura et sollicitudine curare debet, ne revelet aliquid de his quæ dicta sunt sibi in confessione, neque per verbum, neque per aliud signum, sed si dubitat de aliquo peccato, et super hoc vult consulere magis peritum, ita caute quærat consilium de peccato, ut nullus aliquid perpendat de peccatore, alias esset in casum depositionis, ut de pœn. dist. VI. *Sacerdos* et extra, de pœ. et re. *Omnis utriusque sexus*, exhibeat se sacerdos multa maturitate ne verbosus aut loquax sit, ne

paroître plein de maturité; qu'il ne soit ni babillard, ni indiscret, pour n'être pas suspect en confession; qu'il ne se trouve pas dans les repas avec les grands parleurs, de peur qu'il ne sorte de sa bouche quelque parole susceptible de faire croire qu'il révèle le secret de la confession, et si quelqu'un de ses paroissiens lui adresse quelque parole injurieuse, qu'il ne lui réponde pas par une autre injure, pour n'être pas soupçonné d'avoir porté atteinte au secret de la confession. Le confesseur, en entendant les confessions des femmes, doit éviter de les considérer en face et de s'occuper de leurs formes corporelles; pour cela, il est bon et convenable que la femme, en se confessant, soit placée plus bas et le confesseur plus haut, afin qu'ils ne puissent pas facilement se voir, de peur que, par la ruse du démon, celle-ci ne soit gênée en confession par la timidité, et que le confesseur ne soit exposé à quelque mauvaise pensée. C'est pourquoi même, quand la confession des jeunes femmes est achevée, le confesseur ne doit pas s'amuser à faire de ces questions qui troublent sans être d'aucune utilité, ni s'occuper plus qu'il ne faut de leurs confessions, en s'enquérant mal à propos des mouvements, de l'usage de leurs membres; car avec un pareil aliment les tentations de l'antique ennemi ont beau jeu, LXXXI dist. *Oportet*. Que le prêtre ne prenne pas les mains des femmes entre les siennes, comme font certains étourdis, et qu'il ne la touche en aucune manière, « parce qu'il est très-expédient pour le prêtre de ne pas y toucher, » I *ad Cor.*, VII, 1, ut XXXII dist. *Hospitiolum*. Qu'il se tienne bien en garde contre les embûches et les ruses de l'ennemi, qui, avec les mille moyens de nuire qui sont en son pouvoir, fait tous ses efforts depuis sa chute, pour mettre obstacle à la charité et aux bonnes œuvres des hommes, ut XVI, q. 2, *Visis*.

Le prêtre doit en tout temps donner le sacrement de pénitence à

---

propter hoc videatur, ut suspectus in confessione, nec sedeat in conviviis in multitudine frequenter loquentium, ne aliquod verbum exeat ex ore suo, quod noceat ipsi de revelatione confessionis, et si audiat verbum injuriosum a parochianis suis non reddat eis vicem pro vice, ne propter hoc insinuetur revelasse confessionis peccatum. Caveat autem sacerdos ne, dum audit confessionem mulierum, respiciat vultum earum, nec advertat qualitatem membrorum, propter quod bonum est et congruum, ut mulier teneat in confessione locum magis imum, et sacerdos magis altum, ut non de facili se videant mutuo, ne insidiante diabolo illa impediatur in confessione propter verecundiam, vel sacerdos insidietur ex illicita cogitatione; propter quod etiam sacerdos expedita confessione juvencularum mulierum, non immoretur illa immiscere verba quæ confessionem perturbant, vel non adjuvent, nec ultra quam necesse est excogitare confessionem earum, inquirendo vitiose motus membrorum suorum et usus, quia ubi talis esca jacet, antiqui hostis stimuli non desunt ad tentandum, LXXXI. dist. *Oportet*. Nec recipiat sacerdos manus mulierum inter manus suas, sicut aliqui stulti faciunt vel fecerunt, nec aliquo modo tangat mulierem, quia bonum est omnino sacerdoti non tangere, ut XXXII. dist. *Hospitiolum*. Timeat autem sacerdos instigationem versuti hostis, qui cum habeat mille nocendi modos, conatur a principio ruinæ suæ charitatem hominum et bona opera perturbare, ut XVI. qu. 2, *Visis*. Debet autem sacerdos omni tempore dare pœnitentiam postulanti, et in ultimo articulo.

celui qui le demande, et à l'article de la mort, de pœn. dist. VI in prin., et XXVI, q. 6, *Si presbyter*. Qu'il ne se fasse pas attendre toutes les fois qu'il est appelé, autrement il mérite punition. Mais si un malade demande à se confesser et vient à mourir ou à perdre la parole avant l'arrivée du prêtre, celui-ci doit le regarder comme s'étant confessé, et l'absoudre après sa mort, ut de pœn. dist. I *Multiplex ;* ut extra de sent. excom. *A nobis*. Si quelqu'un confesse un péché pour lequel il ne peut pas satisfaire, si par exemple il a pris le bien d'autrui, qu'il ne peut rendre à cause de sa pauvreté, le confesseur doit lui donner une pénitence quelconque, en lui disant cependant que si sa fortune vient à s'améliorer, il sera obligé de restituer selon qu'il lui sera possible, ut XIV, qu. 6. *Si res aliena*. De même, si une femme dans des couches feintes a supposé un enfant étranger, pour changer la succession de son mari, ou a eu, par un commerce adultère, une fille qui est nourrie avec le bien de son mari, le prêtre doit l'entendre en confession dans ce cas comme dans d'autres semblables, et l'absoudre, ut extra de pœn. et re. *Officii*. De même encore, si une femme a la connoissance sûre et certaine, pour des motifs probables et vrais, que son mari est son parent, et ne veut pas à cause de cela, contre sa conscience, rendre le devoir à son mari excommunié, le prêtre doit l'entendre en confession et l'absoudre, et communiquer avec elle dans le secret jugement des ames, mais il l'évitera en public, extra de re. spo. *Littera ;* extra de sent. exc. *Inquisitum*. Si quelqu'un se confesse à un prêtre d'un péché ou d'un vol pour lequel il ne peut pas satisfaire, ou si la femme ou le maître de l'objet volé demandent l'excommunication contre lui, le prêtre doit l'excommunier en termes généraux et non nominativement, et dire : J'excom-

---

vitæ, de pœn., dist. VI. in princ., et XXVI. qu. 6. *Si presbyter*. Nec contrahat moram quandocumque advocatus fuerit ad pœnitentiam imponendam, aliter puniri debet. Sed si infirmus petit pœnitentiam, et antequam sacerdos veniat ad eum, sit mortuus, vel amiserit loquelam, sacerdos habeat eum pro confesso, et post mortem absolvat eum, ut de pœn., dist. I. *Multiplex ;* ut extra de sent. excom., *A nobis*. Si autem aliquis confiteatur aliquod peccatum de quo satisfacere non potest, puta rapuit aliena, quæ præ nimia paupertate reddere non potest, sacerdos injungat sibi pœnitentiam, dicat tamen sibi quod si veniat ad pinguiorem fortunam, restituat ablatum, si restitui potest, ut XIV. qu. 6. *Si res aliena*. Item, si mulier sibi supposuit partum alienum, ut bona viri sui convolverentur ad alias, vel suscepit filiam de adulterio quæ nutritur de bonis viri sui, in hoc casu audiat confessionem ejus sacerdos, et similibus casibus, si qui tales occurrant, et absolvat eam, ut extra de pœn. et rem. *Officii*. Item, si mulier habeat certam et discretam conscientiam ex causa probabili et vera, quod vir ejus sit consanguineus ejus, et ob hoc non vult contra conscientiam reddere debitum viro suo excommunicato, sacerdos audiat confessionem suam, et absolvat eam, et communicet illi in occulto judicio animarum, vitabit ipsam in publico, extra de restit. spol., *Littera ;* extra de sent. excom., *Inquisitum*. Si autem aliquis confiteatur sacerdoti aliquod peccatum vel furtum de quo satisfacere non possit, aut non vult, et mulier aut dominus rei furtivæ petat excommunicationem inde fieri, sacerdos debet excommunicare in genere, non in specie, sed dicat : Excommunico

munie tel ou telle qui a commis ce vol, sans désigner personne. On ne doit pas nommer la personne, à moins qu'il ne soit intervenu une sentence juridique, extra de offic. in or. *Si sacerdos*. Et toutes les fois que le prêtre excommunie quelqu'un, il doit écrire la raison de l'excommunication et la consigner dans un écrit, autrement il tombe dans le cas prévu par cette constitution, extra de sent. exc. *Medicinalis*. Or, que le prêtre se garde bien d'admettre à la confession les excommuniés et les interdits avant qu'ils aient été absous; car puisqu'ils sont privés des sacrements de l'Eglise, l'absolution sacramentelle ne pourroit être valide tant que l'excommunication ou l'interdit ne seroient pas levés. Mais si l'excommunié l'a été par le prêtre lui-même ou par son prédécesseur, il peut l'absoudre, après lui avoir fait faire satisfaction, et lui imposer une pénitence, ut XI q. 3. *Si episc.* Mais s'il avoit été excommunié par un autre prêtre, il ne pourroit pas l'absoudre suivant le droit ordinaire, comme aussi il ne pourroit pas absoudre des paroissiens étrangers, ut extra de sen. exc. *A nobis*. Néanmoins, à l'article de la mort, tout prêtre peut ou pourroit absoudre de quelque excommunication que ce soit, extra de sepul. c. ult. Mais tout prêtre peut, pour tous les péchés véniels et mortels, imposer une pénitence particulière, et absoudre après une confession exacte, ut extra de pœn. et rem. *Deus*, à moins qu'il n'y ait empêchement du côté de la personne ou du droit, ou que ce soit des crimes énormes pour lesquels une plus forte pénitence est requise, et ces crimes qui demandent une pénitence solennelle; car c'est l'évêque et non le simple prêtre qui impose la pénitence solennelle, L dist. in capite, quadr. Le prêtre avertira ses paroissiens de l'obligation où ils sont d'apprendre le symbole, le *Pater* et le *Confiteor;*

---

illum vel illam, qui fecit tale furtum, non nominando personam. Persona non debet notari expresse, nisi convictus sit aliquis in judicio, extra de offic. jur. ord., *Si sacerdos*, et quandocumque sacerdos excommunicat aliquem, scribat causam quare excommunicat, et in scriptis proferat, aliter incidit in illam constitutionem, extra de sent. excom., *Medicinalis*. Caveat autem sacerdos ut non recipiat ad confessionem excommunicatos, interdictos, antequam absolvantur, quia cum tales sunt remoti a sacramentis Ecclesiæ, non posset eos absolvere durante vinculo interdicti vel excommunicationis; sed si sit excommunicatus ab ipso sacerdote, vel ab antecessore suo, potest ipsum absolvere præmissa satisfactione, et pœnitentiam impendere, ut XI, qu. 3, *Si episcopus*. Si autem sit excommunicatus a sacerdote alio, non posset ipsum absolvere jure ordinario, sicut nec posset aliorum parochianos excommunicare, ut extra de sent. excom., *A nobis*: tamen in articulo mortis potest vel posset simplex sacerdos a quacumque excommunicatione absolvere, extra de sepul., c. ult. Potest autem sacerdos de omnibus peccatis venialibus et mortalibus privatam pœnitentiam injungere, et absolvere fideliter confitentes, ut extra de pœn. et rem., *Deus*, nisi prohibeatur ab homine vel a jure, ut si sint enormia crimina, in quibus requiritur major pœnitentia, et illa pro quibus requiritur solemnis pœnitentia. Solemnem enim pœnitentiam imponit episcopus, non simplex sacerdos, L. dist. *In capite quadragesimæ*. Instruet autem sacerdos parochianos suos, ut addiscant Symbolum, scilicet Credo in Deum, et Pater noster et confessionem: ista tria debent scire qui nesciunt legere,

ceux qui ne savent pas lire doivent savoir ces trois choses, extra de pœn. et re, *Deus qui Ecclesiam*. En entrant dans l'Eglise, on doit prendre de l'eau bénite que le prêtre doit tenir toujours toute prête, parce que la vertu de l'eau bénite efface les péchés véniels par le moyen de la grace, et affoiblit la puissance de l'ennemi, ut de cons. dist. III. *Aquam*. Et quand un prêtre entend la confession de quelqu'un, il doit, après avoir entendu le pénitent, lui imposer une pénitence salutaire et lui faire réciter ensuite le *Confiteor;* et pendant la confession, il doit l'engager à se tenir courbé vers la terre par respect pour l'absolution, afin d'augmenter par là sa foi et sa dévotion. La confession finie, le prêtre dit *Misereatur* et *Indulgentiam*, etc., et lui donne l'absolution de ses péchés et de l'excommunication, le rétablissant dans la participation aux sacrements. Que le prêtre se garde bien d'entendre la confession de quelqu'un qui voudroit se confesser en présence d'une autre personne; il doit entendre chacun séparément, de manière que l'un n'entende pas la confession de l'autre, et qu'il n'y ait que le seul prêtre qui entende la confession de chacun, ut extra de pœn. et rem. *Omnis*.

Du sacrement de l'Eucharistie.

Je m'étendrai un peu sur le sacrement de l'Eucharistie, pour l'instruction des simples prêtres. N'oublions pas que ce traité excède l'intelligence humaine et que c'est la foi plutôt que l'enseignement qui nous apprend à connoître ce sacrement, suivant ces paroles de notre Seigneur : « Sans la foi vous ne pourrez rien comprendre. » Car la croyance de l'esprit opère plus dans ce sacrement que la perception du corps, ut de Cons. dist. II, *ad quid*. Ce sacrement vient après la pénitence, parce que le prêtre ne doit pas le refuser à ceux qui sont vraiment

---

extra de pœn. et rem., *Deus qui Ecclesiam*. Et quando homines intrant ecclesiam, aspergant aquam benedictam, quam sacerdos habet semper in ecclesia paratam, quia in conspersione aquæ benedictæ remittuntur per gratiam peccata venialia, et debilitatur potentia inimici, ut de cons., dist. III, *Aquam*. Et quando sacerdos audit confessionem alicujus, post auditam confessionem injungat ei pœnitentiam salutarem, deinde faciat confessionem generalem, scilicet Confiteor Deo. Et dum facit confessionem, instruet confitentem stare flexum ad terram pro reverentia absolutionis, ut ex hoc fides et devotio augeatur pœnitenti, finita confessione, dicat sacerdos : Misereatur tui omnipotens Deus, etc. Indulgentiam, etc. Et absolvat eum a peccatis et ab excommunicatione, restituens ipsum Ecclesiæ sacramentis. Caveat autem sacerdos, ut si quis vult confiteri ei alio audiente, non recipiat eum, sed quemlibet audiat separatum, ne unus audiat confessionem alterius nisi solus sacerdos, ut extra de pœn. et rem., *Omnis*.

De sacramento Eucharistiæ.

De sacramento Eucharistiæ plura dicam sub eruditione simplicium sacerdotum. Videamus ergo quam iste tractatus excedit intellectum humanum, et hoc sacramentum percipitur potius fide quam doctrina, juxta illud dictum Domini : « Nisi credideritis, non intelligetis. » Plus enim in eo operatur credulitas mentis, quam perceptio corporis, ut de cons., dist. II, *Ad quid*. Hoc sacramentum Eucharistiæ sequitur

pénitents, ut de Pœnit. dist. I, *Neminem*. Car c'est le sacrement de la réconciliation de l'homme avec Dieu, en ce que le Fils de Dieu a revêtu notre chair, et s'est identifié avec nous, ce qui fait qu'il est appelé *Emmanuel*, c'est-à-dire, « Dieu est avec nous. » Matth., I. 23. En recevant le corps et le sang du Seigneur, nous ne faisons qu'un avec lui, et ainsi par lui nous tendons à l'unité avec le Père, et c'est ainsi que par le Christ médiateur nous sommes réconciliés avec le Père éternel, ut de Cons. dist. III, *in Christo Pater*. Ainsi le Sauveur dit à son Père, Jean, XVII. 21 : « Je prie afin qu'ils soient un tous ensemble, comme vous, mon Père, vous êtes en moi, et moi en vous; qu'ils soient de même un en nous. » ℣. 24 : « Mon Père, je désire que là où je suis, ils soient aussi avec moi, » ut extra de sum. tri. et fi. cat. *Damnamus*. Ce sacrement ne s'administre pas seulement par l'évêque ou par le prêtre, le diacre peut aussi l'administrer, ut de cons. dist. II, *Pervenit*. et XCXIII, dist. c. *Præsente* et c. *Diaconos*. Car c'est un sacrement de nécessité comme le baptême et la pénitence, c'est pourquoi les saints Pères l'appellent viatique, ut XXVI. q. 6. *Qui recedunt*, parce qu'il doit surtout être donné aux mourants, comme à des voyageurs qui partent, ut extra de pœn. et re. *Quod vitæ*. Aussi le prêtre, après avoir confessé le malade, doit avoir soin de le faire communier, afin qu'il ne meure pas sans avoir reçu ce sacrement, ut extra. de pœn. et re. *Deus qui Ecclesiam*. C'est pour cela que le prêtre doit conserver une réserve de l'Eucharistie et avoir des hosties toutes prêtes pour les malades, de cons. dist. II, *Presbyter*. Il doit les garder dans un lieu spécial et convenable où ne se trouve nulle autre chose, afin de faire communier le malade lorsqu'il y a lieu. Et quand le prêtre va porter le saint Sacrement à un malade, il doit avoir plusieurs

---

pœnitentiam, quia non debet sacerdos vere pœnitentibus illud denegare, ut de pœn., dist. I, *Neminem*. Est enim sacramentum humanæ reconciliationis ad Deum, in eo quod Filius Dei assumpsit carnem humanam, et fecit se unum nobiscum, unde dicitur Emmanuel, quod est nobiscum Deus. In eo vero quod nos sumimus corpus Domini et sanguinem ejus, efficimur unum cum ipso, et sic per ipsum tendimus ad unitatem cum Patre, et sic per Christum mediatorem reconciliamur æterno Patri, ut de cons., dist. III, *In Christo Pater*. Sic ipse Salvator dicit ad Patrem : « Volo, Pater, quod fideles sint unum nobiscum, sicut unum nos sumus, » ut extra de sum. Trin. et fid. cath., *Damnamus*. Nec debet solum istud sacramentum ministrari per episcopum vel per presbyterum ; potest enim per diaconum ministrari, ut de cons., dist. II, *Pervenit*, et XCIII dist., c. *Præsente*, et c. *diaconos*. Est enim sacramentum necessitatis, sicut baptismus et pœnitentia, unde dicitur viaticum a sanctis Patribus, ut XXVI, qu. 6, *Qui recedunt*; quia maxime dari debet morientibus, sicut viatoribus transeuntibus, ut extra de pœn. et rem., *Quod vitæ*. Unde sacerdos debet esse sollicitus, ut post pœnitentiam receptam communicet infirmum, ut sine communione non recedat, ut extra de pœn. et rem., *Deus qui Ecclesiam*. Ideoque sacerdos debet servare Eucharistiam, et habere paratas hostias consecratas pro infirmis communicandis, de cons., dist. II, *Presbyter*; quam reponat in loco mundo et singulari, ubi alia communia non ponantur, de quibus communicet infirmum quandocumque fuerit opportunum. Et quando ibit sacerdos ad communicandum, portet plures hostias

hosties, afin qu'en allant et en venant le peuple puisse adorer le corps de Jésus-Christ porté par les mains du prêtre. Le prêtre doit le porter ostensiblement, avec honneur et respect sur sa poitrine, revêtu de l'habit sacerdotal, et d'une étole propre, précédé d'un servant avec une lumière quelconque, lanterne ou cierge.

Le prêtre doit avertir le peuple à l'Eglise qu'il doit adorer le corps de notre Seigneur respectueusement prosterné à deux genoux, soit à l'autel au moment de l'élévation, soit quand il est porté aux malades, ut extra de cel. mis. *Sane*. Il doit placer la sainte Eucharistie, le saint-chrême et l'huile consacrée dans un lieu fermant à clef, afin qu'une main téméraire ne puisse y avoir accès, ut extra de custo. Euch., c. 1. Que le prêtre prenne bien soin de mettre des hosties consacrées dans un lieu décent, où elles ne puissent pas se détériorer, et si le lieu étoit tellement humide qu'elles ne puissent pas se conserver assez longtemps, il doit en vérifier l'état fréquemment et les remuer, parce que pour cette raison, même pendant un interdit général, le prêtre peut célébrer deux fois la semaine, en prenant la précaution de fermer les portes, de ne pas sonner la cloche et d'exclure les excommuniés, ut extra. de sent. excom. *Permittimus*. Si elles venoient à se détériorer et à moisir, comme il est arrivé dans certains lieux, à ce que nous avons appris, le corps de Jésus-Christ cesseroit d'y être, ut de cons. dist. II. *Qui bene;* c'est pourquoi il ne faut pas faire communier avec des hosties dans cet état. De même aussi, il ne faut donner la communion qu'à jeun et avant d'avoir pris de la nourriture et non après, par respect pour ce grand sacrement, de cons. dist. II. *Liquido*. Néanmoins si l'on a à craindre la mort, on peut faire communier sans être à jeun. Quand le prêtre est obligé de renouveler les vieilles hosties et d'en consacrer de nouvelles, il doit consommer les anciennes

---

in eundo et redeundo, ut populus se inclinans, adoret verum corpus Christi, quod portatur manibus sacerdotis. Portet autem sacerdos illud publice, honeste et honorifice ante pectus, indutus veste sacerdotali, cum reverentia et timore, cum gausape mundo et deconti, præcedente ministro cum laterna, cum lumine vel cum candela. Doceat autem sacerdos populum in ecclesia, ut quando levatur corpus Domini manibus sacerdotis in altari, et quando portatur ad infirmum, omnes reverenter inclinent flexis genibus adorantes, ut extra de cel. Mis., *Sane*. Reponat autum sacram Eucharistiam et chrisma et oleum in loco clauso et consignato clavi, ut non possit aliqua temeraria manu extrahi, ut extra de custod. Euch., c. 1. Curet autem sacerdos hostias consecratas reponere in loco decenti, ubi non marcescant, et si locus esset adeo humidus quod non possent ibi durare, recenseat eas et revolvat frequenter, quia ex hac causa sacerdos potest etiam in tempore generalis interdicti semel in hebdomada celebrare, januis tamen clausis, campanis non pulsatis, interdictis et communicatis exclusis, ut extra de sent. excom., *Permittimus*. Quod si marcescerent et veterascerent, sicut in aliquibus locis aliquando factum est, prout audivimus, jam desineret ibi esse corpus Christi, ut de cons., dist. II, *Qui bene:* unde talis hostia non debet dari communicanti. Item dari debet corpus Christi jejuno stomacho ante cibum in honore tanti sacramenti, non post, de cons., dist. II, *Liquido*. Si vero timeatur de morte, dari potest quandocumque ante et post. Quando vero oportet sacerdotem veteres hostias

espèces à jeun, ou après avoir communié à la messe et avant de prendre les ablutions. Il doit en faire autant lorsqu'il reste des hosties consacrées après la communion du peuple, comme le jour de Noël ou de Pâques, ou toute autre fête où il y a communion, ut de cons. dist. II. *Tribus gradibus*. Il doit donner séparément l'hostie consacrée et le calice, sans tremper l'Eucharistie dans le vin, ut de cons. dist. II. *Cum omne*.

Que le prêtre se garde bien de jamais donner à personne, soit en santé, soit en maladie, une hostie non consacrée à la place du corps de Jésus-Christ, parce qu'il ne faut pas tromper le peuple, les faux remèdes étant pires que les dangers véritables, ut extra, de cel. mis. *De homine*. En donnant la communion le prêtre doit avoir au cou un *Orarium* ou étole, ut XXIII, dist. *Ecclesiastica*. Si le malade ne peut prendre l'hostie entière, parce qu'il avale difficilement, que le prêtre rompe l'hostie et en prenne une parcelle, qu'il donne le reste au malade, parce que le corps de Jésus-Christ est reçu avec chaque partie de l'hostie, comme dans la messe l'hostie est partagée et néanmoins le corps du Seigneur est reçu tout entier, ut de cons. dist. II. *Qui manducat*. Que l'on reçoive plus ou moins des espèces consacrées, tous en général et chacun en particulier reçoivent le corps de notre Seigneur en totalité, ut de cons. dist. I. *Quid sit sanguis*. Le prêtre, en donnant la communion en santé comme en maladie, doit, lorsqu'il présente l'hostie consacrée, faire le signe de la croix avec cette hostie sur la face du communiant en disant : « Que le corps et le sang de notre Seigneur Jésus-Christ te conservent et te gardent pour la vie éternelle, » et en donnant le calice : « Au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, » parce qu'il n'y a là que du vin pur et de l'eau, et non

---

renovare et consecrare de novo, sumat hostias veteres et comedendo consumat jejuno stomacho, vel post missam celebratam, antequam sumat perfusionem seu ablutionem digitorum. Illud idem faciat quando supersunt hostiæ consecratæ communicationi populi, sicut in festo natalis Domini, vel resurrectionis, vel in aliis festivitatibus quibus communicatur, ut de cons., dist. II, *Tribus gradibus*. Debet autem sacerdos dare panem seorsum, et calicem seorsum, nec debet Eucharistiam vino intingere, ut de cons., dist. II, *Cum omne*. Caveat autem sacerdos, ut nunquam porrigat sano vel infirmo hostiam non consecratam pro corpore Christi, quia non debet populum deludere, cum falsa remedia sint veris periculis graviora, ut extra de cel. Mis., *De homine*. Habeat autem sacerdos orarium sive stolam ad collum suum, quando communicat aliquem, ut XXIII dist., *Ecclesiastica*. Si vero aliquis sit infirmus, ita quod non possit hostiam totam sumere, quia forte patitur in gutture, sacerdos frangat hostiam et sumat inde aliquam particulam, et det ei aliam particulam, quia pro qualibet parte sumitur corpus Christi, quia in sacramento per partes manducatur, et manet totum integrum, ut de cons., dist. II, *Qui manducat*. Sive plus sive minus quis inde percipiat, omnes æqualiter integerrime sumunt generaliter, et specialiter unusquisque, ut de cons., dist. II, *Quid sit sanguis*. Cum autem sacerdos communicat sanum vel infirmum, debet in porrectione sacræ Eucharistiæ facere signum crucis cum ipsa hostia in facie recipientis, dicens : « Corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi conservet et custodiat te in vitam æternam. » Cum vero porrigit calicem, dicat : In nomine

le sang, puisqu'il n'a pas été consacré par la prière mystique du prêtre. Le sang est donné avec le corps sous forme d'union, parce que le corps vivant ne se trouve pas sans le sang, c'est pour cela que le prêtre doit dire en présentant l'Eucharistie : « Que le corps et le sang de notre Seigneur, etc... »

Il en est autrement dans le sacrifice de la messe où le prêtre prend le sang séparément sous l'espèce du vin, alors il reçoit réellement le sang de Jésus-Christ consacré par la prière mystique, car avant la consécration ce n'étoit que du vin, tandis que c'est du sang après la consécration, parce que les paroles mystiques l'ont transformé, ut de cons. dist. II. *Nos autem.* Or le prêtre doit avertir ceux qui communient de prendre trois fois au moins du vin du calice, non que ce soit pour aucune raison mystérieuse, mais afin de bien se laver la bouche et pour qu'il ne reste aucune particule entre les dents ou les gencives, de sorte que certaines femmes détestables ne puissent pas facilement garder dans leur bouche le corps de Jésus-Christ pour l'employer dans leurs maléfices comme ont fait, nous le savons, plusieurs de ces êtres maudits. Pendant la communion il faut tenir quelque patène sous le menton ou au moins devant la custode dans laquelle le prêtre tient la sainte Eucharistie, de manière que si l'hostie ou une parcelle de l'hostie venoit à tomber elle ne pût pas tomber à terre et être foulée aux pieds. Car le prêtre n'est pas exempt de faute quand par sa négligence le corps de Jésus-Christ tombe par terre, ut de cons. dist. II. *Qui bene* et I q. 1. *Interrogo.*

Si quelques enfants de sa paroisse se présentent au prêtre pour communier le jour de Noël ou de Pâques, et qu'ils soient encore si innocents qu'ils n'aient commis aucun péché grave, et soient doués

---

Domini nostri Jesu Christi ; » quia illud est purum vinum cum aqua, et non sanguis, cum non sit consecratum mystica prece sacerdotis. Sanguis enim datur cum corpore per modum unionis, quia non est corpus sine sanguine. Ideo debet dicere sacerdos qui porrigit Eucharistiam : « Corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi conservet te in vitam æternam. Amen. » Secus est in sacramento altaris, ubi sacerdos recipit seorsum sanguinem sub specie vini, tunc ipse recipit verum sanguinem Christi prece mystica consecratum ; nam ante consecrationem erat vinum, post consecrationem vero est sanguis, quia benedictio consecravit, ut de cons., dist. II, *Nos autem.* Debet autem sacerdos monere communicantes, ut sumant de calice tribus vicibus ad minus, non propter aliquod mysterium, sed ut bene laventur ora sumentium, ne remaneant aliquæ reliquiæ inter dentes communicantium vel gingivas, et ut maleficæ mulieres non possint ita de facili reservare in ore corpus Christi ad aliquod earum maleficium perpetrandum, sicut sæpius intelleximus quod plures maledictæ fecerunt. Debet autem teneri dum communicant, aliquod gausape ante pectus sub mento saltem ante caput illius gausapis, in quo sacerdos tenet Eucharistiam ambabus manibus expansis, ut si tota ceciderit hostia vel aliqua particula, non possit cadere in terram vel conculcari ; non est enim sine culpa, quando corpus Christi ex negligentia cadit in terram, ut de cons., dist. II, *Qui bene*, et I, qu. 1, *Interrogo.* Si vero aliqui pueri de parochia sacerdotis venerint ad communicandum in festo nativitatis vel resurrectionis Domini, et tantæ adhuc innocentiæ sint, quod nullo adhuc gravati

d'un discernement suffisant pour leur faire recevoir le corps du Seigneur avec une certaine crainte révérentielle unie à la componction, il peut le leur donner après une confession telle quelle, qui leur inspire de la dévotion et leur apprenne à se confesser; parce que bien qu'ils n'aient pas actuellement tout le discernement nécessaire pour bien se confesser et pour s'exciter à la contrition, le sacrement produit néanmoins son effet en eux, puisqu'il n'y rencontre pas l'obstacle de la malice, ut extra de bapt. et ejus effectu, *Majores*, in fine. Mais s'ils manquoient de discernement et étoient de ceux chez qui la malice dévance l'âge, il ne faudroit pas leur donner la communion. Quant aux enfants trop jeunes pour pouvoir communier, le prêtre doit à l'article de la mort leur faire prendre de l'eau et du vin dans un calice pour les confirmer dans l'état d'innocence, non que ce soit un sacrement, mais bien un acte de foi et un avant-goût du sacrement. Je crois, et j'en fais la prière, qu'il faut éviter absolument la pratique habituelle de certains prêtres qui, en allant porter la sainte Eucharistie à un malade, n'emportent point de vin de leur église, mais se contentent d'en prendre dans la maison du malade. Que le prêtre emporte à la maison du malade du vin de son église avec l'Eucharistie, de sa récolte, s'il en fait; s'il n'en a pas, qu'il s'en procure comme il pourra, qu'il en achète et qu'il le porte de son église au malade, dans la crainte que la pratique blâmable dont j'ai parlé ne porte atteinte dans un si grand sacrement à la foi du malade, qui le recevroit ainsi d'une manière funeste et mortelle, vu que dans ce sacrement la foi de celui qui le reçoit est plus efficace que la réception du sacrement, ut de cons. dist. II. *Ut quis*. Dans tous les sacrements et dans celui-là surtout, comme l'œil de la raison est plus voilé, nous devons former les hommes et les femmes à la foi et à la dévotion,

---

sint gravi peccato, et sint tantæ discretionis et compunctionis, quod sumant cum aliqua reverentia et timore, potest sacerdos dare eis corpus Christi post aliqualem confessionem, quæ inducit in illis devotionem et assuefactionem confitendi, quia licet non habeant actualem discretionem confitendi et conterendi, tamen in ipsis operatur sacramentum, cum non inveniat obicem malitiæ in eis, ut extra de bapt. et ejus eff., *Majores*, in fine. Si autem indiscreti fuerint et malitiosi, utpote in quibus malitia excedit ætatem, non debet sacerdos indistincte talibus dare corpus Christi. Parvulis vero ita teneris, quod sumere illud non possunt, debet sacerdos in mortis articulo vinum cum aqua in calice pro confirmatione porrigere, non quod sit sacramentum, sed fides et assuefactio sacramenti. Illud autem credo et rogo omnino vitandum, quod quidam sacerdotes facere consueverunt, ut videlicet quando portant Eucharistiam ad infirmum, non portant vinum de ecclesia sua, sed accipiunt de domo infirmi. Portet ergo sacerdos vinum de ecclesia sua cum ipsa Eucharistia de segete sua si habet, ad domum infirmi; si vero non habet, acquirat unde possit, vel emat, et ab ecclesia sua deferat ad infirmum, ne per hoc lædatur in tanto sacramento fides illius infirmi, qui sic mortaliter et perniciose sumeret, cum in illo sacramento plus operetur fides percipientis, quam sacramenti perceptio, ut de cons., dist. II, *Ut quis*. In omnibus enim sacramentis, et in isto præcipue, quia magis caligat oculus rationis, debemus informare viros et mulieres ad fidem et devotionem, non solum per verba, sed etiam

non-seulement par nos paroles, mais aussi par nos actes extérieurs, ut extra de celeb. Mis. *Sane*. Mais si le prêtre est suspens, ou excommunié, ou interdit, ou privé de l'administration ou de la réception de ce sacrement, il pèche dans ce cas en l'administrant, et celui qui sciemment le recoit de lui pèche aussi. Mais s'il est dans la bonne foi, il ne pèche pas, ut extra, de cler. interd. vel ex minist. Apost. Si le prêtre est lié par l'excommunication mineure seulement, il pèche en administrant ce sacrement, mais celui qui le reçoit de lui ne pèche pas, parce qu'en pareil cas, quoiqu'il soit privé de la réception des sacrements, il ne lui est pas interdit de les administrer, ut extra, de cler. interd. vel ex min. celebr.

Du sacrement de l'Extrême-onction.

L'Extrême-onction doit être donnée aux adultes malades, pénitents, lorsqu'ils la demandent et sont en danger de mort. On ne doit pas, en effet, la donner à ceux qui sont en bonne santé, pas plus qu'aux enfants et à ceux qui ne sont pas disposés à la pénitence; elle doit être donnée par les évêques et les prêtres et par d'autres, ut XCV. dist. *Quod illud*, etc. sequenti. Or ce sacrement consiste dans l'onction qui se fait avec l'huile sainte et la prière du prêtre sur le malade, comme dans le chapitre ci-dessus désigné. On doit employer dans cette onction de l'huile bénite par l'évêque qui est appelée l'huile des infirmes, et non pas de l'huile des catéchumènes employée dans le sacrement du baptême, extra, de sacra unctione, *Cum venissent*. C'est pourquoi les prêtres qui se servent d'une autre huile pèchent, ils pèchent aussi contre cet article, en voulant donner cette huile à leurs chapelains avec l'autre huile, faisant une certaine division des sacrements par

---

per actus nostros exteriores, ut extra de cel. Mis., *Sane*. Sed si sacerdos sit suspensus, vel excommunicatus, aut interdictus, vel remotus a collatione et perceptione hujus sacramenti, in hoc casu peccat sacerdos in conferendo, et peccat ille qui scienter recipit ab eo. Si vero probabiliter ignoret de facto, non peccat, ut extra de cler. interdict. vel ex min. apost. Si vero sacerdos ligatus sit minori excommunicatione tantum, peccat sacerdos in conferendo, sed non peccat ille qui recipit, quia in casu sacerdos, etsi sit remotus a perceptione sacramentorum, non tamen a collectione, ut extra de cler. interdict. vel ex min. tali celeb.

De sacramento unctionis.

Extrêma unctio debet dari adultis, infirmis, pœnitentibus et petentibus, de quorum morte timetur. Sanis enim et pueris et non pœnitentibus dari non debet; et debet dari ab episcopis vel presbyteris, et non ab aliis, ut XCV dist., *Quod illud, etc.*, seq. Consistit autem hoc sacramentum in unctione quæ sit ex oleo sancto, et oratione funditur a presbytero super infirmum, ut cap. præallegato. Debet autem adhiberi in hac unctione oleum benedictum per episcopum, quod dicitur oleum infirmorum, et non oleum catechumenorum, quia illud adhibetur in sacramento baptismi, extra de sac. unct., *Cum venissent*. Unde peccant sacerdotes qui inungunt de alio oleo : peccant etiam in illa capitula, qui volunt dare illud oleum capellanis suis cum alio oleo, facientes quamdam divisionem sacramentorum ex avaritia vel ex jactantia, quia

avarice, ou par jactance, parce qu'ils les mettent dans l'erreur en leur faisant oindre les infirmes avec l'huile des catéchumènes. Si le prêtre s'aperçoit qu'il s'est trompé et s'est servi par erreur d'une autre huile, il doit renouveler l'onction avec l'huile convenable, et suppléer ce qu'il a omis, c. I. Et le prêtre qui fait les onctions doit prier sur le malade, car il ne faut pas qu'un prêtre fasse les onctions et un autre les prières, comme ont coutume de le faire quelques prêtres sots et ignorants, afin qu'il n'y ait pas division du sacrement, ut XXIII. dist. *Quorumdam*. Néanmoins plusieurs autres prêtres peuvent prier, de concert avec le prêtre qui fait les onctions et les prières. On doit même, s'il est possible, employer plusieurs prêtres dans l'administration de ce sacrement; le nombre n'est pas fixé, parce que deux suffisent si on ne peut pas en avoir davantage; on pourroit, si on vouloit, en employer cent; mais lorsqu'il ne peut pas y en avoir plusieurs, un seul peut faire avec son servant, ut extra. de verb. signif. *Quæ sunt*. Or le prêtre doit chaque année le jeudi saint renouveler cette huile, l'huile des catéchumènes, et le saint-chrême, pour l'administration des sacrements, et brûler l'ancienne dans l'Eglise, ut de cons. dist. III. *Litteris*; et se servir pour baptiser et pour l'extrême-onction de l'huile nouvelle bénite par l'évêque et non de l'ancienne, autrement il se rendroit passible d'une grave punition, à moins qu'il ne le fît par une grande nécessité, ut de cons. dist. IV. *Si quis de oleo*. Si l'huile des infirmes et le saint-chrême venoient à manquer à raison du grand usage qu'on en auroit fait, on peut ajouter de l'huile non consacrée à celle qui est consacrée, et de cette manière le tout deviendroit consacré, ut extra de cons. *Ecclesiæ*, vel alia. *De dubiis*. Le prêtre ne doit pas exiger de rétribution pour l'ad-

---

faciunt illos errare, dum ungunt infirmos de oleo catechumenorum. Si vero sacerdos deprependerit se errasse, et ex errore de alio oleo unxisse, debet adhuc de alio oleo debito ungere, et supplere quod omisit, ut extra de sac. unct., c. 1. Et ille sacerdos qui inungit, debet super infirmum fundere orationem; non enim unus debet inungere, et alius orationem dicere, sicut quidam fatui sacerdotes facere consueverunt, ut non sit divisio sacramenti, ut XXIII dist., *Quorumdam*; possunt tamen alii sacerdotes simul cum ipso sacerdote inungente et orante orare. Et debent etiam plures sacerdotes adhiberi in collatione hujus sacramenti, si fieri potest; nec hic est taxatus numerus quot sacerdotes debeant interesse, quia sufficiunt duo, si plures haberi non possunt: possunt etiam communicare centum si volunt; sed quando non possunt esse plures sacerdotes, potest unus sacerdos cum scholare suo, et ex causa potest solus sacerdos illud sacramentum conferre infirmo, ut extra de verb. signific., *Quæ sunt*. Debet autem sacerdos istud oleum, et aliud oleum et chrisma in die V feriæ hebdomadæ sanctæ, per singulos annos de anno in annum renovare ad sacramenta conferenda, et vetus in ecclesia concremare, ut de cons., dist. III, *Litteris*, et de oleo novo per episcopum benedicto baptizare et inungere, et non de veteri, alias esset graviter puniendus, nisi hoc faceret ex gravi necessitate, ut de cons., dist. IV, *Si quis de oleo*. Et si oleum vel chrisma ex frequenti usu deficeret, potest sacerdos adhibere oleum non consecratum oleo consecrato, et totum efficitur consecratum, ut extra de cons. Eccles. vel alia, *Quod in dubiis*. Nec debet sacerdos in collatione hujus sa-

ministration de ce sacrement, ni en demander en aucune manière, parce que ce seroit de la simonie, mais il peut accepter ce qui lui est spontanément offert. Car il n'est permis de demander de rétribution dans l'administration d'aucun sacrement, il est seulement permis d'en donner, ut I q. 3, c. ult. Mais si un malade vouloit d'autres clercs avec ceux de son Eglise pour lui administrer l'extrême-onction, quoiqu'il ne soit pas permis de demander de rétribution, néanmoins le curé de l'église paroissiale peut lui faire des observations et lui dire : Mes collègues et moi ne vous demandons rien, et nous sommes disposés à vous accorder notre ministère sans rétribution ; il est cependant convenable, et c'est l'usage, d'offrir une rémunération aux autres qui sont étrangers. Ce sacrement peut, comme le sacrement de pénitence, être réitéré. Il n'y a que le baptême, la confirmation et l'ordre qui ne peuvent pas se réitérer, les autres quatre sacrements peuvent l'être, parce que, en effet, comme la maladie se renouvelle, il étoit nécessaire que le remède du sacrement pût se renouveler aussi. Or ce sacrement a deux effets. Premièrement, il hâte la convalescence du malade, si celui-ci doit recouvrer la santé ; en second lieu, il efface le péché véniel, ainsi que l'enseigne saint Jacques qui nous fait connoître ce sacrement, Jac., 5. XV. « Le Seigneur le soulagera, et ses péchés lui seront remis, s'il en a. » Si le malade qui demande l'extrême-onction a perdu la connoissance ou la parole avant l'arrivée du prêtre, celui-ci doit néanmoins la lui donner, parce que en pareil cas il devroit même être baptisé et absous, ut extra de bapt. et ejus effect. *Majores*. On peut aussi laver le corps du défunt, comme on fait quelquefois, quand bien même il viendroit à mourir le même jour qu'il est né, parce que si cette lotion ne fait ni bien ni mal aux morts, elle est utile aux vivants qui rendent par là témoignage de

---

cramenti pecuniam exigere, nec aliquo modo petere, quoniam hoc esset simoniacum, sponte tamen oblatum potest recipere. In nullo enim sacramento permittitur pecuniam postulare, sed dari, ut I, qu. 3, c. ult. Si vero infirmus voluerit alios clericos præter clericos ecclesiæ suæ convocare ad ipsum inungendum, sacerdos parochialis ecclesiæ licet non debeat pecuniam petere, potest tamen denuntiare sibi et dicere : Ego et socii mei nihil petimus, parati sumus sine aliqua satisfactione. Aliis vero cum sint extranei, est honestum et consuetum ut aliqua eleemosyna tribuatur. Item, potest illud sacramentum iterari, sicut et pœnitentia. Nam ista tria sacramenta, scilicet baptismus, confirmatio et ordo, iterari non possunt, reliqua possunt iterari, quæ sunt quatuor : quia enim iteratur morbus peccati, necesse erat ut posset iterari medicina sacramenti. Prodest autem istud sacramentum ad duo. Primo, quia citius sanantur infirmi si sint convalituri ; secundo, quia tollit peccatum veniale, sicut patet authoritate Jacobi, unde sumitur istud sacramentum, ubi dicitur *Jac.*, V : « Alleviabit eum Dominus, et si in peccatis fuerit, dimittentur sibi. » Si autem infirmus qui petit unctionem, amisit notitiam vel loquelam antequam sacerdos veniret ad eum, nihilominus ungat eum sacerdos, quia in tali casu debet etiam baptizari et a peccatis absolvi, ut extra de bapt. et ejus eff., *Majores*. Potest autem corpus defuncti lavari, ut moris est apud quosdam, etiamsi eadem die qua natus decesserit, quia talis lotio non obest defuncto nec prodest, sed prodest vivis qui per hoc

leur foi en rendant ce devoir à un corps qui doit ressusciter au jour de la résurrection générale, ut. XII. q. 2. *Non extimemus.*

Du sacrement de l'Ordre.

Il y a dans l'Ordre cinq degrés auxquels le clerc est promu dans l'ordre suivant. ut XXV, dist., *Perlectis.* C'est d'abord par la tonsure qu'est fait le clerc, ut extra de ætate et quali. ord. præd. Autrement il est appelé psalmiste, XXV. dist. *Ubi ad psalmistam* ; ensuite il est fait portier, puis exorciste, puis lecteur, puis acolyte, ensuite sous-diacre, puis diacre, puis prêtre et enfin evêque, ut LXXVII, c. I. C'est sur le modèle de la milice céleste qui est formée de neuf ordres d'anges, dont les uns sont majeurs, les autres mineurs, et constituent une magnifique harmonie dans leur diversité par l'hommage que les mineurs rendent aux majeurs, et l'amour que les majeurs donnent aux mineurs, ut LXXIX. dist. *Ad hæc autem.* On peut en tout temps recevoir les ordres mineurs, mais les ordres sacrés ne peuvent être conférés que six fois dans l'année, savoir, les samedis des quatre-temps, le samedi saint et le samedi avant la passion, ut extra de temp. et di de eo. Nous appelons sacrés les ordres que suivent le sous-diaconat qui y est aussi compris, ut XXXII. dist. *Erubescant.* Car ceux qui sont promus à ces ordres sont rigoureusement tenus à vivre dans la continence et à garder la chasteté, ut XXXVIII. dist. *Nullum facere subdiaconum.* Tout clerc doit être ordonné par son Evêque, ou avec sa permission, ut IX. q. 2. jug. Si un clerc par ignorance ou par oubli a omis un des degrés et s'est fait promouvoir à un ordre supérieur, il doit s'abstenir d'exercer cet ordre jusqu'à ce que, après

---

reddunt testimonium fidei suæ, quia tale corpus in generali resurrectione habet resurgere, ut XII, qu. 2, *Non extimemus.*

De sacramento ordinis.

De sacramento ordinis dicendum est, quod novem sunt ordines ecclesiastici, ad quos clericus finaliter promovetur, ut XXV dist., *Perlectis*, in quorum collatione talis est ordo. In primis enim tonsura efficitur clericus, ut extra de ætate et qualit. ord. præd. Cum contingat, qui aliter dicitur psalmista, XXV dist., *Perlectis, ubi ad Psalmistam* ; deinde efficitur hostiarius, deinde exorcista, deinde lector, deinde acolytus, deinde subdiaconus, deinde diaconus, deinde presbyter, deinde episcopus, ut LXXVII dist., c. 1. Ad instar cœlestis militiæ, ubi sunt novem ordines angelorum, in quibus alii majores, alii minores, et dum minores exhibent reverentiam majoribus, et majores minoribus dilectionem impendunt, fit in eis vera concordia ex diversitatis contentione, ut LXXIX dist., *Ad hæc autem.* Possunt autem semper recipi minores ordines, sed sacri ordines non possunt recipi nisi septies in anno, videlicet in quatuor sabbathis temporum, et in sabbatho sancto, et in sabbatho ante dominicam de passione Domini, ut extra de temp., et dist. *De eo.* Sacros autem ordines dicimus a subdiaconatu et supra, ut XXXII dist., *Erubescant.* Isti enim qui ad hos ordines promoventur, coguntur omnino continere et profiteri castitatem, ut XXXVIII dist., *Nullum facere subdiaconum.* Debet autem quilibet clericus a suo episcopo ordinari, vel de licentia sui episcopi, ut IX, qu. 2, lug. Si vero aliquis clericus de ignorantia vel oblivione, omisso aliquo medio, fecerit se ad altiorem ordinem promoveri, debet se abstinere ab executione illius ordinis, do-

le temps voulu, il aura reçu l'ordre omis, ut XXV di. *Sollicitudo.* Et remarquez bien que chacun de ces ordres a le privilége du for qui fait ressortir nécessairement du for Ecclésiastique, et quiconque frappe un clerc est par là même atteint d'excommunication et ne peut en être absous qu'à l'article de la mort ou par l'autorité du Pape, ut XVII, q. 4. *Si quis suadente.* Le clerc doit porter la tonsure ronde et non carrée ni dentelée sur le haut de la tête, faute de quoi il est passible d'une punition, ut XXIII. dist. *Prohibete.* Il ne lui est permis de servir à l'autel qu'avec la tonsure et le vêtement convenable pour ne pas scandaliser, XXIII. dist. c. *Presbyter.* Ils doivent aussi bénir la table toutes les fois qu'ils mangent, et dire les graces après le repas, ut XLIII. dist. *Non liceat.*

Du sacrement du mariage.

Nous dirons peu de choses du sacrement du mariage et seulement ce qui a trait au ministère du prêtre. C'est en effet un sacrement des laïcs, car il est permis aux laïcs de prendre des épouses, d'avoir des enfants, de cultiver la terre et de posséder les biens de ce monde. Il est convenable que le clerc se dégage du tumulte des affaires pour vaquer à la contemplation et à l'oraison, ce qui est signifié par la tonsure et la couronne qu'il porte en signe de cette royauté qu'ils attendent dans le Christ, comme étant les Elus du Seigneur qu'ils ont pris pour partage, ut XII. q. 1. *Duo sunt.* Néanmoins certains clercs peuvent avoir des biens temporels, pour l'utilité commune des indigents, XII. q. 1. *Habebat et Dominus,* et XII. q. 2. *Aurum Ecclesia habet.* Car tout ce que les clercs possèdent des revenus de l'Eglise, doit appartenir aux pauvres, et leurs maisons doivent être ouvertes aux pèlerins, ut XVI,

---

nec tempore debito et statuto ad hoc receperit ordinem quem omisit, ut XXV dist., *Sollicitudo.* Et nota quod quilibet prædictorum ordinum habet privilegium fori sui et enormitatis, unde non potest conveniri nisi in foro ecclesiæ, et quicumque percutit aliquem clericum, eo ipso incidit in excommunicationem, a qua non potest absolvi nisi in articulo mortis vel authoritate Papæ, ut XVII, qu. 4. *Si quis suadente.* Et debet deferre tonsuram rotundam, non quadratam vel fenestratam desuper caput ad modum sphæræ, alias debet puniri, ut XXIII dist., *Prohibete.* Aliter non conceditur eis ministrare ad altare, nisi cum tonsura et veste congrua, ne faciant inde scandalum aliis, XXIII dist., c. *Presbyter.* Debent etiam benedicere mensam, quandocumque comedunt, et cibo sumpto gratias referre Deo, ut XLIII dist., *Non liceat.*

De sacramento matrimonii.

De sacramento matrimonii pauca dicemus, quæ spectant ad officium sacerdotis. Est enim sacramentum laicorum, laicis enim concessum est uxores ducere, filios procreare, terram colere, et temporalia possidere. Clericis convenit ab omni strepitu temporalium cessare, vacare contemplationi, et orationi, quod designat rasura capitis, et corona quam habent in signum regni quod expectatur in Christo, utpote in sorte Domini electi, ut XII. q. 1. *Duo sunt* : tamen quidam clerici possunt habere temporalia ad communem utilitatem indigentium exemplo domini XII. q. 1. *Habebat et dominus*, et XII. q. 2. *Aurum Ecclesia habet.* Quicquid enim habent clerici de reditibus, debet esse pauperum, et domus eorum debent esse communes ad

q. 1. c. ult. Si par avarice ils gardent et accumulent leurs revenus, ils sont coupables au tribunal du juste juge vis-à-vis de tous ceux qu'ils peuvent secourir, ut XLVII, dist. *Sicut hi.* Les clercs dans les ordres mineurs peuvent contracter mariage, s'ils le veulent, mais les clercs dans les ordres sacrés depuis le sous-diaconat et au-dessus ne le peuvent plus, ut XXXII,. dist. *De illo cler.* Néanmoins le clerc qui se marie perd le bénéfice de la cléricature, parce qu'il ne peut appartenir à la fois à l'Eglise et à une épouse, et avoir en même temps un bénéfice ecclésiastique et une femme, *Ut extra de cler. Joan.* Il peut cependant rentrer dans la cléricature s'il n'a eu qu'une seule épouse qu'il a prise vierge, ut XXXII, dist. *Nemo.* C'est le prêtre qui doit prendre soin qu'il ne se fasse pas dans sa paroisse de mariages clandestins et incestueux, aussi doit-il y avoir des fiançailles publiques et d'autres formalités d'usage, destinées à prévenir et à faire connoître ces empêchements, en vue desquels le prêtre célèbre une messe spéciale dans laquelle il bénit les époux, ut XXX q. *Per totum.* Il faut néanmoins. que l'épouse soit bénie par le prêtre, si elle est vierge, afin qu'elle ait en soi le signe du sacrement, car elle représente l'Eglise qui vierge s'est unie au Christ, et est demeurée vierge dans la foi suivant ces paroles de l'Apôtre, II Cor., II : « Je vous ai fiancée à cet unique époux qui est Jésus-Christ, pour vous présenter à lui comme une vierge toute pure, » ainsi qu'on en fait aussi la remarque, ut extra de biga. *Debitum.* C'est pour cela qu'une femme corrompue ne peut se faire religieuse, ut XII, q. 5. *Ille autem,* et XXVI. dist. *Acutius.* Aussi sous ce rapport on exige un plus grande chasteté dans la femme que dans l'homme.

Avant les fiançailles le prêtre doit faire publiquement dans l'Eglise la proclamation des personnes qui doivent contracter mariage, afin

---

susceptionem peregrinorum, ut XVI. q. 1. c. ult. Aliter autem si ex avaritia retinent et accumulant, apud strictum judicem rei sunt omnium illorum quibus convenire possunt, ut XLVII. distinctio. *Sicut hi.* Clerici in minoribus constituti possunt contrahere matrimonium si contrahere volunt, sed in sacris ordinibus a subdiaconatu, et supra nunquam, ut XXXII. distinc. *De illo cler.* Perdit tamen beneficium clericus conjugatus, quia non potest habere ecclesiam, et uxorem, seu beneficium ecclesiasticum cum uxore, ut extra, *de cleric. conjug. Joan.* Potest autem redire ad clericatum si habuerit unicam uxorem, tamen virginem, ut XXXII. distinctio. *Nemo.* Ad sacerdotem pertinet curare ne in parochia sua contrahantur clandestina matrimonia, et incestuosa, et ideo intervenire debent publica sponsalia, et aliæ solemnitates consuetæ, per quas excluduntur, et revelantur ista impedimenta, propter quæ celebrat sacerdos Missam specialem, in qua benedicit sponsam cum sponso, ut XXX. q. 5. *Per totum.* Requiritur tamen quod sponsa benedicatur per sacerdotem si sit virgo, ut habeat in se signaculum sacramenti : signat enim ecclesiam quæ virgo Christo nupsit, et virgo in fide permansit, juxta illud Apostoli II. *Cor.*, II : « Despondit enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo,» ut notatur extra de biga : Debitum, propter quod etiam mulier corrupta non potest in sacram virginem consecrari, ut XII. q. 5. *Ille autem*, et XXVI. distinctio. *Acutius*, et ita quantum ad hoc requiritur major castitas in muliere quam in viro. Prius tamen quam sponsalia contrahantur, sacer-

que celui qui connoîtroit quelque empêchement le fasse connoître dans un certain délai, sans quoi il ne peut célébrer la messe des épousailles pour ne pas encourir les peines portées par le droit, extra de cland. sponsa. *Cum inhibitio*. Je fais observer que lorsque le prêtre célèbre la messe des épousailles, après la consécration et avant de dire, *pax domini*, il doit bénir l'épouse avec l'epoux, après quoi ceux-ci reviennent à l'autel pour y recevoir le corps et le sang du Seigneur. Je conseille et j'approuve comme plus sûr que le prêtre prenne auparavant le corps et le sang du Seigneur à cause du danger qu'il pourroit y avoir dans ce déplacement et pour les saintes espèces et pour sa conscience, et aille ensuite, après avoir terminé ses saints mystères, faire la bénédiction des époux. Mais avant la bénédiction le prêtre doit leur demander s'ils consentent à se prendre mutuellement pour époux, *per verba de præsenti*, et ensuite donner la bénédiction à tous deux, mais surtout à la femme pour qui la messe est celébrée, suivant la forme voulue. Après la bénédiction, conformément à l'usage reçu, le prêtre prend la main droite de l'épouse dans la sienne, couverte de son voile, et la présente à l'époux, après quoi il fait le signe de la croix sur eux et les congédie en paix. Dans toutes ces formalités, il faut surtout avoir égard à la coutume, parce qu'il y a certaines églises où l'on ne met pas tant de solennité.

Le prêtre doit aussi veiller à ce que aucun de ses paroissiens ne contracte mariage avec une parente ou une alliée jusqu'au quatrième degré inclusivement, ut extra de cons. et affin. *Non debet*, et XXXV. q. 3. *Æqualiter*. Mais si une des parties est parente ou alliée au cinquième degré et l'autre au second, au troisième ou au quatrième,

---

dos denunciet publice in ecclesia personas, inter quas matrimonium debet contrahi, ut quicumque sciverit aliqua impedimenta infra certum terminum, dicat, aliter sacerdos non celebret sibi Missam, quia graviter puniretur a jure, extra de clandesti. sponsa., *Cum inhibitio*. Illud autem non omitto, quod quando sacerdos celebret Missam sponsalium, facta consecratione antequam dicat, pax domini, benedicat sponsam cum sponso, et peracta benedictione redeunt ad altare recepturi corpus et sanguinem in altari. Ego autem laudo, tutius reputo meo judicio, ut sacerdos prius sumat corpus et sanguinem Domini, propter periculum quod posset intervenire in tanto strepitu hominum de corpore Christi, et propter periculum conscientiæ sacerdotis, et sic peracto illo divino mysterio, sacerdos vadat ad benedicendum illos, sed ante benedictionem sacerdos interroget illos utrum unus consentit in alterum per verba de præsenti, et velit ipsam in conjugem habere, et hoc facto fundat benedictionem super capita amborum, principaliter tamen super mulierem, ratione cujus celebratur Missa, et datur benedictio, sicut patet ex verbis et forma ipsius benedictionis. Et data benedictione, sicut moris est, sacerdos accipiat manum dexteram sponsæ in manu sua involuta pallio quo induitur, et assignet eam sponso per verba consueta, et facto signo crucis, dimittat eos in pace. In his solemnitatibus maxime attenditur consuetudo, quia in quibusdam ecclesiis hæc solemnitas non servatur. Debet etiam sacerdos curare ut aliquis de parochia non contrahat cum consanguinea sua, vel affine sua usque ad quartum gradum, nec in ipso gradu, ut extra. de consan. et affin. *Non debet*, et XXXV. q. 3. *Æqualiter*. Si autem ab una parte in quinto gradu, ex altera vero in secundo, vel in tertio, vel quarto possunt contrahere, quia quoto gradu remotior

ils peuvent contracter mariage, parce que il y a autant de degrés entre la plus éloignée de la souche commune et les autres descendants de la même souche dans une ligne différente, qu'il y en a entre celle-ci et la souche commune, ut extra de consang. et affin. c. ult. Il n'est pas non plus permis de contracter avec une alliée accordée à son parent, et cela quand même les fiançailles auroient été faites depuis sept ans, parce que un tel mariage est prohibé, et doit être dissout s'il étoit contracté, extra de spons. impu. c. *Litteras*. Les enfants de deux compères ne peuvent pas non plus contracter mariage ensemble s'ils sont tous les deux ou l'un et l'autre la cause de cette compaternité, ut extra de cogn. spirit., *Super eo*. Il n'est pas permis de contracter mariage avec une adultère épousée du vivant de la première femme, ou qui a reçu la promesse du mariage lorsque cette première épouse seroit morte, ut extra de eo. Il en seroit autrement si la seconde épouse avoit ignoré l'existence de la première. Car dans ce cas le mariage avec la seconde épouse subsiste après la mort de la première, et ne peut être dissout sur la demande du mari, ut extra de eo *qui duxit in matri.* c. V. et penult. Et nul ne doit contracter mariage, après la mort de sa femme, avec une autre dont la sienne de son vivant auroit tenu l'enfant sur les fonts de baptême; il en seroit autrement si cette femme avoit tenu l'enfant de la sienne, car avec celle là le mariage seroit licite, ut XXX. q. 4. *Qui spiritualem*, et c. *Post uxoris* car le mari et la femme se communiquent les actions, mais non les passions, comme on en fait la remarque dans le même endroit. Or la femme en effet acquiert une compaternité pour son mari, et le mari pour sa femme après le mariage contracté et consommé, tant dans le baptême que dans la confirmation, par l'action, en présentant l'enfant d'un autre au baptême ou à la confirmation; il n'en est pas

---

quis distat a stipite, tanto gradu differt a quolibet per aliam lineam descendentium ab eodem, ut extra de consan. et affin. cap. ult. Nec debet aliquis contrahere cum affine data consanguineo suo, et hoc si sponsalia contracta fuerint post septennium quia tale matrimonium non potest contrahi et contractum dirimitur, extra de spo. impu. c. *Litteras*. Nec inter filios duorum compatrum potest contrahi matrimonium, si per eos, vel per alterum eorum compaternitas est contracta, ut extra. *de cog. spirituali super eo*. Nec debet quis contrahere cum adultera quam duxit de facto vivente uxore sua, vel cui dedit fidem contrahendi post mortem uxoris suæ, ut extra, *de eo qui duxit in matrim.* quam polluit per adulterium, cap. ult. Secus si uxor secunda nescia fuit de prima uxore. Nam in hoc casu post mortem primæ uxoris remanet matrimonium cum secunda, nec dissolvitur ad petitionem viri, ut extra *de eo qui duxit in matri.* c. V. et penult. Nec debet quis contrahere mortua uxore cum illa, cujus filium uxor sua dum viveret de sacro fonte levavit, secus si aliqua levavit filium ipsius uxoris suæ tantum, quia cum illa posset contrahere, ut XXX. q. 4. *Qui spiritualem*, et c. *Post uxoris*, quia vir, et mulier communicant sibi actiones et non passiones ut ibidem notatur : uxor enim viro acquirit compaternitatem, et vir uxori post contractum matrimonium, et consummatum tam in baptismo, quam in confirmatione sacri chrismati agendo, id est tenendo filium alterius ad baptismum, vel ad chrisma, secus patiendo, id est si ejus filius, vel filia teneatur. Dicit enim ma-

de même lorsqu'il n'y a que passion, comme lorsque c'est son propre fils, ou sa propre fille qui est présentée. Car le docteur Hugues affirmé que la compaternité se contracte non-seulement par le baptême, mais aussi par tous les préliminaires, ut III. q. c. 1. *Vir*. D'autres prétendent le contraire, ut extra de cogn. spiritu contracto.

Donc, comme la question n'est pas encore décidée, nous allons un peu disserter sur les préliminaires du baptême et sur leurs causes. Quand on porte un enfant à l'église pour le baptême, le prêtre commence par souffler en forme de croix sur la face de l'enfant, afin que par l'action mystérieuse du prêtre le malin esprit cède la place à l'Esprit saint, ut de cons. dist. IV. *Postquam*. Après l'insufflation, le signe de la croix est fait sur le front et sur tout le corps du baptisé, afin que le diable reconnoissant le sceau de sa mort, sache qu'il est scellé du sceau d'un autre, ut de cons. di. IV. *Postea*. L'enfant reçoit ensuite du sel dans la bouche, afin que muni du sel de la sagesse il n'exhale point la mauvaise odeur de l'iniquité, et ne soit point dévoré par les vers rongeurs des péchés, ut de cons. dist. IV. *Ex hinc*. Après cela le prêtre met de la salive sur les narines et les oreilles du baptisé en prononçant les paroles du Seigneur dans la guérison du sourd, « lorsqu'il mit son doigt dans son oreille, » et dit *Epheta*, ce qui veut dire ouvrez-vous, afin que ses narines s'ouvrent pour recevoir la connoissance de Dieu, et ses oreilles pour recevoir ses commandements, ut de cons. dist. IV. *Postea*; ensuite il lui fait une onction avec l'huile sainte sur la poitrine, afin que son cœur s'affermisse dans la foi de la sainte Trinité, et afin qu'il ne reste rien en lui de l'ennemi caché. Il lui fait encore une onction entre les épaules, afin qu'avec la grace de Dieu il puisse avoir la force de faire des bonnes œuvres, ut de cons. dist. IV. Plus tard après le baptême le prêtre lui fait encore une onction

---

gister Hugo, quod non solum in baptismo, sed en omnibus præludiis contrahitur compaternitas, ut III. q. c. 1. *Vin*. et alii dixerunt quod non, ut extra de cog. spiritu. contracto. Sed quia adhuc sub judice lis est, ideo de ipsis præludiis quæ præcedunt baptismum, et eorum causis, aliqua disseramus. Cum puer defertur ad ecclesiam baptizandus, sacerdos primo sufflat in modum crucis in faciem ipsius pueri, ut proprium sacerdotis mysterium Spiritui sancto cedat fugiens malignus spiritus, ut de cons. dist. IV. *Postquam*. Post sufflationem vero signatur baptizandus signaculo sanctæ crucis tam in fronte, quam in toto corpore, et ut tunc diabolus recognoscens signaculum suæ mortis, sciat eum jam esse signatum per signaculum alienum, ut de conse. di. IV. *Postea*. Signatur deinde pabulo salis in ore, ut sapientiæ sale conditus, fœtore careat iniquitatis, ne putrefiat vermibus peccatorum, ut de conse. dist. IV. Ex hinc postea tanguntur nares, et aures baptizandi de saliva sacerdotis et dicitur ei verbum, quod Dominus dixit quando sanavit infirmum, mittens digitum suum in auriculam dicens : « Effeta, » quod est aperire, ut aperiantur nares ad recipiendum notitiam Dei, et aperiantur ei aures ad audiendum mandata Dei, ut de cons. dist. IV. *Postea*. Deinde ungitur in pectore de oleo sanctificato, ut cor illius confortetur in fide sanctæ Trinitatis, ut nullæ reliquiæ latentis inimici remaneant in ipso. Ungitur etiam inter scapulas, seu spatulas de eodem oleo sanctificato, ut per Dei gratiam roboretur ad bona opera facienda, ut de consecratione dist. IV. Deinde post baptismum jam recep-

avec le saint-chrême sur le haut de la tête, sur la cervelle, afin qu'il devienne participant du règne du Christ, et soit prêt à rendre raison de la foi qu'il a reçue dans le baptême, ut de cons. dist. IV. *Postquam*. Remarquez bien que l'onction se fait avant le baptême avec l'huile sainte, tandis qu'après le baptême c'est avec le saint-chrême, parce que il devient ainsi chrétien par le Christ; c'est pourquoi il est oint avec le saint-chrême, ainsi dit du Christ; pour cette raison aussi tous les baptisés sont appelés chrétiens, comme étant oints, extra de sac. unct. c. *Cum venisset*.

Il y a deux choses nécessaires au prêtre pour l'instruction du peuple, la doctrine et la pureté de la vie, afin de l'instruire par sa parole et ses œuvres, et de l'édifier pas son exemple. Il doit en effet exposer fréquemment les paroles de l'Ecriture sainte, ou les exemples des saints Pères, suivant qu'il le jugera convenable pour l'enseignement de la vérité, et édifier ses auditeurs par les exemples de sa conversation et de sa vie, et confirmer par là ce qu'il leur dit pour les porter à l'amour de la vérité. C'est pour désigner cette obligation, qu'étoient attachées des sonnettes aux vêtements des prêtres, ainsi qu'on le lit dans l'Exode, XXVIII, XXXIII, XXXV, « Afin qu'on entende le son de ces sonnettes, lorsqu'il entrera dans le sanctuaire, en la présence du Seigneur, et qu'il ne soit point puni de mort. » Car le prêtre enflamme contre lui la colère du céleste juge, si sa vie n'est pas en harmonie avec sa langue ; s'il n'use pas d'un mode de prédication proportionné à la capacité de ses auditeurs, en enseignant des choses utiles et intelligibles, au lieu de choses trop relevées qui ne peuvent être comprises ou sont susceptibles de blesser les consciences par quelque erreur, ou enfin des choses superflues qui engendrent le mépris ou l'ennui dans l'ame des auditeurs, XLIII. dist. *Sit rector*. Car la vertu

---

tum ungitur in vertice, sive cerebro sacro chrismate, ut regni Christi particeps fiat, et sit paratus reddere rationem de fide quam suscipit in baptismo, ut de conse. dist. IV. *Postquam*. Et nota quod ante baptismum ungitur oleo sancto, sed post baptismum de chrismate sacro, quia sic est Christianus a Christo, ideo ungitur crismate quia dicitur a Christo, ob hoc etiam omnes baptizati dicuntur Christiani, quasi uncti extra de sacra unction. *Cum venisset*.

Circa instructionem populi, duo sunt necessaria, scilicet doctrina, et vita pura, ut doceat populum verbo et opere, ædificet exemplo. Debet enim frequenter exponere verba sacræ Scripturæ, id est, sanctorum Patrum exempla, prout juxta congruitatem temporis, et moris viderit expedire ad cognitionem veritatis, et per exempla suæ conversationis, et vitæ ædificare auditores, et approbare quod dicit in cordibus auditorum ad amorem et affectionem veritatis ad quod designandum in *Exod.* vesmentis sacerdotis tintinnabula inserta leguntur ut audiantur sonitus, quando ingrediuntur sanctuarium in conspectu Domini, ut non moriatur quia contra se iram judicis cœlestis erigit, nisi vita sacerdotis simul cum linguæ sonitu uniformiter clamitet modumque teneat in prædicando, ut juxta capacitatem audientium prædicet utilia, et intelligibilia, non alta quæ non possunt intelligi, vel quæ aliquo errore vulnerent conscientias audientium : neque superflua, quæ fastidium generant, aut tædium in animas auditorum, XLIII. dist. *Sit rector*. Non enim sufficit vita bona sine doctrina. Si enim sacerdos ex igno-

ne suffit pas sans la science. Si par ignorance ou par négligence le prêtre ne prèche pas la vérité à son peuple et ne lui montre pas le chemin du salût, il répondra devant Dieu des ames qui se seront perdues sous son ministère par défaut de science, XLIII. dist. *Fessus*, et L. dist. *Si quis Diaconus*. Si au contraire le prêtre instruit son peuple avec soin, et lui montre autant qu'il le peut la voie du salut, et si ses paroissiens, ne profitant pas de son zèle, viennent à périr, il sera exempt de fautes devant Dieu au jour du jugement, et ces derniers seuls seront condamnés aux peines éternelles, ut XLVII dist. c. ult. Autrement quelle que soit la sainteté de vie du prêtre, elle ne suffira pas pour le sauver, s'il a charge d'ames: la seule négligence à l'égard de ceux qui lui sont confiés, suffit pour le damner, ut XL. dist. Ainsi le grand prêtre Héli étoit plein de vertu; mais ayant négligé d'instruire et de corriger ses enfants, il fit une chute dont il mourut, ut extra V de Simo. *Licet Heli* (in prin.). D'un autre côté la science ne suffit pas sans la vertu. Car si le prêtre mène une vie irrégulière, il ne peut faire un fructueux usage de la science, car étant coupable lui-même, il n'a pas le courage de reprendre les pécheurs, ut XXV, dist. c. ult. Les laïcs, en effet, se perdent facilement par les mauvais exemples du prêtre, et méprisent pour cette raison la parole de Dieu et le saint sacrifice, après être devenus plus méchants par cette déplorable cause, ut L, dist. *De his vero*. On ne peut effectivement que mépriser la prédication de celui dont on méprise la vie, ut in q. IV. *Idem testatus*. Les prêtres sont dignes d'autant de morts, qu'ils donnent de mauvais exemples à ceux qui leur sont commis, ut II. quæst. 4. *Præcipuè*. Or le prêtre qui ne sait pas se gouverner, user de sa raison, se préserver du péché, et corriger ses enfants spirituels, doit plutôt être regardé comme un chien impur, que comme un évêque ou sur-

---

rantia vel negligentia non prædicet populo suo veritatem, nec exponat eis viam salutis, reus erit apud Deum animarum illarum quæ sub ipso perierunt ex defectu doctrinæ. XLIII dist. *Fessus*, et L. dist. *Si quis diaconus*. Si vero sacerdos diligenter doceat populum, et quantum in se est annuntiat eis viam salutis, et illi non acquiescentes ei pereant, sacerdos sine culpa erit in die judicii apud Deum, et illi soli remansuri sunt in pœnis, ut XLVII. dist., c. ult. Alter autem quantumcumque sacerdos sit bonæ vitæ, non sufficit ei ad salutem, si curam habeat animarum; ex sola enim negligentia quam habet ad subditos, damnaretur, ut XL. dist. Sic propterea Heli sacerdos in se sanctus fuit, sed quia filios non erudivit in omni disciplina et correctione, superius cecidit et mortuus est, ut extra V. de sim., *Licet Heli*, in prin. Nec iterum sufficit doctrina sine vita. Si enim sacerdos malæ vitæ sit, perdit fructum doctrinæ, quia cum ipse sit criminosus, non habet frontem corripiendi criminosum, ut XXV. dist., c. ult. Laici enim de facili corrumpuntur per exempla malæ vitæ sacerdotis, et ex hoc contemnunt verbum Dei et sacrificium, et ex pravis exemplis sacerdotis pejores fiunt, ut L. dist. *De his vero*. Cujus enim vita despicitur, restat et ejus prædicatio contemnatur, ut in qu. 4 idem testatur. Tot enim sacerdotes digni sunt mortibus, quot ad subditos perditionis exempla transmittunt, ut XI, qu. 4, *Præcipue*. Sacerdos autem qui nec habet regimen in se, nec rationem, nec delicta detersit, nec filiorum crimen correxit, canis impudicus dicendus est magis quam episcopus, II, qu. 4, *Qui nec*. Sic ergo patet

veillant, II. q. 4. *Qui nec.* Il est donc évident d'après cela que le prêtre doit réunir en lui ces deux choses, la pureté de la vie et la science, quelques difficultés qu'il y ait pour cela. Car comme dit saint Augustin, il n'y a dans cette vie et surtout dans le temps où nous vivons rien de plus difficile que le ministère de l'Evêque ou du prêtre, sous quelque point de vue qu'on l'envisage; mais aussi rien n'est plus heureux devant Dieu, s'ils font leur service comme le demande notre souverain Maître, ut XL. dist: *Ante omnia.* Puisse Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est la source de tous les biens, source abondante où nous avons tous puisé, rendre tous les prêtres de nos jours semblables à ceux qui maintenant vivent et règnent avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans les siècles infinis. Ainsi-soit-il.

Fin du soixante-quatrième Opuscule.

L'abbé VÉDRINE.

OPUSCULE LXV.

Explication des cérémonies de la Messe.

Il y a dans la vertu de la sainte Croix et du sacrement de l'autel une haute convenance et une grande efficacité, puisque par leur moyen les choses contraires sont exclues, et l'Eglise se renouvelle et se sanctifie. Il y a deux manières de se renouveler, la première est de se dépouiller de ce qui est vieux, la seconde de revêtir ce qui est

---

quod sacerdos debet utrumque habere, scilicet puritatem vitæ et doctrinam, quantumcumque sit hoc difficile. Nam, ut dicit Augustinus, nihil in hac vita, et maxime in hoc tempore difficilius officio episcopi vel presbyteri, si perfunctorie vel adulatorie res agatur; sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militent quo noster Imperator jubet, ut XL. dist. *Ante omnia.* Dominus noster Jesus Christus, qui est fons omnium bonorum, de cujus plenitudine omnes accipimus, tales faciat sacerdotes nostris temporibus, quales descripti sunt, qui cum Patre, et Filio et Spiritu sancto vivunt et regnant per infinita sæcula sæculorum. Amen.

Explicit Opusculum sexagesimum quartum, de officio sacerdotis.

OPUSCULUM LXV.

Ejusdem doctoris, expositio Missæ, quid significant illa quæ fiunt ibi.

In virtute sanctæ crucis et sacramenti altaris magna est convenientia et magna efficacia, cum per utrumque excludantur contraria, et renovetur et sanctificetur Ecclesia. Duplici autem ratione renovamur, ut scilicet prius exuamur a vetustate,

neuf. Il y a dans le sacrement de l'autel sept choses dont on s'occupe généralement, savoir, la cause de la messe, la différence, la fin, la vertu, l'ordre, la raison et l'utilité. — De la cause de la messe. Il y a trois causes pour lesquelles on dit la messe, l'honneur des saints, le salut des vivants et le repos des morts. On commence par un préliminaire qui est une prière ou invocation à la Trinité, et qui fait sommairement connoître la cause de la messe qui va suivre. *Suscipe sancta Trinitas*, etc... Là se trouve la demande qu'elle puisse servir à l'honneur des saints, à notre salut et au repos des défunts. Il y a donc trois différences, car il y a pour les messes trois différences qui répondent aux trois parties de l'Eglise, c'est-à-dire que l'on dit des messes pour les saints, d'autres pour les vivants, d'autres pour les fidèles défunts. L'Eglise, en effet, se divise en trois parts, l'une qui est dans la joie, l'autre qui est en pèlerinage, et la troisième qui est dans l'attente. Les saints qui ont marché sur les traces de Jésus-Christ sont dans la joie, les vivants sont en pèlerinage, exposés aux vicissitudes de la vie et aux tribulations, les fidèles défunts sont dans l'attente des secours de leurs frères et du repos éternel. Suivant ces trois différences de partie, il y a aussi trois différences de fin pour les messes et les offices. La messe pour les saints a une fin spéciale, parce qu'on dit : *Ite missa est;* la messe pour les vivants en a une autre, parce qu'on dit : *Benedicamus Domino;* la messe pour les défunts en a également une autre, puisqu'on dit : *Requiescant in pace.* A la fin de la messe pour les saints, nous sommes conviés à la gloire dont ils sont déjà en possession par l'*Ite missa est*, qui signifie, la victime nous a été envoyée par le Père, ou elle a été renvoyée par nous vers le Père; c'est pourquoi, « hâtez-vous d'entrer dans ce repos, » Hébreux, IV, 11. La fin de la messe

---

deinde induamur novitate. Septem sunt quæ in sacramento altaris attenduntur universaliter, scilicet quæ sit causa Missæ, quæ differentia, quis finis, quæ virtus, quis ordo, quæ ratio et quæ utilitas. De causa Missæ. Causa Missæ est tripartita, scilicet honor sanctorum, salus vivorum et requies defunctorum. Præmittitur autem quasi prologus oratio et invocatio Trinitatis, in quo prælibatur et ostenditur quæ sit causa missæ sequentis : Suscipe, sancta Trinitas, etc. Ibi continetur, ut sanctis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem, defunctis ad requiem. Tripartita est ergo differentia : nam secundum differentiam partium Ecclesiæ tres sunt missarum differentiæ, ut scilicet alia dicatur pro sanctis, alia pro vivis, alia pro defunctis fidelibus. Sunt enim tres partes Ecclesiæ, scilicet pars in exultatione, pars in peregrinatione et pars in expectatione. In exultatione sunt sancti, qui Christi vestigia sunt secuti ; in peregrinatione sunt vivi, subjacentes varietati et tribulationi; in expectatione sunt fideles defuncti, qui expectant opem et requiem. Secundum harum trium partium differentiam, sunt tres differentiæ finium missarum et officiorum. Alium enim finem habet missa pro sanctis, quia : Ite, missa est ; alium finem missa pro vivis, quia : Benedicamus Domino, et alium finem missa pro defunctis, quia : Requiescant in pace. In fine missæ pro sanctis, invitamur ad illam gloriam in qua sancti jam requiescunt, per Ite missa est, q. d., hostia a Patre nobis missa est, vel a nobis ad Patrem remissa est, ideo festinate ingredi ad illam requiem. Finis vero missæ pro vivis horta-

pour les vivants nous exhorte, nous qui sommes dans le pèlerinage de cette vie, à rendre constamment à Dieu honneur et gloire, suivant ce passage du Psaume CXIII, 18 : « Nous qui sommes vivants, nous bénissons Dieu, etc... » A la fin de la messe pour les défunts, nous leur souhaitons le repos par ces mots, *qu'ils reposent en paix*, c'est le même souhait que nous faisons pour eux en commençant, *requiem æternam*, etc. La croix du Christ appartient à la vertu de la messe, puisqu'elle est un sacrement de l'autel, et qu'elle consacre et sanctifie les sacrements de l'Eglise. — De l'ordre de la croix dans la suite du canon. Remarquez qu'il y a sept ordres de la croix dans la suite du canon, établis par le Saint-Esprit avec une souveraine sagesse. Le premier ordre commence à *Te igitur, clementissime Pater*, jusqu'à ces mots, *quam oblationem*; le second prend à *quam oblationem*, jusqu'à ceux-ci, *qui pridie*; le troisième à *qui pridie* jusqu'à *unde et memores;* le quatrième à *unde et memores* jusqu'à *per quem hæc omnia*; le cinquième à *per quem hæc omnia* jusqu'à *per ipsum;* le sixième à *per ipsum* jusqu'à *pax Domini;* le septième à *pax Domini* jusqu'à la fin de la messe. Or chacun de ces ordres recèle des raisons mystérieuses et de profondes questions, que le Saint-Esprit cache ou découvre à qui bon lui semble. Dans la première partie du canon, nous exposons trois choses, nous prions Dieu pour trois ordres de créatures, nous demandons trois choses, c'est pour cela que nous faisons trois croix.

Pourquoi on emploie dans la Messe du pain, du vin et de l'eau.

Nous employons dans la messe trois choses, le pain, le vin et l'eau. Pourquoi, dira-t-on, ces trois choses plutôt que d'autres? Il y a de cela trois raisons. La première, c'est que parmi les choses les plus nécessaires pour entretenir la vie de l'homme, les principales, les

---

tur nos qui sumus in hac peregrinatione, ut demus jugiter Deo benedictionem et gloriam, juxta illud *Psalm.* CXIII : « Nos qui vivimus, benedicimus Domino, » etc. In fine missæ pro defunctis, eis optamus requiem per Requiescant in pace, quod in principio petimus, similiter per Requiem æternam, etc. De virtute missæ crux Christi est, quæ sacramentum est altaris, et quæ sacramentum Ecclesiæ consecrat et sanctificat, de ordine crucis in serie canonis. Et nota quod septem ordines crucis in serie canonis sunt, quos Spiritus sanctus multa sapientia ordinavit. Primus ordo est a Te igitur, clementissime Pater, usque ad Quam oblationem; secundus est a Quam oblationem, usque ad Qui pridie, et tertius est a Qui pridie, usque ad Unde et memores; quartus est ab Unde et memores, usque ad Per quem hæc omnia; quintus est a Per quem hæc omnia, usque ad Per ipsum; sextus est a Per ipsum, usque ad Pax Domini; septimus est a Pax Domini, usque ad finem Missæ. In singulis autem ordinibus sunt causæ profundæ, et rationabiles movent quæstiones, quas Spiritus cui vult claudit, et cui vult aperit. In primo ordine canonis tria apponimus, et pro tribus rogamus Deum, et tria petimus, et ideo tres cruces facimus.

Quare apponimus panem, vinum et aquam.

Tria apponimus, id est panem, vinum et aquam. Quare autem ista tria potius quam alia apponuntur, quæstio oritur. Tripartita vero causa. Prima causa, quia inter omnia

plus communes, les plus utiles et les plus nécessaires sont le pain, le vin et l'eau. C'est pour cela qu'elles ont dû être préférées à d'autres pour être transformées en ce qu'il y a de meilleur et de plus utile à tous, comme de plus nécessaire pour obtenir la vie éternelle, je veux dire le corps et le sang de Jésus-Christ. La seconde raison, c'est que l'on y trouve l'effet et la vertu du sacrement, sans quoi on s'en approche indignement et on le reçoit pour sa condamnation, et non pour son salut. En effet, dans l'eau on trouve la foi qui est cachée et qui se nourrit dans les eaux; l'espérance dans le vin qui réjouit et donne du cœur; la charité dans le pain qui répare et soutient les forces. Ou bien dans le pain qui fortifie, on conçoit le Père qui est la force universelle. Dans le vin qui réjouit, on voit le Fils qui est la joie de tous, « que personne ne nous enlèvera, » S. Jean, XVI, 22. Dans l'eau qui lave et purifie, le Saint-Esprit, ce qui a fait dire à Ezéchiel, XXXVI, 25 : « Je répandrai sur vous une eau pure, et vous serez purifiés de toutes vos souillures. » Ou encore, on peut trouver dans l'eau la pureté de la chasteté, dans le pain la force et les œuvres de la piété, dans le vin qui anime la droiture de l'intention. Ces trois choses sont tellement nécessaires à ceux qui s'approchent de l'autel, que sans cela personne ne peut le faire d'une manière utile pour son salut, aussi l'autel est placé dans un lieu élevé, afin que ceux qui doivent en monter les degrés s'appliquent à s'y bien préparer. C'est pourquoi dans la quatrième partie du canon, avant de dire, *panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ*, nous offrons comme nécessaire, *hostiam puram*, *hostiam sanctam*, *hostiam immaculatam;* mais nous parlerons de cela plus tard. La troisième raison pour laquelle on emploie à la messe du pain, du vin et de l'eau, c'est

---

humanæ vitæ sustentandæ necessaria, præcipua sunt panis, vinum et aqua, et magis communia, et utiliora, et magis necessaria: propterea potius debuerunt apponi quam alia, et in illud quod melius et utilius est omnibus, et super omnia ad vitam capessendam magis necessarium transformari, id est in corpus et sanguinem Christi. Secunda causa est, quia in his res ipsa et virtus sacramenti intelligitur, sine qua ad hoc sacramentum indigne acceditur, et ad judicium non ad salutem sumitur. In aqua enim intelligitur fides quæ latet et nutritur in aquis. In vino quod lætificat et accendit, intelligitur spes. In pane qui confirmat et reficit, intelligitur charitas. Vel in pane qui corroborat, intelligitur Pater, qui est omnium fortitudo. In vino quod lætificat, intelligitur Filius, qui est gaudium omnium nostrum, quod nemo tollet a nobis. In aqua quæ mundat et lavat, intelligitur Spiritus sanctus, unde *Ezech.*, XXXVI : « Effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris; » vel in aqua intelligitur munditia castitatis, in pane fortitudo et opera pietatis, in vino quod accendit, rectitudo intentionis. Hæc enim tria accedentibus ad altare ita necessaria sunt, ut sine his cum salute nemo accedere possit, ideo in eminentiori loco paratur altare, ut ascensuri his gradibus studeant seipsos præparare : unde in IV. ordine canonis antequam dicamus : Panem sanctum vitæ æternæ, et calicem salutis perpetuæ pro necessario offerimus hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, sed de his in consequentibus dicendum est. Tertia causa est, quare prædicta tria apponantur, scilicet panis, vinum et aqua, quia pro tribus ge-

que nous prions pour trois classes d'hommes, et que nous demandons trois sortes de graces. C'est donc à raison de cela que nous usons de ces trois choses et que nous faisons trois espèces de demandes pour trois classes d'êtres. Nous prions d'abord généralement pour tout le monde en disant : *In primis quæ tibi offerimus pro Ecclesiâ*, etc.... Secondement pour nos amis absents, par ces mots : *Memento, Domine, famulorum famularumque*, etc. Troisièmement pour les assistants, en disant : *Et omnium circumstantium*, etc. Nous demandons aussi trois choses, d'abord que nos jours s'écoulent dans la paix, secondement d'être délivrés de la damnation éternelle, troisièmement de mériter d'être comptés dans le troupeau du Seigneur ; toutes ces demandes sont renfermées dans ces mots : *Diesque nostros in tuâ pace disponas, atque ab æternâ damnatione nos eripi et in electorum tuorum jubeas grege numerari*. Donc, par la raison que nous employons trois choses, que nous demandons par la même raison, nous faisons troix croix, pour bénir d'abord par la vertu de la croix les objets présents, secondement pour obtenir de la force pour ceux qui sont le but de l'oblation, et troisièmement, afin d'obtenir ce que l'on demande. Voilà la raison pour laquelle nous faisons d'abord trois signes de croix. Ainsi s'explique pourquoi on fait trois signes de croix dans cette partie en disant à la majesté divine, *hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata*, c'est pour rapporter ces dons à la nature, ces présents à la grace, et ces sacrifices saints et sans tache à la gloire de l'incorruption. Mais pourquoi ce sacrement se réitère-t-il, comment le reçoit-on dignement, quels sont ses effets, quand il est dignement reçu, pourquoi la vérité se cache-t-elle sous cette forme sacramentelle, voilà autant de questions intéressantes qui se présentent ici.

---

neribus hominum rogamus, etiam trina nobis donari petimus. Igitur secundum hoc tria, panem, vinum et aquam ponimus, pro tribus autem rogamus. Primo, simul generaliter pro omnibus, ubi dicimus : In primisque tibi offerimus pro Ecclesia, etc. Secundo, pro familiaribus nostris absentibuc, ubi dicimus : Memento, Domine, famulorum, famularum, etc. Tertio, pro circumstantibus, ubi dicimus : Et omnium circumstantium. Tria etiam petimus, primo ut dies nostri disponantur in pace ; secundo, ut eruamur ab æterna damnatione ; tertio, ut mereamur numerari in dominico grege, quæ omnia ibi habemus, ubi dicimus : Diesque nostros in tua pace disponas, atque ab æterna damnatione nos eripi, et in electorum tuorum jubeas grege numerari. Quia ergo tria ponimus, tria rogamus, tria petimus, propterea tres cruces facimus, ut per virtutem crucis primo quæ apposita sunt benedicantur ; secundo, ut hi pro quibus appponuntur, roborentur ; tertio autem, ut quæ petimus, impetrentur. Quare primo tres cruces facimus. Soluta ergo est hæc quæstio, quare in hoc ordine tres cruces fiant, ut quando dicimus : Hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata, scilicet majestati divinæ, ut hæc dona referantur ad naturam, hæc munera ad gratiam, hæc sancta sacrificia illibata ad incorruptionis gloriam. Quare autem hoc sacramentum iteretur, vel quomodo bene sumatur, vel quid bene sumptum operetur, vel quare sub hac specie sacramenti veritas lateat, rationabiles quæstiones oriuntur.

Pourquoi ce sacrement se réitère.

Il y a trois raisons de cela. La première c'est que retombant tous les jours nous sommes par ce moyen relevés tous les jours. La seconde c'est que comme l'arbre de vie se trouvoit au milieu du paradis, de même le corps du Christ doit être au milieu de l'église continuellement, pour que les pécheurs obstinés en soient écartés jusqu'à ce que purifiés par la pénitence et réconciliés par lui ils se convertissent et reviennent à lui. La troisième c'est afin que nous ne fassions qu'un avec le Christ, et par le moyen du Christ avec Dieu. Ce qui fait dire à saint Jean, VI, 57. « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. » On le reçoit d'une manière digne en s'y préparant par une foi complète, une bonne confession, et une pénitence convenable. Quand on l'a reçu il produit trois effets. Premièrement, il efface les péchés, secondement, il rend ferme dans la vertu, troisièmement, il ressuscite pour la vie éternelle. Saint Jean, VI, 55. « Celui qui mange ma chair et boit mon sang possède la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. » Pourquoi ce sacrement est-il voilé sous des espèces, pourquoi la vérité se cache-t-elle sous les espèces du sacrement, ou se trouve-t-elle voilée? Il y a trois raisons. La première c'est pour exercer notre foi, la seconde pour augmenter nos mérites, la troisième pour ménager notre foiblesse. En effet, l'homme a d'abord recours à la foi pour admettre et consentir, secondement il acquiert du mérite dans cette épreuve de la foi, troisièmement Dieu ménage notre infirmité en ne se manifestant pas dans la splendeur de sa majesté, mais en se cachant sous un voile. Dans la première partie nous demandons que les choses offertes soient bénites, et dans la seconde nous demandons que ce qui a été béni soit transformé en un

---

Causa quare hoc sacramentum iteretur.

Quare hoc sacramentum iteretur, triplex est causa. Prima est, ut qui quotidie labimur, per hoc quotidie relevemur. Secundo, ut sicut in medio paradisi erat lignum vitæ, ita sit corpus Christi assidue in medio Ecclesiæ, quo criminaliter peccantes arceantur, donec per pœnitentiam satisfacientes ad hoc, et per hoc reconciliati revertantur vel redeant. Tertia est, ut per hoc unum corpus efficiamur cum Christo, et mediante Christo unum efficiamur cum Deo : unde *Joan.*, V : « Qui manducat carnem meam, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo. » Deinde bene sumitur, si quis per fidem integram, confessionem puram et pœnitentiam dignam ad hoc præparatur. Deinde sumptum tria operatur. Primo peccata purgat, secundo virtutes roborat, tertio in vitam æternam resuscitat. *Joan.*, VI : « Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. » Quare hoc sacramentum speciebus sit velatum ; quare sub specie sacramenti veritas lateat vel veletur, triplex est causa. Prima est interrogatio fidei ; secunda augmentum meriti ; tertia defectus infirmi. Primo enim homo fidem interrogat, ut interrogando probet et consentiat ; secundo, ut per fidem probatam majus meritum acquirat ; tertio, ut nostræ infirmitati parcat, dum seipsum in suæ majestatis claritate non manifestat, sed sub quodam velamine occultat. In primo ordine petimus, ut quæ apposita sunt benedicantur. In secundo vero petimus, ut quæ in

vrai et magnifique sacrifice. C'est pourquoi secondement nous faisons cinq signes de croix. Nous faisons cinq signes de croix parce que nous demandons que ce qui a été béni soit transformé en ce qui l'emporte sur tout sous cinq rapports, d'une triple prérogative et d'une double charité. C'est pourquoi nous disons, *benedictam* pour la plénitude des graces, *adscriptam* pour la souveraine dignité et l'honneur, *ratam* pour la suprême et éternelle puissance; mais comme cette triple prérogative nous seroit peu profitable si elle ne présentoit la double charité, c'est pour cela que nous disons, *ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi;* lequel manifesta une double charité à l'égard de son Père et de son troupeau; en obéissant à son Père et en mourant pour son troupeau, ou cette double charité par laquelle il se sépara de son corps et de son ame. Nous faisons aussi les cinq signes de croix sous un autre rapport pour obtenir en vertu des choses que nous avons dites ce qui nous est le plus nécessaire savoir, la rémission de nos péchés par la participation du sang, l'unité et la société des saints par la participation du corps, la crainte et l'exactitude à observer les commandements par la suprême et éternelle puissance, l'honnêteté de la vie et des mœurs par la souveraine dignité et l'honneur, et la plénitude des récompenses par la plénitude des graces.

Pourquoi en troisième lieu on fait deux signes de croix.

Nous demandons dans la troisième partie que ce qui a été béni dans la première et la seconde soit transformé en un vrai et sublime sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, et c'est pour cela que nous faisons deux signes de croix. Remarquez bien que cette partie est plus courte que l'autre, mais plus sublime et remplie d'une sagesse plus

---

primo benedicta sunt, in verum et summum sacrificium transformentur. Quare secundo facimus quinque cruces. Quinque vero cruces facimus, quia quæ benedicta sunt, in id transformari petimus, quod in quinque præcellit omnibus, scilicet in triplici prærogativa et charitate gemina: ideo dicimus benedictam, omni scilicet plenitudine gratiarum; et ascriptam, summa dignitate et honore; ratam, summa et æterna potestate: sed quia hic triplex prærogativa parum nobis prodesset, nisi charitatem geminam exhiberet, propterea dicimus, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi; cujus charitas gemina fuit, quam habuit ad Patrem et gregem, Patri obediendo, et pro grege moriendo, vel charitas gemina, qua corpus et animam posuit. Aliter, vel ideo quinque cruces facimus, ut ex prædictis quinque necessaria nobis impetremus, scilicet ex participatione sanguinis remissionem peccatorum, ex participatione corporis unitatem et societatem sanctorum, ex summa et æterna potestate timorem et sollicitudinem mandatorum, ex summa dignitate et honore honestatem vitæ et morum, et ex plenitudine gratiarum impetremus plenitudinem præmiorum.

Quare tertio duas cruces facimus.

In tertio ordine petimus, ut quæ in primo et secundo benedicta sunt, in verum et summum sacrificium corporis et sanguinis Christi transformentur, et ideo duas cruces facimus. Et nota quod iste ordo brevior est

profonde. Aussi on fait ici deux questions, la première, pourquoi on ne fait que deux signes de croix, la seconde, pourquoi c'est dans cette partie plutôt que dans les autres que la substance du pain et du vin est changée au vrai corps et au vrai sang de Jésus-Christ. La réponse à la première question, c'est qu'il n'y avoit à racheter d'autre nature que la double nature de l'homme, savoir son corps et son ame. Or c'est dans cette partie que nous célébrons notre rédemption et notre réhabilitation qui ont été la délivrance de la nature humaine, aussi fait-on un double signe de croix à cause de la rédemption de cette double nature. La réponse à la seconde question, c'est que il y a trois ordres, l'ordre de la nature, celui de la justice et celui de la grace. Dans l'ordre de la nature la fleur précède le fruit, dans l'ordre de la justice la peine suit le péché, dans l'ordre de la grace, la grace surabonde au-dessus du péché, et la miséricorde s'épanche où il n'y a point de mérite précédent. C'est pourquoi, ce n'est ni en vertu de la puissance de la nature, ni des droits de la justice que le pain et le vin sont changés en corps ou chair et sang, c'est la seule grace divine qui l'a pu et voulu, qui l'a fait et le fait encore. Comme aussi il y a trois temps, savoir le temps avant la loi, le temps sous la loi, et le temps après la loi, ou temps de la grace. Notre Seigneur Jésus-Christ est venu qui a célébré et institué ce sacrement, comme dans cette troisième partie du canon il consacre le pain et le vin et le transforme en son corps et en son sang. Remarquez bien que ces trois choses sont nécessaires pour ce sacrement, l'ordre, l'action et l'intention. L'ordre, il faut être prêtre, l'action, il faut proférer les paroles que notre Seigneur prononça dans la cène, l'intention, il faut avoir l'intention de faire ce que fit notre Seigneur. Ces trois choses sont aussi requises dans les autres sacrements excepté dans le baptême qui est de néces-

---

quam alius, sed profundior et magis sapientia plenus : unde in hoc duplex quæstio movetur. Prima est, quare non nisi duæ cruces fiant ; secunda, quare in hoc ordine potius quam in cæteris substantia panis et vini in verum corpus Christi et sanguinem transeat. Solutio primæ quæstionis est, quia nulla alia nisi hominis natura sola duplex redimenda erat, scilicet corpus et anima. In hoc autem ordine nostra redemptio et reparatio celebratur, per quam humana natura liberatur, et ideo duplex crux fit hic propter redemptionem duplicis naturæ. Solutio secundæ quæstionis est, quia triplex est ordo, scilicet naturæ, justitiæ et gratiæ. Ordine naturæ flos præcedit fructum, ordine justitiæ pœna sequitur peccatum, ordine gratiæ superabundat gratia peccatum, et misericordia impenditur ubi nullum præcedit meritum : et ideo nec natura potuit, nec justitia debuit, ut panis et vinum fieret corpus, vel caro et sanguis ; sed sola gratia divina hoc potuit et voluit, hoc fecit et facit. Sicut autem sunt tria tempora, scilicet tempus ante legem, tempus sub lege et tempus post legem, vel tempus gratiæ. Venit Dominus Jesus Christus qui hoc sacramentum celebravit et instituit, sicut et in hoc tertio ordine canonis de pane et vino, corpus et sanguinem consecrat et conficit. Et nota quod hæc tria ad hoc sacramentum sunt necessaria, scilicet ordo, actio et intentio : ordo ut sit sacerdos, actio ut verba proferat quæ Christus dixit in cœna, intentio ut ad hoc proferat ; et hæc tria requiruntur in aliis sacramentis, præterquam in baptismo qui est necessitatis. Quandoque vero proferun-

sité. Quelquefois on prononce d'une manière qui n'est pas sérieuse les paroles sacramentelles, ou pour instruire les ignorants, elles n'ont pas alors l'efficacité d'opérer le sacrement. Dans la quatrième partie, le vrai et souverain prêtre étant présent, le Père connoît déjà nos prières en présence de la vraie et souveraine hostie, il s'écoule si peu de temps en célébrant les trois merveilles qu'il a opérées, que la clémence du Père se trouve fléchie soit par lui, soit par ce qu'il a fait.

Pourquoi en quatrième lieu on fait cinq signes de croix.

Nous faisons donc cinq signes de croix, non pour sanctifier le Saint des saints qui est présent, mais afin d'offrir et de recevoir par la vertu de sa pénitence une hostie salutaire et de mériter par son secours d'être admis dans la société des saints. Car notre Seigneur Jésus-Christ a été dans sa passion une victime pure, dans sa résurrection une victime sainte, dans son ascension une victime immaculée, un pain de la vie éternelle pour ceux qui ont faim, un calice du salut éternel pour ceux qui pratiquent la justice ; nous devons donc nous rendre semblables et nous conformer à lui, nous qui montons à l'autel pour l'offrir et le recevoir.

Pourquoi le prêtre étend les bras en forme de croix.

Mais comme cela ne peut se faire sans imiter sa passion, sa résurrection et son ascension, nous en faisons mémoire en disant : *Unde et memores*, etc... Afin de nous rendre purs par la chasteté en songeant à la passion, d'obtenir la droiture d'intention par l'imitation de la résurrection, et d'offrir une hostie immaculée, par la per-

---

tur jocose verba pertinentia ad sacramenta, vel ad instruendum ignaros, et non habent tunc efficaciam illam vel effectum sacramenti. In quarto ordine præsente vero et summo sacerdote, jam apud Patrem innotescunt preces nostræ præsente summa et vera hostia, tam minor prætenditur mora, trium magnalium quæ fecit celebratur memoria, ut tam per eum quam per ea quæ fecit, Patris flectatur clementia.

Quare quarto fiunt quinque cruces.

Quinque ergo cruces facimus, non quod eum qui præsens est, Sanctum sanctorum sanctificemus, sed ut per ejus pœnitentiam offeramus et sumamus hostiam salutarem, et eidem confirmati sanctorum consortiis mereamur admitti; Dominus enim Jesus Christus in passione sua fuit hostia pura, in resurrectione fuit hostia sancta, in ascensione hostia immaculata : panis vitæ æternæ esurientibus, calix salutis perpetuæ justitiam facientibus, ei ergo assimilari et conformari debemus, qui ad ipsum offerendum et sumendum accedimus.

Quare sacerdos extendit brachia per modum crucis.

Sed quia hoc non potest fieri, nisi passionem, resurrectionem et ascensionem ejus studeamus imitari, propterea trium istorum memoriam facimus, cum dicimus : Unde et memores, Domine, nos tui servi, sed et plebs tua sancta ejusdem Christi Filii Domini Dei nostri tam beatæ passionis, nec non ab inferis resurrectionis, sed et in cœlos gloriosæ ascensionis, ut scilicet ex imaginatione passionis per munditiam castitatis simus puri, et offeramus hostiam puram, ex imitatione resurrectionis obtineamus rectitudinem intentionis, et offeramus hostiam immaculatam, ex perceptione panis

ception du pain consacré la vertu de la vie éternelle et la force de la charité, et par la réception du calice du salut éternel la gloire et l'éternité. Nous faisons donc précéder trois choses dans cet ordre saint, parce que nous devons nécessairement offrir d'abord ces trois choses, pour approcher du pain sacré de la vie éternelle et du calice du salut perpétuel. Une autre raison pourquoi on fait cinq signes de croix dans cette quatrième partie, c'est parce que nous faisons cinq demandes spéciales et que nous demandons cinq choses. Nous faisons cinq demandes, la première, généralement pour tous les fidèles vivants, *supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris*; la seconde spécialement pour ceux qui participent au sacrifice de l'autel, *supplices te rogamus*, etc..., *ut quotquot*, etc...; la troisième pour nos parents morts, *memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum*, etc...; la quatrième généralement pour tous les fidèles défunts, *ipsis et omnibus in Christo*, etc... Nous demandons cinq choses, deux pour nous, c'est-à-dire pour les vivants, et trois pour les défunts. Deux pour nous, savoir, *ut omni benedictione cœlesti et gratia repleamur*. Trois pour les fidèles défunts, savoir, *refrigerii sedem, quietis beatitudinem, et luminis claritatem*. C'est pourquoi dans cette quatrième partie on fait mémoire de tous les pères qui ont existé avant la loi, savoir Abel, Abraham, Melchisédec, parce que leurs personnes et leurs sacrifices figuroient la personne et le sacrifice du Christ.

Pourquoi on met deux classes de saints dans la première et la quatrième partie, et pourquoi de plus grands et un plus grand nombre dans la première.

La raison de cela c'est que, comme dans cet office et dans ce ministère il s'opère des choses admirables et incompréhensibles, c'est-à-

---

sancti vitæ æternæ obtineamus virtutem et fortitudinem charitatis, et participatione calicis salutis perpetuæ obtineamus magnitudinem et æternitatem. Tria ergo in hoc ordine sancto præcedere innuimus, quia tria prædicta necessario primum offerre debemus, ut ad panem sanctum vitæ æternæ et ad calicem salutis perpetuæ digne perveniamus. Alia ratio quare quinque fiunt cruces in isto quarto ordine, vel ideo quinque cruces facimus, quia propter quinque rogamus, et quia quinque petimus, propter quinque rogamus. Primo generaliter pro fidelibus vivis omnibus ibi : Supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris. Secundo specialiter pro altaris sacrificio participantibus, ibi : Supplices te rogamus, etc., ut quotquot, etc. Tertio pro defunctis familiaribus, ibi : Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum, etc. Quarto generaliter pro fidelibus defunctis omnibus, scilicet ipsis et omnibus in Christo, etc., quinque petimus : duo scilicet nobis, id est vivis, et tria fidelibus defunctis. Duo nobis, scilicet ut omni benedictione cœlesti et gratia repleamur; tria fidelibus defunctis, scilicet refrigerii sedem, quietis beatitudinem, et luminis claritatem. Ideoque in hoc quarto ordine de omnibus patribus qui ante legem fuerunt, scilicet Abel, Abraham, Melchisedech, præcipue ponitur memoria; qui in eorum personis et sacrificiis, persona et sacrificium Christi præfigurabatur.

Quare ponuntur duo ordines sanctorum novi Testamenti, primo et quarto ordine et majores in primo et plures.

Sed quare in hoc ordine, et in primo ordine canonis duo ordines sanctorum novi

dire la transformation de la substance du pain et de la substance du vin au vrai corps et au vrai sang de Jésus-Christ, nous avons besoin de secours plus puissants et plus nombreux. Mais dans cette partie, c'est-à-dire dans la quatrième, après la consécration on en trouve un moindre nombre et d'un ordre inférieur que l'on invoque afin que, par la vertu du sacrement que nous célébrons et offrons, secourus par leurs prières et leurs mérites, nous puissions monter les quinze degrés de la charité, et entrer triomphalement dans la société des saints. Donc la conversion de la substance du pain et du vin au vrai corps et au vrai sang de Jésus-Christ est quelque chose de plus sublime et de plus admirable que l'admission dans la société des saints.

Pourquoi en cinquième lieu on fait trois croix.

Dans la cinquième partie, pour donner de l'efficacité à nos demandes, nous cherchons à nous concilier une triple bienveillance ; nous invoquons la personne du Père, celle du Fils et celle du Saint-Esprit. Nous nous recommandons à la personne du Père par l'ineffable puissance, en disant, *Domine sancte Pater*, etc..., à la personne du Saint-Esprit par sa généreuse munificence, en disant, *et præstas nobis*, etc..., et à la personne du Fils en disant, *per quem hæc omnia*, par l'admirable et profonde sagesse avec laquelle a été ordonné le canon, de manière qu'on ne fait pas de signe de croix au mot de création, tandis qu'on en fait aux trois choses qui suivent, *sanctificas*, *vivificas*, *benedicis*. Et pourquoi trois? En voilà la raison, c'est que la nature humaine n'a retiré de l'état de sa première condition ni un profit de vertu, ni une stabilité de bonnes œuvres, ni une consommation de béatitude. Dans son premier état de création, elle jouissoit de la raison naturelle, du

---

Testamenti ponuntur, in primo vero ordine plures et majoris auctoritatis sancti commemorantur? Quia cum in isto officio et ministerio mirabilia et incomprehensibilia agantur, id est, substantia panis et vini in veram carnem et verum sanguinem Christi consecretur, majoribus et pluribus auxiliis indigemus. In hoc vero, id est in quarto ordine, id est post consecrationem et pauciores, id est 15, et minores sancti ordinantur, ut per virtutem sacramenti quod tractamus et offerimus, eorum adjuti precibus et meritis, 15 charitatis gradibus ascendamus, et invicti ad sanctorum consortium transeamus. Multo ergo majus est et mirabilius substantiam panis et vini in verum corpus et sanguinem Christi converti, quam in sanctorum consortium admitti.

Quare quinto fiunt tres cruces.

In quinto ordine, ut petitionum nostrarum consequamur efficaciam, captamus benevolentiam triplicem : quia commendamus personam Patris, personam Filii et personam Spiritus sancti. Commendamus personam Patris per ineffabilem potestatem, ubi dicimus : Domine sancte Pater, etc.; personam Spiritus sancti per multiplicem largitatem, ubi dicimus : Et præstas nobis; personam Filii, ubi dicimus : Per quem hæc omnia, per mirabilem sapientiæ profunditatem, qua ita ordinavit canonem, ut ad verbum creationis crucem non faciamus, ad tria autem consequentia faciamus, scilicet sanctificas, vivificas, benedicis. Et quare ter? hæc est causa : quia humana natura ex statu pristinæ conditionis, nec habuit profectum virtutis, nec stabilitatem boni operis, nec consummationem beatitudinis. Ex prima ratione creationis pollebat naturali ratione, gaudebat arbitrii libertate, per se autem non poterat stare

libre arbitre, mais par elle-même elle ne pouvoit ni se maintenir, ni faire des progrès sans le secours de la grace et la vertu de la sainte croix, tandis que par la vertu de la sainte croix et le secours de la grace elle se maintient et se sanctifie; c'est pour cela qu'au premier mot de création nous ne faisons pas le signe de la croix. Nous faisons encore trois choses, *sanctificas*, par la foi et la rémission des péchés, *vivificas*, par le sacrement de la foi et la vertu des bonnes œuvres, *benedicis*, par la plénitude des graces et la consommation des biens. En conséquence nous faisons trois signes de croix parce que par sa vertu et son amour nous obtenons les trois choses dont nous avons besoin avant tout, ou nous glorifions la personne du Fils par une puissance multiple, en montrant qu'il est d'abord le Dieu de la nature, secondement le Dieu de la miséricorde, troisièmement la source de la vie, quatrièmement le roi de gloire. Il a la première puissance, parce qu'il peut tout tirer du néant, la seconde, parce qu'il peut pardonner les péchés, la troisième, parce qu'il peut donner et augmenter la grace et la vertu, la quatrième, parce qu'il peut couronner dans le bonheur et la gloire ceux qui font pénitence ou qui persévèrent dans le bien. Dans ces mots, *per quæ, Domine, hæc omnia semper bona creas*, on voit le Dieu de la nature, dans celui-ci, *sanctificas*, le Dieu de miséricorde, dans celui-là, *vivificas*, le Dieu qui est la source de la vie et la plénitude de la vertu et de la grace, et dans cet autre, *benedicis*, le roi et la couronne de l'éternelle gloire. Dans la sixième partie, par le moyen de celui qui est venu dans le sixième âge et par la vertu de la croix, nous connoissons déjà plus pleinement toute vérité, par lui nous honorons et glorifions Dieu, alors prenant confiance et nous armant d'audace pour atteindre le faîte et le couronnement de toutes les prières, nous récitons la prière, *Pater noster*.

---

nec proficere sine gratia adjutrice et sanctæ crucis virtute. Ex virtute autem sanctæ crucis et gratiæ adjutricis, stabilis efficitur et benedicta, propterea ad primum verbum creationis non facimus signum crucis. Et adhuc tria facimus, sanctificas, scilicet fide et remissione peccatorum; vivificas, scilicet sacramento fidei et virtute bonorum operum; benedicis, scilicet plenitudine gratiarum et consummatione bonorum. Ideo ergo tres cruces facimus, quia per ejus virtutem et amorem tria obtinemus, quibus super omnia indigemus, vel commendamus personam Filii per multiplicem potestatem, ostendentes eum esse primo Deum naturæ, secundo Deum veniæ, tertio fontem vitæ, quarto Regem gloriæ. Prima potestas est, quia potest omnia ex nihilo creare; secunda est, quia potest peccata dimittere; tertia est, quia potest gratiam et virtutem dare et augere; quarta, quia potest emendatos vel perseverantes in bono gloria et beatitudine coronare. Et per quem, Domine, hæc omnia semper bona creas, ecce Deus naturæ; sanctificas, ecce Deus veniæ; vivificas, ecce Deus fons vitæ, et plenitudo virtutis et gratiæ; benedicis, ecce Rex et corona æternæ gloriæ. In sexto ordine, per eum qui venit in sexta ætate, et per virtutem crucis ejus; jam plenius omnem veritatem cognoscimus, et per eum Deum Patrem honoramus et glorificamus, ubi majori sumpta fiducia et audacia, ut ad summam pacis omnium petitionum pertingamus, et bravium colligimus orationem, Pater noster, etc.

Raison de cette diversité dans les signes de croix.

Nous faisons cinq signes de croix dans cette partie, afin de monter par la vertu et l'amour de la croix cinq degrés dans la connoissance de la vérité, sans lesquels il est impossible de faire son salut. Le premier degré est celui de la foi sur l'éternité du Père, le second sur l'égalité du Fils, le troisième sur l'unité de l'essence divine, le quatrième sur le mode d'être, le cinquième sur l'unité du Saint-Esprit avec l'un et l'autre, c'est-à-dire avec le Père et le Fils. Remarquez bien que dans cette partie on observe une tout autre pratique que dans les autres, par la raison qu'il y a une grande différence dans les signes de croix, que l'on prend à la main le corps entier du Sauveur, et que dans cette partie se trouve l'oraison dominicale, toutes choses qui donnent lieu à une foule de questions. La première est pourquoi il se rencontre une si grande différence dans la manière de faire les signes de croix. Quelle est donc cette différence? La première, c'est que le signe de croix s'étend de chaque côté en dehors du calice, la seconde, c'est qu'il se fait dans le calice sans en dépasser les bords, la troisième, c'est qu'il est étroitement limité au pied du calice, la quatrième et la cinquième, qu'il se fait d'une manière inclinée sur le devant du calice. Dans le premier signe de croix est figurée l'éternité du Fils avec le Père, dans le second leur égalité, dans le troisième, l'unité du Saint-Esprit, dans le quatrième et le cinquième, l'éternité et l'unité de Dieu. En disant, *per ipsum*, on entend la création, *cum ipso*, l'opération, *in ipso*, la conservation; car le Père a créé par le Fils, et avec le Fils le Père tire du néant toute créature; avec l'Esprit saint il régit, dispose et conserve tout, en raison de quoi l'on dit : ***Est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria.***

Quare est ibi tanta diversitas in crucibus.

In hoc enim ordine quinque cruces facimus, ut per virtutem et amorem crucis quinque gradus in cognitionem veritatis ascendamus, sine quibus salvi esse non possumus. Primus gradus est fidei de æternitate Patris, secundus de æqualitate Filii, tertius de unitate essentiæ, quartus est de modo essendi, quintus de unitate Spiritus sancti cum utroque, id est cum Patre et Filio. Et nota quod in hoc ordine longe alius modus et alia ratio quam in aliis ordinibus observatur, eo quod in crucibus faciendis magna diversitas ostenditur, et corpus Domini integrum manu tenetur, et in eodem oratio Dominica continetur, unde et inde multæ quæstiones oriuntur. Prima quæstio est, quare in crucibus faciendis tanta diversitas ostenditur. Sed quæ diversitas ostenditur? prima est, quia crux ex utraque protenditur ultra calicem; secunda, quia calici coæquatur; tertia est, quia infra calicem coarctatur; quarta et quinta, quia ante calicem deprimitur. In prima ergo cruce æternitas Filii cum Patre intelligitur, in secunda æqualitas, in tertia unitas Spiritus sancti, in quarta et quinta quod est æternus et unus Deus. In eo autem quod dicitur, Per ipsum, intelligitur creatio; in eo quod dicitur, Cum ipso, intelligitur operatio; in eo quod dicitur, In ipso, intelligitur conservatio. Per Filium enim Pater creavit, et creat universam creaturam, cum Filio Pater, etc., cum Spiritu sancto regit et disponit et conservat; unde dicitur : Est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria.

Pourquoi on prend à la main le corps entier du Christ.

La seconde question est celle-ci, pourquoi en faisant ces signes de croix, prend-on à la main le corps entier du Christ? La raison de cela, c'est qu'il a paru dans le sixième âge comme homme entier et parfait, s'est montré parfait et entier, et s'est offert pour nous; c'est pourquoi dans la sixième partie nous le prenons tout entier à la main pour l'imiter parfaitement dans notre foi et dans nos œuvres.

Pourquoi on dit l'oraison dominicale dans cette partie.

On demande en troisième lieu pourquoi on dit l'oraison dominicale dans cette partie plutôt que dans les autres. A cela l'on répond que Notre-Seigneur étant venu dans le sixième âge et ayant appris aux hommes l'oraison dominicale, il étoit plus convenable de la mettre dans cette sixième partie que dans les autres. La septième partie commence par la paix et tend à la paix, c'est pourquoi on dit, *Pax Domini*, car il y a une paix désordonnée des orgueilleux qui, méprisant leur supérieur, obéissent à l'inférieur; il y a une paix feinte des traîtres, Jérémie, XIV, 13, Sap. XIV, 22. Il y a une paix immonde des libertins, il y a une paix bruyante des rebelles et des schismatiques, il y a une paix gracieuse des justes. C'est là la paix du Seigneur, ordonnée parce qu'elle favorise l'ordre, vraie parce qu'elle ne trompe personne, pure parce qu'elle a horreur de toutes les souillures; pudique et éternelle parce qu'elle n'a point de fin. Il se présente dans cette partie plusieurs questions qui se résolvent avec les lumières de l'Esprit saint. La première est celle-ci, pourquoi fait-on trois signes de croix à cet endroit, *pax Domini*, etc. En voici la raison, c'est qu'il y a trois vies dans la nature humaine, l'une de l'ame unie au corps,

---

Quare corpus Christi integrum tunc in manu teneatur.

Secunda quæstio est, quare corpus Christi integrum in eisdem crucibus faciendis manu teneatur, quod ideo fit, quia in sexta ætate ita integer et perfectus homo apparuit, et ipsum perfectum et integrum exhibuit, et pro nobis se obtulit, ideo in sexto ordine eum integrum manu tenemus, quem fide et opere perfecte imitari debemus.

Quare oratio Dominica dicatur hic.

Tertia quæstio est, quare in hoc ordine potius quam in aliis dicatur oratio Dominica. Dicendum quod ideo fit, quia in sexta ætate Dominus iste veniens, orationem Dominicam docuit, et ideo in sexto ordine convenientius quam in aliis ponenda fuit, septimus ordo a pace incipit et ad pacem tendit; unde Pax Domini, est enim pax inordinata superborum, qui contempto superiori obediunt inferiori. Est pax simulata proditorum, *Jerem.*, XIV, *Sap.*, XIV; est pax immunda fornicatorum, est pax celebrata rebellium et schismaticorum, est pax gratiosa justorum. Hæc est pax Domini ordinata quæ ordinem diligit, vera quæ neminem fallit, munda quæ omnia inquinamenta refugit, pudica et æterna quæ finem nescit. In hoc autem ordine quæstiones multæ oriuntur, quæ Spiritu sancto revelante solvuntur. Prima quæstio est, quare tres cruces fiant ibi: Pax Domini, etc. Solutio hæc est, quia tres sunt vitæ humanæ naturæ : prima est animæ simul cum cor-

la seconde de l'ame séparée du corps, la troisième de l'ame réunie de nouveau au corps. Dans la première vie on a besoin de la paix qui éloigne du crime, dans la seconde de celle qui exempte de la crainte, la troisième de celle qui met à l'abri de l'un et de l'autre dans la consommation de la gloire et de la béatitude, c'est pour cela que l'on dit *Pax Domini sit semper vobiscum.* Seconde question : pourquoi ces signes de croix ne se font-ils pas sur le calice ou en dehors du calice, mais bien dans l'intérieur. C'est que dans le septième âge, quand on recevra la consommation de la paix du huitième il n'y aura plus de douleurs extérieures, mais des joies intérieures; voilà pourquoi l'on ne fait pas les signes de croix à l'extérieur du calice, mais dans l'intérieur Troisième question : Pourquoi en faisant les signes de croix, tient-on à la main une des trois parts du corps du Seigneur. Réponse. Cette troisième part que l'on tient à la main en faisant les signes de croix, c'est la partie triomphante de l'Eglise qui jouit avec le Christ de l'éternelle béatitude. Quatrième question : Pourquoi laisse-t-on tomber dans le calice cette troisième partie après les signes de croix. Il faut répondre que, signifiant le travail et l'imitation de la passion du Sauveur, elle désigne un effet intérieur et un effet extérieur. Extérieurement, peine et tribulation, intérieurement, joie et consolation. Aussi on laisse tomber cette parcelle dans le calice, parce que après les misères de cette vie, on entrera avec le Christ dans l'éternel repos. Cinquième question : Pourquoi en laisse-t-on deux parts hors du calice? Réponse : Les deux parties du corps de Seigneur qui restent hors du calice sont deux parties de l'Eglise, l'une qui est dans le pèlerinage de cette vie, l'autre qui est dans l'attente du bonheur. Sixième question. Pourquoi dit on trois fois, *Agnus Dei?* Pourquoi les deux premières se ressemblent-elles, tandis qu'il y a une différence

---

pore, secunda est animæ relicto corpore, tertia est resumpto corpore. In prima vita pax est necessaria, quæ longe facit a crimine, in secunda quæ longe facit a terrore, tertia quæ longe facit ab utroque consummata gloria et beatitudine, et ideo dicimus: Pax Domini sit semper vobiscum. Secunda quæstio est, quare istæ non supra vel extra calicem, sed tantum intra fiant. Solutio, quia nec in septima ætate quando accipietur ab octava pax consummata, non erit quidem unde exterius sit dolendum, sed unde interius potius sit gaudendum, propterea cruces non extra, sed intra facimus. Tertia quæstio est, quare tertia particula Domini corporis manu teneatur in crucibus faciendis. Solutio, tertia pars Dominici corporis quam manu tenemus cum cruces facimus, pars est Ecclesiæ quæ est in exultatione, et gaudet cum Christo in æterna beatitudine. Quarta quæstio est, quare eadem particula factis crucibus descendit in calicem. Solutio : dicendum quod, quia laborem signat et imitationem Dominicæ passionis, habet suum interius et suum exterius. Exterius pressuram et tribulationem, interius gaudium et consolationem : propterea tertia particula descendit in calicem, quia post laborem cum Christo in æternam recipiet requiem. Quinta quæstio est, quare duæ partes extra calicem remaneant. Solutio, duæ partes Dominici corporis quæ extra calicem remanent, duæ partes sunt Ecclesiæ : una pars quæ est in peregrinatione, alia quæ est in expectatione. Sexta quæstio est, quare Agnus Dei dicitur ter, et quare in duobus primis est convenientia, et quare in uno sit differentia, ibi : Dona

dans la troisième, *Dona nobis pacem ?* réponse : C'est qu'il y a trois temps, dont les deux premiers sont des temps de miséricorde, et le troisième un temps de paix et de justice. Donc comme dans le temps de la tribulation on espère et attend la miséricorde, au temps de la résurrection, on acquiert une paix et une justice permanentes. C'est pour cela qu'en disant, *Agnus Dei*, on le répète deux fois de la même manière, et on ajoute une différence à la troisième.

Fin du soixante-cinquième Opuscule.

L'abbé VEDRINE.

OPUSCULE LXVI.

DE L'ACHAT ET DE LA VENTE A TEMPS.

Au très-cher frère en notre Seigneur Jacques de Viterbe, lecteur florentin, le frère Thomas d'Aquin, salut.

J'ai reçu votre lettre relativement à certains cas au sujet desquels vous vouliez avoir mon sentiment, aussi bien que celui de l'honorable Capuan, après la conférence que j'ai eue avec lui, et en dernier lieu avec monseigneur le cardinal Hugues. Voici ce que je crois devoir répondre au premier cas. En supposant que cet usage de différer le paiement à trois mois, comme dans le cas proposé, soit pour l'avantage commun des marchands, comme pour l'expédition des marchan-

nobis pacem. Solutio, tria sunt tempora, quorum duo sunt tempora misericordiæ, tertium est pacis et justitiæ. Quia ergo in tempore tribulationis speratur et expectatur misericordia, in tempore vero resurrectionis pax conservatur atque justitia, propterea quando dicitur Agnus Dei, etc., in duobus primis est convenientia, in tertio vero est differentia.

Explicit Opusculum sexagesimum quintum, de expositione Missæ.

OPUSCULUM LXVI.

EJUSDEM DOCTORIS, DE EMPTIONE ET VENDITIONE AD TEMPUS, ET EST ABSQUE DUBIO SANCTI THOMÆ.

Charissimo in Christo fratri Jacobo Viterbiensi, lectori Florentino, frater Thomas de Aquino, salutem. Recepi litteras vestras in quibusdam casibus, super quibus electi Capuani, et meam sententiam petebatis, super collatione habita cum electo Capuano eodem, et post cum domino Hugone cardinali, duxi ad primum casum taliter respondendum. Quod supposito quod ista consuetudo de dilatione solutionis usque ad spatium trium mensium, sicut proponitur, sit ad commune bonum mercatorum, sci-

dises, et non en vue d'une fraude usuraire, je pense qu'il faut faire une distinction. Ou le vendeur vend sa marchandise au terme susdit plus que le juste prix à raison de l'attente de son argent, ou il l'a vend au juste prix. Dans le premier cas il n'y a pas de doute que c'est un contrat usuraire, puisque le retard est mis à prix; et ce ne seroit pas non plus une excuse, si le second vendeur n'étoit que le commis du premier, parce qu'il n'est permis en aucune façon d'augmenter une somme à raison de l'attente du payement. Dans le second cas, il n'y a pas d'usure. Peu importe qu'il donnât sa marchandise à meilleur compte s'il étoit immédiatement payé, ce qui peut se voir par analogie dans d'autres dettes. En effet, il est dû à quelqu'un à certain temps fixe; quelque remise que fasse celui à qui il est dû pour être payé plus tôt, le débiteur seroit innocent de toute usure; car, quoiqu'il y ait usure à recevoir plus qu'il n'est dû à cause de l'attente du paiement, il n'y a pas usure à recevoir moins qu'il n'est dû pour être plus tôt payé, surtout à l'égard de celui qui reçoit moins, quoique à l'égard de celui qui donne moins pour avancer le paiement, il semble y avoir une certaine usure, puisqu'il vend le temps. C'est pourquoi dans le cas proposé il y auroit plus à craindre d'être usurier pour l'acheteur qui, pour moins payer en avançant le paiement, achète de la marchandise au-dessous de l'estimation, que pour le vendeur qui demande moins pour être plus tôt payé.

Il est facile de voir par là ce qu'il y à répondre au second cas. Si les marchands Toscans au retour de la foire de Viterbe vendent leur marchandise plus qu'ils ne doivent suivant le cours commun, pour attendre leur argent jusqu'à Pâques, il n'y a pas de doute qu'il y a usure. Mais s'ils ne la vendent pas plus qu'elle ne vaut, quoiqu'ils la

---

licet pro expediendis mercantiis sive mercationibus, et non in fraudem usurariam introducta, videtur esse distinguendum : quia aut vendit venditor mercationes ad terminum prædictum ultra quantitatem justi pretii propter expectationem, aut secundum justi pretii quantitatem. Si primo modo, non est dubium usurarium esse contractum, cum expectatio temporis sub pretio cadat. Nec potest esse excusatio, si secundus venditor sit primi minister, cum ad nullam causam liceat pro tempore expectationis pecuniæ ad pretium augeri. Si autem secundo modo, non est usura. Non obstat si pro minori daret, si statim sibi pecunia solveretur, quod per simile potest in aliis debitis videri : quia si alicui debeatur aliquid ad certum terminum, quandocumque de eo quod est sibi debitum dimitteret, si sibi citius solvatur, immunis esset a peccato usurarum talis. Licet enim plus debito accipere propter temporis dilationem, usuram sapiat, minus tamen accipere ut sibi citius solvantur, usuram non sapit, maxime ex parte ejus qui minus recipit; quamvis ex parte ejus qui minus dat, ubi citius solvat, videatur esse aliquis modus usuræ, cum spatium temporis vendat : unde etiam in casu proposito plus esset de usura timendum emptori, qui ut ante tres menses minus solvat, justa æstimatione pannos emit, quam vendit ori qui minus appetit, ut citius solvatur. Ex quo patet quid sit ad secundum casum respondendum vel dicendum, quia si mercatores Tusciæ portantes pannos de nundinis Litinati, ut usque ad tempus resurrectionis expectent pretium, plus vendant pannos quam debeant secundum commune forum, non est dubium esse usuram; si autem

vendent plus qu'ils ne le feroient, si elle leur étoit payée immédiatement il n'y a pas usure.

Même réponse pour le troisième cas, à l'égard de ceux qui reçoivent de l'argent d'une manière usuraire et qui prétendent pallier cette usure en vendant leur marchandise plus qu'elle ne vaut, sous prétexte qu'ils en attendent le paiement; il n'y a pas de doute qu'il y a usure, puisque évidemment ils vendent le temps. C'est une mauvaise excuse de dire que c'est pour s'indemniser, parce qu'il n'est permis à personne de chercher à s'indemniser en péchant mortellement, et quoiqu'il leur soit permis de se couvrir dans la vente des frais légitimes, comme par exemple le transport, ils ne peuvent cependant recouvrer les déboursements usuraires qu'ils ont faits, parce que ce déboursement étoit injuste, surtout lorsqu'ils se sont rendus coupables en payant ces usures par l'occasion de péché qu'ils ont donnée aux usuriers, la nécessité qu'ils allèguent de vivre plus honorablemennt, d'étendre leur commerce, n'étant pas de nature à les exempter de péché.

On voit également par là qu'il n'est pas permis de se dédommager dans la vente de sa marchandise pour les frais faits sottement et imprudemment. De cela sort la réponse au quatrième cas. Car celui qui, devant faire un paiement à une époque fixée, paye avant ce terme et retient quelque chose sur ce qu'il doit, celui-là commet l'usure à ce qu'il semble, parce que évidemment il vend le temps de l'avance qu'il fait; c'est pourquoi il est obligé à restitution. Il ne peut pas alléguer pour excuse qu'il se gêne pour payer avant le terme, ou qu'il le fait sur l'invitation d'un autre, parce que cette même raison serviroit à excuser tous les usuriers. Adieu.

Fin du soixante-sizième Opuscule.

L'abbé VEDRINE.

---

non plus quam valent, plus tamen quam acciperent si eis statim solveretur, non est usura. In tertio casu similiter videtur, si illi qui pecuniam mutuo cum usuris accipiunt, illam usuram recuperare volunt plus vendendo pannos, quam valeant propter expectationem prædictam, non est dubium esse usuram, cum manifeste tempus vendatur; nec excusantur propter hoc quod volunt se conservare indemnes, quia nullus debet servare indemnitatem mortaliter peccando. Et licet alias expensas licite factas, puta in portatione pannorum, possint licite recuperare de eorum venditione, non tamen possunt recuperare usuras quas dederant, cum hæc fuerit injusta datio, et præsertim etiam cum dando usuras peccaverint tanquam occasionem peccandi usurariis præbentes, cum necessitas quæ ponitur, ut scilicet honorabilius vivant, et majores mercationes faciant, non sit talis necessitas, et sufficiat ad excusandum peccatum prædictum. Patet enim a simili, quia non possit quis in venditione pannorum recuperare expensas quas incaute et imprudenter fecisset; patet etiam ex prædictis, quod in quarto casu quærebatur. Nam ille qui ad certum terminum debet, si ante terminum solvit ut ei de debito aliquid dimittatur, usuram committere videtur, quia manifeste tempus solutionis pecuniæ vendit, unde ad restitutionem tenetur. Nec excusatur per hoc quod solvendo ante terminum gravatur, vel quod ad hoc ab alio inducitur, quia eadem ratione possent usurarii excusari omnes. Valete.

Explicit Opusculum sexagesimum sextum, de venditione ad terminum.

OPUSCULE LXVII.

Epître sur la manière d'acquérir sagement la science soit divine, soit humaine.

Vous m'avez demandé, mon très-cher Jean en notre Seigneur, la méthode dont vous devez user pour acquérir le trésor de la science; le conseil que je veux vous donner, c'est d'entrer dans les petits ruisseaux avant d'aborder la pleine mer, parce qu'il faut aller de ce qui est facile à ce qui est plus difficile. Voilà donc ce que j'ai à vous dire pour votre instruction. Ne vous pressez pas de parler et de monter à la tribune, cette prescription est rigoureuse; faites-vous une conscience pure, soyez homme d'oraison, ayez un constant amour pour votre cellule, si vous voulez être introduit dans le cellier. Soyez aimable pour tous, ne vous occupez en rien des actions des autres, ne vous familiarisez pas trop, parce que la trop grande familiarité engendre le mépris, et entraîne à négliger l'étude. Ne vous ingérez en aucune façon dans les discours et les actions des séculiers. Evitez surtout les longues causeries. Appliquez-vous à marcher sur les traces des saints et des hommes de bien, recueillez soigneusement tout ce qui se dit de bon, sans vous préoccuper de celui qui le dit. Tâchez de bien comprendre ce que vous faites et ce que vous entendez, assurez-vous de ce qui est douteux, empressez-vous de mettre en réserve dans votre esprit tout ce que vous pourrez, comme un homme qui s'applique à remplir un vase. En suivant cette mé-

OPUSCULUM LXVII.

Epistola exhortatoria S. Thomæ, ad quemdam, in qua proponit idoneum modum salubriter acquirendi scientiam, sive humanam, sive divinam.

Quia quæsisti à me in Christo mihi charissime Joannes, qualiter te studere oporteat in thesauro scientiæ acquirendo, tale a me tibi super hoc traditur consilium, ut per rivulos non statim in mare eligas introire, quia per faciliora, ad difficiliora oportet devenire. Hæc est ergo monitio mea et instructio tua. Tardiloquum te esse jubeo et tarde ad locutorium ascendentem, conscientiæ puritatem amplectere, orationi vacare non desinas, cellam frequenter diligas, si vis in cellam vinariam introduci, Omnibus te amabilem exhibe, nihil quære penitus de factis aliorum, nemini te multum familiarem ostendas, quia nimia familiaritas parit contemptum, et subtractionis a studio materiam subministrat, de verbis et factis secularium, nullatenus te intromittas. Discursus super omnia fugias: sanctorum et bonorum imitari vestigia non omittas, non respicias a quo audias : sed quicquid boni dicatur, memoriæ recommenda. Ea quæ agis et audis, fac ut intelligas, de dubiis te certifices, et quicquid poteris in armariolo mentis reponere, satage sicut cupiens vas implere altiora te ne quæsieris. Illa sequens vestigia frondes, et fructus in vineam domini Sabaoth utiles,

thode, vous produirez utilement, pendant toute votre vie, des feuilles et des fruits dans la vigne du Dieu des armées, et vous pourrez atteindre le but que vous vous proposez.

Fin du soixante-septième Opuscule.

L'abbé VÉDRINE.

OPUSCULE LXVIII.

DU MÊME AUTEUR, CONSIDÉRATIONS SUR LE LIVRE DE BOECE, DES SEMAINES.

« Courez le premier à votre maison, divertissez-vous-y, et tenez-vous dans la joie, et repassez vos pensées dans votre esprit. » Ecclés., XXXII, 15. L'étude de la sagesse a cet avantage qu'elle se suffit de plus en plus, à mesure qu'elle avance dans son œuvre. En effet, dans les ouvrages extérieurs, l'homme a besoin de secours multipliés, mais dans la contemplation de la sagesse, on fait d'autant plus de progrès que l'on se concentre plus soigneusement en soi-même. C'est pourquoi dans le passage ci-dessus le Sage rappelle l'homme à soi-même en disant : « Courez le premier à votre maison, » c'est-à-dire, empressez-vous de quitter les choses extérieures pour rentrer dans votre esprit, avant qu'il ne soit occupé par quelque autre chose qui seroit pour lui un sujet de distraction. C'est ce qui fait dire au Sage, VIII : « J'entrerai dans ma maison et je m'y reposerai avec elle, » c'est-à-dire avec la sagesse. Ainsi donc, comme il est nécessaire, pour la contemplation de la sagesse, de se rendre maître d'abord de son esprit,

quam diu vitam humeris proferes ac produces, hæc si sectatus fueris, ad id attingere poteris quod affectas.

Explicit Opusculum sexagesimum septimum, de modo acquirendi scientiam.

OPUSCULUM LXVIII.

EJUSDEM DOCTORIS, EXPOSITIO IN LIBRUM BOETII, DE HEBDOMADIBUS.

« Præcurre prior in domum tuam, et illic advocare, et illic lude, et age conceptiones suas. » *Eccles.* XXXII. Habet hoc privilegium sapientiæ studium, quod operi suo prosequendo magis ipsa sibi sufficiat. In exterioribus enim operibus, indiget homo plurimorum auxilio. Sed in contemplatione sapientiæ tanto aliquis efficacius operatur, quanto magis solitarius secum commoratur. Et ideo Sapiens in verbis propositis hominem ad seipsum revocat dicens : « Præcurre prior in domum tuam, » id est, ad mentem tuam ab exterioribus sollicite redeas, antequam ab alio occupetur, per cujus sollicitudinem distrahatur, unde dicitur *Sapientiæ*, VIII : « Intrans in domum meam conquiescam cum illa, » id est cum sapientia. Sicut autem requiritur ad contempla-

pour remplir toute sa maison de la contemplation de la sagesse, de même aussi il est nécessaire de se trouver tout entier à l'intérieur, dans la crainte que l'attention ne se laisse distraire; aussi il ajoute : « Divertissez-vous-y, » c'est-à-dire, réunissez-y toute votre attention. De cette manière, un vide complet étant opéré dans la maison intérieure, et l'homme s'y trouvant tout entier avec son attention, il expose ce qu'il faut faire en ajoutant : « Tenez-vous dans la joie. » Sur quoi il faut remarquer que c'est avec raison que la contemplation de la sagesse est comparée au jeu, pour deux choses que l'on trouve dans le jeu. D'abord, parce que le jeu procure du plaisir, et la contemplation de la sagesse est une source de douces jouissances; c'est pourquoi la Sagesse elle-même dit dans l'Ecclésiastique, XXIV : « Mon esprit est plus doux que le miel. » Secondement, parce que les opérations du jeu n'ont d'autre but qu'elles-mêmes; il en est de même dans les plaisirs de la sagesse. Il arrive quelquefois qu'on se délecte intérieurement en considérant ce que l'on désire ou ce qu'on se propose de faire; mais cette jouissance a un but extérieur qu'elle s'efforce d'atteindre. Si elle ne peut y parvenir ou si elle éprouve quelque retard, il survient une peine qui n'est pas moindre, suivant ces paroles des Proverbes, XIV : « La joie sera mêlée de peine. » Mais le plaisir inhérent à la contemplation de la sagesse possède en lui-même la cause de la jouissance, ce qui fait qu'il n'éprouve aucune peine par l'expectative de quelque chose qui manque. C'est pourquoi il est dit dans le livre de la Sagesse, VIII : « Il n'y a point d'amertume dans sa conversation, et sa commensalité n'engendre nul ennui. » Aussi la divine sagesse compare au jeu les jouissances qu'elle procure. Prov., VIII : « Je faisois chaque jour mes délices de jouer en sa présence, »

---

tionem sapientiæ, quod mentem suam aliquis præoccupet, ut totam domum suam contemplatione sapientiæ impleat, ita etiam requiritur quod ipse totus per interiorem interius adsit, ne scilicet ejus intentio ad diversa trahatur, et ideo subdit : « Et illud advocare, » id est totam intentionem tuam ibi congrega Sic igitur interiore domo totaliter evacuata, et homine totaliter per intentionem in ea existente, quid agendum sit, exponit subdens : « Et illic lude. » Ubi considerandum est, quod sapientiæ contemplatio convenienter ludo comparatur, propter duo, quæ est in ludo invenire. Primo quidem, quia ludus delectabilis est et contemplatio sapientiæ maximam delectationem habet, unde *Eccles.*, XXIV. dicitur ex ore Sapientiæ : «Spiritus meus super mel dulcis.» Secundo, quia operationes ludi non ordinantur ad aliud; sed propter se quæruntur. Et hoc idem competit in delectationibus sapientiæ. Contingit enim quandoque, quod aliquis apud seipsum delectat in consideratione eorum, quæ concupiscit vel quæ agere proponit. Sed hæc delectatio ordinatur ad aliquid exterius, ad quod nititur pervenire, quod si deficiat vel tardetur delectationi hujusmodi, adjungitur non minor afflictio, secundum illud *Proverb.*, XIV : «Risus dolore miscebitur.» Sed delectatio contemplationis sapientiæ in seipsa habet delectationis causam, unde nullam anxietatem patitur, quasi expectans aliquid; quod desit. Propter quod dicitur *Sap.*, 8 : «Non habet amaritudinem conversatio illius : nec tædium convictus illius,» scilicet sapientiæ. Et ideo divina sapientia suam delectationem ludo comparat. *Proverb.*, VIII : «Delectabar per singulos dies, ludens coram eo,» ut per diversos

afin de donner à entendre par les différents jours la considération des diverses vérités; c'est pourquoi on ajoute ici : « Et repassez vos pensées dans votre esprit, » pensées par lesquelles l'homme acquiert la connoissance de la vérité.

Vous me demandez d'expliquer d'après nos Semaines et de mettre dans un plus grand jour la question sur la manière dont les substances sont bonnes en ce qu'elles sont, puisqu'il n'y a pas de biens substantiels. Et vous me faites cette demande par la raison que tout le monde n'est pas initié au mode de discussion de ces sortes de questions. Je suis moi-même témoin de l'ardeur que vous y avez mise pour votre compte. C'est pour moi plutôt que pour les autres que je commente les Semaines et que je garde dans ma mémoire le résultat de mes méditations, pour ceux surtout dont la légèreté ne souffre rien de sérieux. En conséquence, ne soyez pas mécontent de l'obscurité qu'engendre la brièveté, laquelle est un fidèle gardien du secret; elle a néanmoins cet avantage qu'elle ne s'adresse qu'à ceux-là seuls qui en sont dignes. A l'instar donc de ce qui se fait dans les mathématiques et dans les autres sciences, j'ai proposé des termes et des règles dont je ferai usage en traitant ce qui suit.

La conception de l'esprit commun est une énonciation que tout le monde admet sans conteste. Il y en a de deux sortes, l'une est tellement commune qu'elle appartient à tous les hommes, telle que cette proposition :. Tout le monde convient qu'en retranchant également de deux choses égales, ce qui reste est égal. L'autre ne regarde que les savants, elle vient néanmoins de ces conceptions de l'esprit commun, comme celle-ci : Les choses incorporelles n'existent pas dans un lieu. Et de même les autres propositions qui ne sont pas du domaine du vulgaire, mais des savants.

---

dies, diversarum veritatum considerationes intelligantur : unde et hic subditur : « Et illic age conceptiones tuas : » per quas, scilicet homo cognitionem accipit veritatis.

Postulas a me, ut ex hebdomadibus nostris, ejus quæstionis obscuritatem quæ continet modum quo substantiæ in eo, quod sunt bonæ sunt, cum non sint subtantialia bona, digeram, et paulo evidentius monstrem. Idque eo dicis esse faciendum, quod non sit omnibus notum iter hujuscemodi descriptionum. Tuus vero testis ipse sum, quam hæc vivaciter fueris ante complexus. Hebdomadas vero ego ipse mihi commentor, potiusque ad memoriam meam speculata conservo, quam cuiquam participo. Quorum lascivia ac petulantia, nihil a loco risuque patitur esse conjunctum. Pro hinc tu ne sis obscuritatibus brevitatis adversus quæ cum sint archanifida custodia : tamen id habent commodi, quod cum his solis qui digni sunt loquuntur; ut igitur in mathematica fieri solet cæterisque disciplinis, proposui terminos regulasque, quibus cuncta quæ sequuntur, efficiam. Communis animi conceptio, est enuntiatio, quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hac proponas : Si a duobus æqualibus æqualia demas, quæ relinquuntur æqualia esse, nullus id intelligens negat. Alia vero est doctorum tantum, quæ tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit, ut est quæ incorporalia sunt in loco non esse. Et cætera quæ non vulgus sed docti comprobant. Hujus ergo exhortationis sectator Boetius de suis conceptionibus librum nobis

Boëce nous a donc ainsi donné un livre sur ses Conceptions, appelé des Semaines ou des Editions, parce qu'en grec semaine est la même chose qu'*édition*. Dans ce livre l'auteur fait deux choses, d'abord il met en tête une préface; secondement il procède à la dissertation par ces mots : *Diversum est esse et id quod est*, etc. Dans la préface il fait trois choses; d'abord il explique son intention, secondement, de quelle manière il faut traiter la question, *idque eo dicis esse faciendum*, etc.; troisièmement, il expose l'ordre dans lequel il va procéder, *ut igitur mathematica fieri solet*, etc. Il adresse ce livre à Jean, diacre de l'Eglise de Rome, qui lui avoit demandé une dissertation tirée de ses *Hebdomades* ou Editions, et l'exposition de quelque question difficile qui donneroit la solution d'une contrariété apparente. On dit en effet que les substances créées sont bonnes comme telles, tout en disant que les substances créées ne sont pas des biens substantiels, ce qui n'est le propre que de Dieu seul. Effectivement, ce qui convient à une chose en tant qu'elle est, semble lui convenir substantiellement, et par conséquent, si les substances créées sont bonnes, en tant qu'elles sont, il semble conséquemment qu'elles sont des biens substantiels. Ensuite lorsqu'il dit, *idque eo dicis esse*, il montre la manière dont il veut procéder, c'est-à-dire, non pas d'une manière claire, mais avec une certaine obscurité; et sur cela il fait trois choses : 1° il montre qu'il a l'intention de parler d'une manière obscure, 2° il fait voir que c'est sa manière habituelle, *hebdomadas vero*, 3° il déclare que cette manière doit lui être agréable, *pro hinc tu nescis*. Il dit donc d'abord que celui à qui il adresse cet écrit demandoit que cette matière fût traitée de façon que les choses qu'elle renferme ne fussent pas connues à tous ceux qui n'éprouvent pas pour ce sujet

---

edidit, qui de Hebdomadibus dicitur, id est, de editionibus : quia in Græco, hebdomada idem est, quod edere. In quo quidem libro Boetius duo facit. Primo enim præmittit procemium. Secundo procedit ad operis tractatum ibi. Diversum est esse et id quod est, etc. Circa primum tria facit. Primo ostendit de quo sit intentio. Secundo quomodo sit tractandum ibi (Idque eo dicis esse faciendum, etc). Tertio tradit ordinem quo procedendum est, ibi (Ut igitur mathematica fieri solet). Scribit autem hunc librum ad Joannem diaconum Romanæ Ecclesiæ, qui ab eo petierat, ut ex suis hebdomadibus, id est, editionibus dissereret et exponeret quamdam difficilem quæstionem per quam solvitur quædam apparens contrarietas. Dicitur enim quod substantiæ creatæ in quantum sunt, bonæ sunt, cum tamen dicatur quod substantiæ creatæ non sunt substantialia bona, sed hoc dicitur solius Dei proprium esse. Quod enim convenit alicui in quantum est, videtur ei substantialiter convenire : et ideo si substantiæ creatæ in quantum sunt, bonæ sunt, consequenter videtur quod sint substantialia bona. Deinde cum dicit, (Idque eo dicis esse) ostendit per quem modum hic tradere velit, id est, non plane, sed obscure. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod intendit obscure dicere : secundo ostendit hunc modum esse ibi assuetum ibi (Hebdomadas vero). Tertio ostendit quod his modus debeat ei esse acceptus, ibi (Pro hinc tu nescis). Dicit ergo primo, quod ille ad quem scribit hæc, ita petebat prædicta esse scribenda, quod via eorum quæ hic scribenda sunt, non esset omnibus nota, qui non eodem desiderio ad hæc afficiebantur quo ipse, cui Boetius testimonium

le même attrait que lui. Boëce lui rend le témoignage qu'il s'étoit déjà livré avec ardeur à l'étude de ces matières, et avoit fait preuve ou de perspicacité dans l'intelligence, ou d'une fervente application. Ensuite en disant, *hebdomadas vero,* il fait voir que cette manière lui est aussi habituelle à lui-même, et il ajoute qu'il avoit coutume d'en faire un commentaire pour lui, c'est-à-dire de composer ou d'imaginer certaines hebdómades, c'est-à-dire éditions ou conceptions, qu'il conservoit plutôt comme objet de souvenir que pour en faire part à quelqu'un de ceux qui, à raison de leur légèreté et de leur mobilité d'esprit, ne veulent rien qui ne donne lieu au plaisir et à l'amusement. Car ces sortes de gens ont de l'aversion pour tout discours sérieux et étranger à la plaisanterie. Ensuite, lorsqu'il dit, *pro hinc tu*, etc., il conclut des prémisses qu'il doit recevoir avec plaisir un écrit enveloppé d'obscurité, comme l'ayant expressément demandé. Et c'est ce qu'il veut dire par ces mots, *pro hinc*, etc., parce que vous en avez agi ainsi, de peur que notre genre de style ne fût connu de tout le monde, *ne sis adversus*, c'est-à-dire, ne soyez pas fâché des obscurités qu'entraîne la brièveté, ou de l'obscurité de cet écrit, laquelle est unie à la brièveté. Car quand une chose est exprimée dans un style concis, il y a par-là même une certaine obscurité. Or, comme l'obscurité protège fidèlement le secret de l'auteur, elle a cet avantage que l'écrivain ne parle qu'à ceux qui en sont dignes, c'est-à-dire aux hommes d'intelligence et d'étude, qui sont dignes de recevoir les arcanes de la sagesse.

Ensuite lorsqu'il dit, *ut in Mathematica fieri solet*, il montre dans quel ordre il faut procéder, comme on le voit par les choses connues par elles-mêmes. Sur cela il fait deux choses. D'abord il établit l'ordre de procession, ensuite il fait connoître les principes d'où il

---

perhibet, quod prædicta fuerit vivaciter ante complexus, id est, vel perspicaciter intelligendo, vel ferventer desiderando. Deinde cum dicit (Hebdomadas vero), ostendit hunc modum etiam sibi esse consuetum et dicit, quod ipse solitus erat sibi commentari, id est, componere vel excogitare quasdam hebdomadas, id est, editiones, seu conceptiones, quas potius conservabat eas considerans ad sui memoriam, quam participem eorum faceret aliquem illorum qui propter sui lasciviam et petulantiam, id est luxuriam et levitatem nihil aliud a joco et risu patiuntur esse conjunctum, id est, ordinatum vel constructum. Detestantur enim si quis aliquem sermonem conjunxit, aut ordinaverit non ad ludum, sed ad seria pertinentem. Deinde cum dicit (Pro hinc tu etc.), concludit ex præmissis quod obscurum sermonem debeat gratanter suscipere, ut pote qui talem sermonem ipse petierat, et hoc est quando dicit (pro hinc), quia scilicet hoc fecisti, ne iter nostrarum descriptionum esset omnibus pervium, ne sis adversus, id est contrarius obscuritatibus brevitatis, id est obscuritati præsentis libri, quæ est brevitati conjuncta. Ex hoc enim quod aliqua breviter dicuntur, magis solent esse obscura. Obscuritas autem cum secretum fideliter custodiat hoc affert utilitatis, quod loquitur solum cum illis qui digni sunt, id est cum intelligentibus et studiosis, qui digni sunt ad secreta sapientiæ admitti. Deinde cum dicit (ut in mathematica fieri solet), ostendit quo ordine sit procedendum, ut patet per ea quæ sunt per se nota. Et circa hoc duo facit. Primo ponit ordinem pro-

veut procéder, *Communis conceptio*. Il dit donc d'abord qu'il a l'intention de proposer en premier lieu certains principes connus par eux-mêmes, qu'il appelle termes et règles ; termes, parce que la solution de toute démonstration est fondée sur ces principes; règles, parce qu'ils servent à diriger dans la connoissance des conclusions qui suivent. Or c'est de ces principes qu'il a intention de déduire ses conclusions, et de faire connoître par leurs moyens tout ce qui doit être traité logiquement, comme on fait en géométrie et dans toutes les sciences démonstratives, qui sont pour cela appelées disciplines, parce que c'est par ces principes que la science enseignée par le Maître pénètre dans l'esprit des disciples à l'aide de la démonstration.

Ensuite lorsqu'il dit, *Communis animi conceptio*, il pose des principes connus par eux-mêmes, d'abord par la définition, ensuite par la division, *harum autem duplex est modus*. Sur le premier point, il faut remarquer que ces principes, qui sont des termes, sont appelés conceptions communes de l'esprit, parce que ils sont les règles des démonstrations; il définit donc la conception commune de l'esprit, en ces termes : *Communis autem conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam*, c'est-à-dire que chacun admet dès qu'elle lui est notifiée. En effet les autres propositions qui sont démontrées, à l'aide de ces principes, ne sont pas admises dès qu'elles sont énoncées, il est nécessaire qu'elles soient mises en lumière par d'autres. Mais ce n'est pas procéder à l'infini que d'être obligé d'arriver à des propositions d'une évidente clarté par elles-mêmes; c'est pourquoi elles sont appelées conceptions communes de l'esprit et elles sont communément à la portée de toute intelligence raisonnable, parce que le prédicat est de la nature du sujet; aussi dès que le sujet est nommé et compris

---

cedendi, secundo notificat illa ex quibus procedere intendit, ibi (Communis conceptio). Dicit ergo primo quod ipse intendit primo proponere quædam principia per se nota, quæ vocat terminos, et regulas. Terminos quidem, quia in hujusmodi principiis stat omnium demonstrationum resolutio. Regulas autem, quia per eas dirigitur aliquis in cognitionem sequentium conclusionum. Ex hujusmodi aut principiis intendit concludere et facere nota omnia quæ consequenter tractanda sunt, sicut fit in geometria, et in aliis demonstrativis scientiis, quæ ideo dicuntur disciplinæ, quia per eas discipulis aggregatur scientia ex demonstratione quam magister proponit. Deinde cum dicit (Communis animi conceptio est), notificat principia per se nota, et primo per definitionem, secundo per divisionem, ibi (Harum autem duplex est modus). Circa primum considerandum est, quod hujusmodi principia quæ sunt termini quia regulæ demonstrationum sunt, vocantur communes animi conceptiones. Diffinit ergo animi conceptionem communem dicens: Communis autem conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam, id est, quam quilibet approbat statim ut eam audit. Aliæ enim propositiones quæ his demonstrantur, non statim ex ipso auditu approbantur, sed oportet ut propter alia aliqua fiunt nota. Hoc autem non est procedere in infinitum, unde oportet pervenire ad aliqua quæ statim per se sunt nota. Unde dicuntur communes animi conceptiones, et communiter cadunt in conceptione cujuslibet intellectus, cujus ratio est, quia prædicatum est de ratione

dans sa quiddité, il est évident que le prédicat lui est inhérent.

Lorsqu'il dit ensuite, *harum duplex est modus*, il divise les principes dont nous avons parlé, en disant qu'il y a deux sortes de ces conceptions communes de l'esprit. En effet certaines conceptions de l'esprit sont communes à tous les hommes, comme celle-ci, ôtez une même quantité à deux choses égales, ce qui restera sera encore égal. Il y a d'autres conceptions de l'esprit qui ne sont communes qu'aux savants, et qui sont dérivées des premières conceptions de l'esprit communes à tout le monde. Telle est celle-ci, que les choses incorporelles n'existent pas dans un lieu, comprise par les sages, mais non par le vulgaire. La raison de cette distinction, c'est que une conception commune de l'esprit, ou un principe connu par lui-même étant une proposition par cela que le prédicat est de la nature du sujet, si ce qui est signifié par le sujet et le prédicat tombe dans la connoissance de tout le monde, il s'ensuit que cette proposition est par elle-même connue à tout le monde, comme l'égalité est connue à tout le monde aussi bien que la soustraction; aussi la susdite proposition est par elle-même comprise de tout le monde. De même celle-ci, le tout est plus grand que sa partie, et autres semblables; mais il n'y a que l'intelligence des sages pour saisir une chose incorporelle. Car l'intelligence du vulgaire ne dépasse pas l'imagination qui ne s'exerce que sur les choses corporelles; aussi l'intelligence des sages abstrait tout d'abord les qualités qui sont propres aux corps des choses incorporelles, comme être dans un lieu circonscriptivement, et l'intelligence du vulgaire ne peut le faire. Il y a une différence entre être et ce qui est, car l'être n'est pas encore. Mais ce qui est après avoir reçu la forme de l'être, est et a de la consistance. Ce qui est peut parti-

---

subjecti, et ideo statim nominato subjecto et intellecto quid sit, statim manifestum est prædicatum ei inesse. Deinde cum dicit (Harum autem duplex est modus), dividit prædicta principia dicens, quod prædictarum communium animi conceptionum duplex est modus. Quædam enim animi conceptiones sunt communes hominibus omnibus, sicut ista: Si ab æqualibus æqualia auferas, quæ relinquuntur sunt æqualia. Alia vero animi conceptio est communis solum doctis, quæ derivatur a primis animi conceptionibus, quæ sunt omnibus hominibus communes. Et hujusmodi est, incorporalia non esse in loco, quæ non approbant a vulgo, sed solum a sapientibus. Hujus autem distinctionis ratio est, quia cum communis animi conceptio, vel principium per se notum sit aliqua propositio ex hoc, quod prædicatum est de ratione subjecti, si illud idem quod significatur per subjectum et prædicatum cadat in cognitionem omnium, consequens est quod hujusmodi propositio sit per se nota omnibus, sicut quid sit æquale notum est omnibus, et similiter quid sit subtrahi, et ideo prædicta propositio est in omnibus per se nota. Et similiter, omne totum est majus sua parte, et alia hujusmodi, sed ad apprehendendam rem incorpoream solus intellectus sapientum consurgit. Nam vulgarium hominum intellectus non transcendunt imaginationem, quæ est solum corporalium rerum, et ideo ea quæ sunt propria corporum, puta, esse in loco circumscriptive, intellectus sapientum statim removet a rebus incorporeis, quod vulgus facere non potest.

Diversum est esse et id quod est, ipsum enim esse nondum est. At vero id quod est accepta essendi forma est atque consis-

ciper à quelque chose, mais l'être lui-même ne peut participer en aucune manière. Car il y a participation quand une chose est déjà; or une chose est, lorsqu'elle a reçu l'être. Ce qui est peut avoir quelque chose outre ce qu'il est; mais l'être n'admet aucune adjonction à soi. Il y a de la différence entre être quelque chose et être quelque chose en ce qui est. Car ici c'est l'accident qui est signifié, et là la substance. Tout ce qui est participe à tout ce qui est être pour être, et d'une autre manière afin qu'une chose soit, et par là ce qui est participe à ce qui est être pour être, c'est pour pouvoir participer à tout autre chose. Pour tout composé l'être est différent de ce qui est. Toute chose simple est son être, et ce qui est, a l'unité. Toute diversité est discordante, mais la similitude est désirable. Ce qui appète une chose offre actuellement un être semblable à ce ce qu'il appète. Ce que nous venons de dire suffit; un sage interprète de la raison saura adapter à chaque chose les arguments convenables.

Boëce avoit dit plus haut qu'il procéderoit ainsi, qu'il établiroit d'abord certains termes et certaines règles pour passer de là à d'autres choses. En conséquence il commence d'abord par mettre en avant certaines règles ou conceptions des sages, ensuite il se met à argumenter à l'aide de ces règles. Voici la question. Ainsi que nous l'avons dit, les propositions principales sont celles qui emploient des termes que tout le monde comprend. Or ce qui est accessible à toute intelligence est ce qu'il y a de plus commun, tel que l'être, l'unité, la bonté. En conséquence Boëce met ici certaines conceptions appartenant à l'être, en second lieu d'autres qui regardent l'unité, d'où se tire la raison du simple et du composé, *omni composito*, etc. En troi-

---

tit, quod est participare aliquo potest, sed ipsum nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio, cum aliquid jam est : est autem aliquid cum esse susceperit, id quod est habere aliquid, præterquam quod ipsum esse potest. Ipsum vero esse nihil aliud præter se habet ad mixtum, diversum est tamen esse aliquid in eo quod est, et esse aliquid. Illic enim accidens, hic substantia significatur. Omne quod est, participat eo quod est esse ut sit. Alio vero participat ut aliquid sit, ac per hoc id quod est, participat eo quod est esse ut sit, est vero ut participare alio quolibet possit. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est, omne simplex esse suum, et id quod est unum habet. Omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est. Et quod appetit aliud, tale ipsum naturaliter esse ostenditur, quale est illud ipsum quod appetit. Sufficiunt igitur quæ præmisimus, a prudente viro interprete rationis suis unumquodque aptabitur argumentis.

Supra Boetius dixerat hoc ordine se processurum, ut prius præmitteret quosdam terminos et regulas, ex quibus ad ulteriora procederet, et ideo secundum ordinem prætaxatum, primo incipit præmittere quasdam regulas sive conceptiones quasdam sapientum, secundo ex illis incipit argumentari, ibi : Quæstio vero hujusmodi est. Sicut ante dictum est, illæ propositiones sunt maxime quæ utuntur terminis quos omnes intelligunt. Ea autem quæ in omni intellectu cadunt, sunt maxime communia, quæ sunt ens, unum et bonum : et ideo ponit hic Boetius primo quasdam conceptiones pertinentes ad ens, secundo quasdam pertinentes ad unum, ex quo sumitur ratio simplicis et compositi, ibi : Omni composito, etc.; tertio ponit quasdam conceptiones pertinentes ad bonum, ibi : Om-

sième lieu il en établit d'autres qui concernent la bonté, *omnis diversitas discors*. Relativement à l'être on considère l'*esse* comme quelque chose de commun et d'indéterminé, qui est déterminé de deux manières, l'une du coté du sujet qui a l'être, l'autre du côté du prédicat. Comme par exemple lorsque nous disons de l'homme ou de tout autre chose, non pas simplement qu'il est, mais qu'il est quelque chose, tel que blanc ou noir. Il expose donc d'abord les conceptions qui se prennent suivant la comparaison de l'*esse* à ce qui est, secondement celles qui se prennent suivant la comparaison de ce qui est simplement *esse* avec ce qui est être quelque chose, *diversum est tamen*. Sous le premier rapport il fait deux choses, il expose d'abord la différence de ce qui est *esse* avec ce qui est; sous le second rapport il fait connoître cette différence, *ipsum enim esse*. Il met donc une différence entre *esse* et *id quod est*.

Cette différence ne doit pas être rapportée aux choses dont il ne parle pas encore, mais bien aux raisons ou intentions. Or, lorsque nous disons *esse*, nous entendons autre chose que lorsque nous disons *courir*, ou que nous disons *courant;* car courir et être sont signifiés abstractivement, comme la blancheur; mais ce qui est, c'est-à-dire *être* et *courant* sont signifiés d'une manière concrète, comme blanc. Lorsqu'il dit ensuite, *ipsum enim esse*, il manifeste cette diversité de trois manières, dont la première est que l'*esse* n'est pas signifié comme le sujet même de *essendi*, de même que *currere* n'est pas signifié comme le sujet de *cursus*. D'où il suit que de même que nous ne pouvons pas dire que *currere* court, de même aussi nous ne pouvons pas dire que *esse* soit; mais de même que ce qui est est signifié comme le sujet de *essendi*, ce qui court est signifié comme le

---

nis diversitas discors. Circa ens autem consideratur ipsum esse quasi quoddam commune et indeterminatum, quod quidem dupliciter determinatur : uno modo ex parte subjecti quod esse habet; alio modo ex parte prædicati, utpote cum dicimus de homine vel de quacumque alia re, non quidem quod sit simpliciter, sed quod sit aliquid, puta album vel nigrum. Primo ergo ponit conceptiones quæ accipiuntur secundum comparationem esse ad id quod est. Secundo ponit conceptiones quæ accipiuntur secundum comparationem ejus quod est esse simpliciter ad id quod est esse aliquid, ibi : Diversum est tamen. Circa primum duo facit : primo ponit differentiam ejus quod est esse ad id quod est; secundo manifestat hujusmodi dicitur jam ibi : Ipsum enim esse. Dicit ergo primo quod diversum est esse et id quod est. Quæ quidem diversitas non est hic referenda ad res de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse, et aliud significamus cum dicimus currere, et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significant in abstracto sicut et albedo, sed quod est, id est ens et currens significantur, sicut in concreto, velut album. Deinde cum dicit : Ipsum enim esse, manifestat prædictam diversitatem tribus modis, quorum primus est, quia ipsum esse non significatur sicut ipsum subjectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subjectum cursus : unde sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit, sed sicut id ipsum quod est significatur sicut subjectum essendi, sic id quod currit significatur sicut

sujet de *currendi*. C'est pourquoi, comme nous pouvons dire de ce qui court ou de ce qui est courant qu'il court en tant qu'il est soumis à la course et y participe, de même aussi nous pouvons dire que l'être ou ce qui est *est* en tant qu'il participe à l'acte d'être, et c'est ce que dit Boëce, *ipsum enim esse nondum est*, parce que l'*esse* ne lui est pas attribué comme au sujet de *essendi*, mais ce qui est la forme reçue de *essendi*, c'est-à-dire de prendre l'acte même *essendi*, *est* et a de la consistance, c'est-à-dire subsiste en soi-même. Car on n'appelle proprement et par soi *être* que la substance dont la nature est de subsister. En effet, les accidents ne signifient pas des êtres comme existants, mais en tant que quelque chose leur est supposée, comme on le dira plus tard. Voici la seconde différence, *quod est participare*.

Cette différence se prend suivant la nature de la participation. Or, participer, c'est comme prendre une partie; c'est pourquoi, quand on reçoit d'une manière particulière ce qui appartient à un autre, on dit qu'on participe à cette chose d'une manière universelle, comme on dit que homme participe à animal, parce qu'il n'a pas la nature d'animal dans toute la communauté : Sortès participe à l'homme de la même manière, comme le sujet participe à l'accident et la matière à la forme, parce que la forme substantielle ou accidentelle qui est de la nature de son commun, est déterminée à tel ou tel sujet; pareillement, on dit que l'effet participe à sa cause, et principalement parce qu'il n'égale pas la puissance de sa cause, comme si l'on disoit que l'air participe à la lumière du soleil, parce qu'il ne la reçoit pas avec la même clarté qu'elle existe dans le soleil. En omettant ce troisième mode de participation, il est impossible que l'*esse* participe à quelque chose. En effet, il ne peut participer à quelque chose de la

---

subjectum currendi : et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat in quantum subjicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens sive id quod est sit, in quantum participat actum essendi, et hoc est quod dicit : Ipsum esse nondum est, quia non attribuitur sibi esse sicut subjecto essendi; sed id quod est accepta essendi forma, scilicet suscipiendi ipsum actum essendi, est atque consistit, id est in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se nisi de substantia, cujus est subsistere. Accidentia enim non dicunt entia quasi ipsa sint, sed in quantum eis subest aliquid, ut postea dicetur. Secundam doctrinam ponit ibi : Quod est participare. Quæ quidem differentia sumitur secundum rationem participationis. Est autem participare quasi partem capere, et ideo quando particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud, sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem, et eadem ratione Sortes participat hominem, similiter etiam subjectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quæ de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subjectum, et similiter effectus dicitur participare suam causam, et præcipue quando non adæquat virtutem suæ causæ, puta si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole. Prætermisso autem hoc tertio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum

même manière dont la matière participe à la forme ou à l'accident, parce que, comme il a été dit, l'*esse* est désigné comme quelque chose d'abstrait, il ne peut non plus participer à quelque chose de la manière dont le particulier participe à l'universel. De même les choses qui se disent abstractivement peuvent participer à quelque chose, comme la blancheur à la couleur, mais l'*esse* est ce qu'il y a de plus commun; c'est pourquoi il est participé par les autres choses sans participer lui-même à rien. Mais ce qui est comme être, quoique très-commun, se dit néanmoins d'une manière concrète, et par conséquent participe à l'*esse*, non de la même manière que le plus commun est participé par le moins commun, mais de la manière dont le concret participe à l'abstrait. C'est là ce que veut dire Boëce que ce qui est, c'est-à-dire l'être, peut participer à quelque chose, tandis que l'*esse* lui-même ne participe absolument à rien, et il prouve ainsi par ce qui a été dit que l'*esse* n'est pas encore. Il est évident, en effet, que ce qui n'est pas ne peut participer à quelque chose; d'où il résulte que la participation convient à ce qui est déjà, mais une chose est par cela même qu'elle reçoit l'*esse*, comme nous l'avons dit. Il reste donc prouvé que ce qui est peut participer à quelque chose, tandis que l'*esse* lui-même ne peut participer à rien.

Le philosophe établit la troisième différence, *id quod est habere*, et cette différence se tire de l'admixtion de quelque chose d'étranger. Sur cela il faut considérer que par rapport à ce qui est considéré abstractivement, cela possède la vérité qui n'a en soi rien d'étranger qui soit en dehors de son essence, comme l'humanité et la blancheur, et tout ce qui se dit de la sorte. La raison de cela, c'est que l'huma-

---

esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum quo materia vel subjectum participat formam vel accidens, quia ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam abstractum, similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale. Sic enim etiam ea quæ in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem, sed ipsum esse est communissimum : unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud, sed id quod est sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur, et ideo participat ipsum esse non per modum quo magis commune participatur a magis communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum. Hoc est ergo quod dicit, quod id quod est, scilicet ens, participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo participat aliquo, et hoc modo probat ex eo quod supra dictum est, scilicet quod ipsum esse nondum est. Manifestum est enim quod id quod non est non potest aliquo participare : unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum jam est, sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse, sicut dictum est : unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare, ipsum autem esse non possit aliquid participare. Tertiam differentiam ponit ibi : Id quod est habere; et sumitur ista differentia per admixtionem alicujus extranei. Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem, quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit præter essentiam suam, sicut humanitas et albedo, et quæcumque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est

nité est désignée comme une chose par laquelle l'homme *est*, et la blancheur comme une chose qui produit le blanc. Or l'homme n'est quelque chose en parlant formellement que par ce qui appartient à la nature de l'homme, et de même le blanc n'est formellement quelque chose que par ce qui appartient à la nature de blanc, par conséquent les choses abstraites de ce genre ne peuvent avoir en elles rien d'étranger; il en est autrement dans les choses qui sont désignées d'une manière concrète; car l'homme est désigné comme un être qui a l'humanité, et le blanc comme quelque chose qui a la blancheur. Or, par cela que l'homme a l'humanité ou la blancheur, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse avoir quelque autre chose qui n'appartienne pas à leur nature, si ce n'est ce qui leur est opposé. Par conséquent, homme et blanc peuvent avoir quelque autre chose que l'humanité ou la blancheur. Et c'est là la raison pour laquelle blancheur et humanité se désignent *per modum partis*, et ne se disent pas des choses concrètes, comme la partie ne se dit pas de son tout. Donc, puisque, ainsi qu'on l'a dit, l'*esse* se désigne comme une chose abstraite, ce qui est comme concret, il est vrai de dire que ce qui est peut avoir quelque chose, *prœter quam quod ipsum est*, c'est-à-dire en dehors de l'essence; mais l'*esse* n'a rien en dehors de son essence.

Lorsque Boëce dit ensuite, *diversum tamen est esse*, il établit les conceptions qui se prennent suivant la comparaison de ce qui est simplement *esse*, relativement à ce qui est être quelque chose. Et d'abord il expose la différence de l'un et de l'autre, en second lieu il assigne les différences, *illic enim accidens*. Sur le premier point, il faut considérer que de ce que ce qui *est* peut avoir quelque chose en dehors de son essence, il faut nécessairement considérer en lui un double *esse*. En effet, la forme étant le principe *essendi*, il faut néces-

---

homo, et albedo quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet, et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi, et ideo hujusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt; aliter autem se habet in his quæ significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his: et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere, quam humanitatem vel albedinem. Et hæc est ratio quare albedo vel humanitas significantur per modum partis, et non prædicantur de concretis, sicut nec sua pars de suo toto: quia igitur, sicut dictum est, ipsum esse significatur ut abstractum, id quod est ut concretum, consequens est verum esse quod hic dicitur, quod id quod est potest aliquid habere, præterquam quod ipsum est, scilicet propter quod essentiam, sed ipsum esse nihil habet admixtum præter suam essentiam. Deinde cum dicit: Diversum tamen est esse, ponit conceptiones quæ accipiuntur secundum comparationem ejus quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid; et primo ponit utriusque diversitatem, secundo assignat differentias, ibi: Illic enim accidens. Circa primum considerandum est, quod ex quo id quod est, potest aliquid habere propter suam essentiam, necesse est quod in eo consideretur

sairement qu'il soit dit avoir d'une manière quelconque, suivant la forme revêtue, quelle qu'elle soit. Si donc cette forme n'existe pas en dehors de l'essence de ce qui la possède, mais constitue son essence en vertu de cette forme, cet être sera dit avoir l'*esse simpliciter*, comme homme, par cela qu'il possède une ame raisonnable. Mais si cette forme est étrangère à l'essence de ce qui la possède, cet être ne sera pas dit, en vertu de cette forme, avoir l'*esse simpliciter*, mais bien l'*esse aliquid*, comme l'homme est dit blanc à raison de la blancheur. Et c'est ce qu'il veut dire par ces mots, *diversum est esse aliquid*, que ce n'est pas être simplement, et qu'une chose est en ce qu'elle est, ce qui est l'*esse* propre du sujet. En disant ensuite, *illic enim accidens*, il établit trois différences dans ce qu'il a dit. La première est que *illic*, c'est-à-dire lorsqu'on dit d'une chose qu'elle est quelque chose et n'*est* pas simplement, on désigne un accident, parce que la forme qui produit un *esse* de ce genre est en dehors de l'essence de la chose. Mais lorsqu'on dit ici *esse aliquid in eo quod est*, on désigne une substance, parce que la forme qui produit l'*esse* constitue l'essence de la chose. L'auteur met là une seconde différence, *omne quod est participat*.

Lorsqu'il dit que par cela qu'une chose est simplement sujet, elle participe à l'*esse* même ; mais pour qu'elle soit quelque chose, il faut qu'elle participe à quelque autre chose, comme l'homme, pour être blanc, doit participer non-seulement à l'être substantiel, mais encore à la blancheur. Il ajoute une troisième différence, *ac per hoc*. Cette différence se prend selon l'ordre de l'un et de l'autre, et se déduit des prémisses. Cette différence consiste en ce qu'il faut d'abord comprendre qu'une chose est simplement, ensuite qu'elle est quelque

---

duplex esse : quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aliqualiter esse dicatur. Si ergo forma illa non sit propter essentiam habentis, sed constituat ejus essentiam, ex eo quod habet talem formam, dicitur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem. Si vero sit talis forma quod sit extranea ab essentia habentis eam, secundum illam formam non dicetur habens esse simpliciter, sed esse aliquid, sicut secundum albedinem homo dicitur esse albus, et hoc est quod dicit, quod diversum est esse aliquid quod non est esse simpliciter, et quod aliquid sit in eo quod est, quod est proprium esse subjecti. Deinde cum dicit : Illic enim accidens, ponit tres differentias inter præmissa, quarum prima est quod illic, id est ubi dicitur de re quod sit aliquid, et non sit simpliciter, significatur accidens, quia forma quæ facit hujusmodi esse, est præter essentiam rei. Hic autem cum dicitur esse aliquid in eo quod est, significatur substantia, quia scilicet forma faciens esse, constituit essentiam rei. Secundam differentiam ponit ibi : Omne quod est participat. Ubi dicit quod ad hoc quod aliquid sit simpliciter subjectum, participat ipsum esse ; sed ad hoc quod sit aliquid, oportet quod participet alio aliquo, sicut homo ad hoc quod sit albus, participat non solum esse substantiale, sed etiam albedinem. Tertiam differentiam ponit ibi : Ac per hoc. Quæ quidem accipitur secundum ordinem utriusque, et concluditur ex præmissis. Est autem hæc differentia, quod primo oportet ut intelligatur aliquid esse simpliciter, et postea quod sit aliquid, et hoc patet ex præmissis.

chose, c'est évident d'après les prémisses. Car une chose est simplement, par cela qu'elle participe à l'*esse*, mais comme elle *est* par la participation de l'*esse*, elle doit encore participer à quelque autre chose, afin d'être quelque chose.

Quand Boëce dit ensuite *omni composito*, il établit les conceptions sur le composé et le simple qui appartiennent à la nature d'un seul. Or il faut observer que ce qu'on a dit sur la diversité de l'*être* même et de ce qui *est* s'entend des intentions mêmes; il montre ici comment il faut l'appliquer aux choses, et il le fait voir d'abord dans les composés; en second lieu dans les simples, *omne simplex*. Il faut d'abord remarquer que comme *esse* et *quod est* diffèrent suivant les intentions dans les simples, ils diffèrent de même réellement dans les composées, ce qui est clair d'après les prémisses. On a en effet dit plus haut que l'*esse* ne participe à rien, de manière que sa nature soit composée de plusieurs, et n'a rien d'adjoint, de manière qu'il s'y trouve une composition d'accident, et par conséquent l'*esse* n'est pas composé. Donc une chose composée n'est pas son *être*, c'est pourquoi le Philosophe dit que dans tout composé l'*esse* n'est pas le même que le composé auquel doit participer l'*être*.

Ensuite, lorsque l'auteur dit, *omne simplex*, il expose les rapports qui doivent exister dans les simples, où il faut nécessairement que l'*esse* et *id quod est* soient réellement une seule et même chose. En effet, si *id quod est* et *ipsum esse* n'étoient pas la même chose, ce ne seroit plus simple dès-lors, mais composé. Il faut néanmoins observer què comme on appelle simple une chose où il n'y a pas de composition, rien n'empêche qu'une chose soit simple *secundum quid*, en tant qu'il n'y a point en elle de composition, laquelle pourtant n'est pas complètement simple. C'est pourquoi le feu et l'eau sont appelés

---

Nam aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipsum esse; sed quia est scilicet per participationem ipsius esse, restat ut participet quocumque alio, ad hoc scilicet quod sit aliquid. Deinde cum dicit : Omni composito, ponit conceptiones de composito et simplici quæ pertinent ad rationem unius. Est autem considerandum quod ea quæ supra dicta sunt de diversitate ipsius esse et ejus quod est, est secundum ipsas intentiones, hic autem ostendit quomodo applicetur ad res, et primo ostendit hoc in compositis, secundo in simplicibus, ibi : Omne simplex. Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter, quod quidem manifestum est ex præmissis. Dictum est enim supra quod ipsum esse neque participat aliquid ut ejus ratio constituatur ex multis, neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis, et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse, et ideo dicit quod in omni composito aliud est esse, et aliud ipsum compositum, quod est participandum ipsum esse. Deinde cum dicit : Omne simplex, ostendit qualiter se habet in simplicibus, in quibus necesse est quod ipsum esse et id quod est sit unum et idem realiter. Si enim esset aliud realiter id quod et ipsum esse, jam non esset simplex, sed compositum. Est tamen considerandum quod cum simplex dicatur aliquid ex eo quod caret compositione, nihil prohibet aliquid esse secundum quid simplex, in quantum caret aliqua compositione, quod tamen non est omnino

des corps simples, en tant qu'ils sont dégagés de la composition qui vient des contraires, laquelle se trouve dans les mixtes dont chaque élément est composé soit des parties de la quantité, soit de la matière et de la forme. Si donc on rencontre des formes hors de la matière, chacune de ces formes est simple en ce qu'elle n'a point de matière, et par conséquent de quantité, qui est la disposition de la matière; néanmoins, comme toute forme est déterminative de l'*esse* même, nulle d'elle n'est l'*esse*, mais bien *habens esse*. Par exemple, dans l'opinion de Platon, supposons une forme immatérielle subsistante qui soit une idée, et la nature des hommes matériels, et une autre forme qui soit idée avec la nature de chevaux, il deviendra évident que la forme immatérielle subsistante étant quelque chose de déterminé à l'espèce, n'est pas l'*esse* commun, mais y participe : et peu importe à cet égard que nous supposions ces formes immatérielles d'un degré plus élevé que ne le sont les natures des êtres sensibles désignés, comme l'a voulu Aristote. Chacune d'elles, en tant que distinguée de l'autre, est une certaine forme spéciale qui participe à l'*esse*, et ainsi nulle d'elles ne sera vraiment simple. Cela seul sera vraiment simple qui ne participe pas à l'être non inhérent, mais subsistant. Or cela ne peut qu'être un, parce que si l'*esse* n'a rien d'adjoint en dehors de ce qu'il est, comme nous l'avons dit, il est impossible que ce qui est l'*esse* soit multiplié par quelque chose de diversifiant, et comme il n'a rien d'adjoint en dehors de soi, il s'ensuit qu'il n'est susceptible d'aucun accident. Or cette unité simple et sublime, c'est Dieu lui-même.

Quand l'auteur dit ensuite, *omnis diversitas*, il établit deux conceptions appartenant à l'appétit d'où se tire la définition du bien, car

---

simplex : unde ignis et aqua dicuntur simplicia corpora, in quantum carent compositione quæ est ex contrariis, quæ invenitur in mixtis, quorum tamen unumquodque est compositum, tum ex partibus quantitatis, tum etiam ex forma et materia. Si ergo inveniantur aliquæ formæ non in materia, unaquæque earum est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia, et per consequens quantitate quæ est dispositio materiæ : quia tamen quælibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse. Puta secundum opinionem Platonis, ponamus formam immaterialem subsistere quæ sit idea et ratio hominum materialium, et aliam formam quæ sit idea et ratio equorum : manifestum erit quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quoddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud, et nihil differt quantum ad hoc, si ponamus illas formas immateriales altioris gradus quam sit rationes horum sensibilium, ut Aristoteles voluit. Unaquæque illarum, in quantum distinguitur ab alia quædam specialis forma, est participans ipsum esse, et sic nulla earum erit vere simplex. Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhærens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum, quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum præter id quod est esse, ut dictum est, impossibile est id quod est ipsum esse multiplicari per aliquid diversificans, et quia nihil aliud præter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus. Deinde cum dicit : Omnis diversitas, ponit duas conceptiones pertinentes ad appetitum, ex quo diffinitur bonum. Nam

on appelle bien ce qui est l'objet de tous les désirs. La première conception, c'est donc que toute diversité est discordante et la similitude désirable. Sur cela il faut remarquer que la discorde importe la contrariété de l'appétit ; c'est pourquoi on appelle discordant ce qui répugne à l'appétit. Or toute chose diverse, comme telle, répugne à l'appétit dont la nature est que le semblable s'accroît et se parfait par son semblable. Or, chaque chose appète l'accroissement et la perfection, et conséquemment le semblable, comme tel, est appétible à chacun, et par la même raison le divers répugne à l'appétit en tant qu'il le diminue, et est un obstacle à la perfection ; c'est pourquoi Boëce dit que toute diversité est discordante, et la similitude appétible. Il arrive néanmoins par accident que quelque appétit a horreur du semblable, et appète le divers ou contraire. Car, ainsi qu'il a été dit, chaque chose primairement et par soi appète sa perfection, qui est le bien de chacun et toujours proportionné à ce qui est perfectible, et sous ce rapport il a une similitude avec lui-même. Il y a des choses extérieures que l'on appète ou que l'on rejette en tant qu'elles contribuent à la propre perfection, de laquelle une chose s'éloigne quelquefois par défaut, d'autres fois par excès. Car la perfection propre à chaque chose consiste dans une certaine mesure, comme la perfection du corps humain consiste dans une juste dose de chaleur, laquelle venant à manquer, il appète quelque chose de chaud propre à augmenter la chaleur. Mais si la chaleur excède la mesure, il appète le contraire, c'est-à-dire le froid, afin de revenir par là à la température en laquelle réside la perfection conforme à sa nature. C'est ainsi qu'un potier a les autres potiers en horreur, parce qu'ils diminuent son lucre. Il ajoute la seconde conception, *et quod appetit*, qui se déduit

bonum dicitur quod omnia appetunt. Est ergo prima conceptio, quod omnis diversitas est discors, et similitudo est appetenda. Circa quod considerandum est, quod discordia importat contrarietatem appetitus : unde illud dicitur esse discors, quod repugnat appetitui. Omne autem diversum in quantum hujusmodi, repugnat appetitui, cujus ratio est quia simile augetur et perficitur suo simili. Unumquodque autem appetit suum augmentum et perfectionem, et ideo simile in quantum hujusmodi est unicuique appetibile, et pari ratione diversum repugnat appetitui, in quantum diminuit et perfectionem impedit, et ideo dicit quod omnis diversitas est discors, id est ab appetitu discordans, similitudo vero est appetenda. Contingit tamen per accidens quod aliquis appetitus abhorret simile, et appetit diversum sive contrarium. Nam, sicut dictum est, unumquodque primo et per se appetit suam perfectionem, quæ est bonum uniuscujusque, et est semper proportionatum suo perfectibili, et secundum hoc habet similitudinem ad ipsum. Alia vero quæ sunt exterius, appetuntur vel refutantur in quantum conferunt ad propriam perfectionem, a qua quidem deficit quandoque aliquid per defectum, quandoque autem per excessum. Nam propria perfectio uniuscujusque rei in quadam commensuratione consistit, sicut perfectio corporis humani consistit in commensurato calore, a quo si deficiat, appetit aliquod calidum per quod calor augetur. Si autem superexcedat, appetit contrarium, scilicet frigidum, per quod ad temperamentum reducatur, in quo consistit perfectio conformis naturæ. Et sic etiam unus figulus abhorret alium, in quantum scilicet aufert ei perfectionem desideratam, scilicet lucrum. Secundam autem conceptionem po-

des prémisses. En effet, si la similitude est appétible par soi, il s'ensuit que ce qui appète une autre chose doit être naturellement tel que ce qu'il appète, par la raison qu'il a une inclination naturelle pour ce qu'il appète, laquelle inclination naturelle suit parfois l'essence même de la chose, comme un corps pesant tend à descendre, suivant la condition de sa nature essentielle. D'autres fois elle suit la nature de quelque forme qui survient, comme lorsque l'on a une habitude acquise, on désire ce qui convient à raison de cette habitude. En dernier lieu, il se résume et déclare que ce qui a été dit est bien suffisant, que quiconque comprendra bien le sens des questions pourra les étayer d'arguments convenables, en les appliquant aux conclusions légitimes, comme on le verra dans ce qui va suivre.

Voici la question. Ce qui *est* est bon. Les savants professent communément que ce qui *est* tend au bien; or, tout tend au semblable, donc tout ce qui tend au bien est bon. Mais la question est de savoir comment cela est bon, par participation ou par substance. Si c'est par participation, il n'y a rien de bon par soi-même, car ce qui est blanc par participation n'est pas blanc par soi, c'est-à-dire, *in eo quod ipsum est*, et ainsi des autres qualités. Si donc c'est bon par participation, ce n'est nullement bon par soi. Il n'y a donc pas tendance au bien, c'est entendu. Ce n'est donc pas bon par participation, mais par substance. Mais les choses dont la substance est bonne sont bonnes en ce qu'elles sont. Or elles tirent ce qu'elles sont de ce qui est l'*esse*. Donc leur *esse* est bon. Donc l'*esse* de toutes choses est bon. Mais si l'*esse* est bon, les choses qui *sont* sont bonnes en ce qu'elles sont, leur *esse* est la même chose qu'un bon *esse*. Donc les choses

---

nit ibi : Et quod appetit, quæ concluditur ex præmissis. Si enim similitudo per se est appetenda, consequenter id quod appetit aliud, ostenditur tale naturaliter esse, quale est hoc quod appetit, quia scilicet naturalem inclinationem habet ad id quod appetit, quæ quidem naturalis inclinatio quandoque sequitur ipsam essentiam rei, sicut grave appetit esse deorsum secundum rationem suæ essentialis naturæ; quandoque vero consequitur naturam alicujus formæ supervenientis, sicut cum aliquis habet habitum acquisitum, desiderat id quod convenit ei secundum habitum illum. Ultimo autem epilogat, et dicit quod sufficiunt ad propositum ea quæ præmissa sunt, et quod ille qui prudenter interpretatur rationes dictorum, poterit unumquodque eorum adaptare congruis argumentis, applicando scilicet ea ad debitas conclusiones, ut patebit in sequentibus.

Quæstio vero hujusmodi est : ea quæ sunt, bona sunt, tenet enim omnis scientia doctorum, omne quod est ad bonum tendere; omne autem tendit ad simile : quæ igitur ad bonum tendunt, bona sunt. Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est utrumne participatione, an substantia. Si participatione, per seipsa nullo modo sunt bona; nam quod participatione album est, per se, id est eo quod ipsum est, album non est, et de cæteris qualitatibus eodem modo. Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona sunt. Non igitur ad bonum tendunt, sed concessum est. Non igitur participatione bona sunt, sed substantialia; quorum vero substantia bona est, id quod sunt, bona sunt. Id autem quod sunt, habent ex eo quod est esse, esse igitur ipsorum bonum est. Omnium igitur rerum ipsum esse bonum est; sed si esse bonum est, ea quæ sunt, in eo quod sunt, bona sunt, idemque est illis esse quod bona esse. Substantialia igitur bona sunt,

substantielles sont bonnes, parce qu'elles ne participent pas à la bonté. Que si l'*esse* est bon en elles, nul doute que les choses substantielles étant bonnes, soient d'abord semblables au bien, et par-là même elles seront bonnes; en effet, il n'y a rien de semblable à l'*esse* en dehors de lui, d'où il résulte que tout ce qui *est* est Dieu, horrible assertion! Donc les choses substantielles ne sont pas bonnes, et par cette raison il ne se trouve pas en elles un *esse* bon, elles ne sont donc pas bonnes en ce qu'elles sont. Mais elles n'ont pas de participation à la bonté, car elles ne tendroient au bien en aucune façon, donc elles ne sont bonnes en aucune manière.

Après avoir posé certains principes nécessaires pour la discussion de la question proposée, Boëce entre en matière et fait trois choses. 1° Il propose la question, 2° il en formule la solution, *huic quæstioni talis poterit*, 3° il met à néant certaines objections, *at non alba*. Sur le premier point il fait deux choses. Il expose d'abord ce que la question suppose préalablement, en second lieu ce qu'il y a de douteux dans la question, *sed quemadmodum bona sunt*. Il dit donc qu'il faut aborder la question en supposant de prime abord que toutes les choses qui existent sont bonnes; pour le prouver il tire ses raisons des prémisses de cette manière : Chaque chose tend à son semblable, c'est pourquoi nous avons dit plus haut que ce qui appète une autre chose montre naturellement qu'il est tel que ce qu'il appète : mais tout ce qui *est* tend au bien; et il suit en cela le sentiment commun des docteurs, c'est pourquoi Aristote dit au commencement de l'Ethique que tous les sages proclament bon ce qui est l'objet de l'appétition universelle. Le bien est en effet l'objet propre de l'appétit, comme le son est l'objet propre de l'ouïe. C'est pourquoi, de même que le son est ce qui est perçu par

---

quoniam non participant bonitatem. Quod si ipsum esse in eis bonum est, non est dubium quando substantialia cum bona sint, primo sint bono similia, ac per hoc ipsum bonum erunt. Nihil enim illi præter seipsum simile est, ex quo fit ut omnia quæ sunt, Deus sint, quod dictu nefas est. Non sunt igitur substantialia bona, ac per hoc non his est esse bonum; non igitur in eo quod sunt, bona sunt. Sed nec participant bonitate, nullo enim modo ad bonum tenderent, nullo igitur modo bona sunt.

Præmissis quibusdam principiis quæ sunt necessaria ad propositæ questionis discussionem, hic accedit ad quæstionem propositam, et circa hoc tria facit. Primo proponit questionem. Secundo adhibet solutionem, ibi (Huic questioni talis poterit). Tertio excludit quasdam objectiones contra solutionem ibi (At non alba). Circa primam duo facit. Primo præmittit quid quæstio præsupponit; secundo quid in quæstione versetur dubium, ibi (Sed quemadmodum bona sunt). Dicitur ergo sic esse ad propositam quæstionem accedendum, ut præsupponamus quod omnia ea quæ sunt, bona sint : et ad hoc probandum inducit rationem secundum præmissa, quæ talis est. Unumquodque tendit ad suum simile. Unde supra præmissum est quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostendit, quale est hoc ipsum quod appetit, sed omne quod est, ad bonum tendit. Et hoc quidem inducit secundum communem doctorum sententiam. Unde et in princ. *Ethic.*, Philosophus dicit, quod bonum enuntiant sapientes esse id, quod omnia appetunt. Est enim proprium objectum appetitus bonum : sicut sonus proprium objectum est auditus. Unde sicut sonus est

tout sens de l'ouïe, il faut de même que le bien soit ce qui est l'objet de tous les appétits, et ainsi comme toute chose a un appétit ou intellectif, ou sensitif, ou naturel, il s'ensuit que toute chose appète le bien, et il sort de là cette conclusion que toute chose est bonne, ce que supposoit la question proposée. Quand l'auteur dit ensuite, *sed quemadmodum bona*, il montre ce qu'il y a de douteux dans la question. Et sur cela il fait trois choses; d'abord il pose la question, secondement il fait des objections contre chaque membre de la question, *si participatione*, troisièmement il part de là pour exclure la première supposition, *non ergo sunt in eo quod sunt*. Il dit donc d'abord, qu'en supposant que toutes les choses sont bonnes, il faut s'enquérir du mode, c'est-à-dire comment elles sont bonnes. Or une chose se dit d'une autre de deux manières, substantiellement et par participation.

La question est donc de savoir si les êtres sont bons par essence, ou par participation. Pour comprendre cette question il faut considérer qu'on suppose proposés des êtres par essence et par participation, ce qui est vrai évidemment dans un des modes susdits de participation, c'est-à-dire suivant le mode par lequel on dit que le sujet participe à l'accident, ou la matière à la forme. Car l'accident est en dehors de la nature du sujet et la forme en dehors de la substance de la matière. Mais dans un autre mode de participation, par lequel l'espèce participe au genre, il est vrai que l'espèce participe au genre, c'est encore vrai suivant le sentiment de Platon qui supposoit que l'idée d'animal et celle d'homme bipède sont différentes : mais dans l'opinion d'Aristote qui suppose que l'homme est vraiment ce qui est animal, comme si l'essence de l'animal n'existant pas en dehors de la

---

qui percipitur ab omni auditu, ita oportet bonum esse in quod tendit omnis appetitus, et ita cum cujuslibet rei sit aliquis appetitus vel intellectivus, vel sensitivus, vel naturalis, consequens est quod quælibet res appetat bonum; et ita concluditur quod omnis res sit bona quod quæstio intenta supponit. Deinde cum dicit (Sed quemadmodum bona), ostendit quid dubium in quæstione versetur. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quæstionem: secundo objicit contra utrumque membrorum quæstionis, ibi (Si participatione); tertio ex hoc ulterius procedit ad excludendum primam suppositionem, ibi (Non ergo sunt in eo quod sunt). Dicit ergo primo quod supposito omnia esse bona, inquirendum est de modo, quomodo, scilicet bona sint. Dicitur autem aliquid de aliquo dupliciter. Uno modo substantialiter, alio *modo per participationem.* Est ergo quando utrum entia sint bona per essentiam, vel per participationem. Ad intellectum hujus quæstionis considerandum est, quod in ista quæstione præsupponitur quod aliquid esse per essentiam, et per participationem sint proposita et in uno quidem supradictorum participationis modorum manifeste verum est, scilicet secundum illum modum quo subjectum dicitur participare accidens vel materia formam. Est enim accidens propter naturam subjecti, et forma præter ipsam substantiam materiæ: sed in alio participationis modo, quo scilicet species participat genus, hoc verum est quod species participat genus, hoc etiam verum est secundum sententiam Platonis, qui posuit aliam esse ideam animalis et bipedis hominis, sed secundum sententiam Aristotelis qui posuit quod homo vere est id quod est animal,

différence de l'homme, rien n'empêchoit que ce qui se dit par participation ne se dise aussi substantiellement. Or Boëce parle ici suivant le mode de participation par lequel le sujet participe à l'accident; c'est pourquoi on divise contrairement ce qui se dit substantiellement et participativement, comme on le voit par les exemples qu'il cite subséquemment. Ensuite lorsqu'il dit *si participatione*, il fait des difficultés contre chaque membre de la question, et d'abord contre cette assertion que les choses sont bonnes par participation.

En second lieu il attaque leur bonté suivant la substance, *quorum vero substantia*. Il dit donc d'abord que si toutes choses sont bonnes par participation, il ne s'ensuit pas qu'elles soient bonnes *per se*. Et cela est vrai si *per se* on entend l'*inesse* que l'on met dans la définition de ce dont on parle, comme homme est animal *per se*. Ce qui en effet est mis dans la définition d'une chose appartient à l'essence de cette chose, et ne se dit pas d'elle par la participation dont nous parlons ici. Mais, si *per se* se prend suivant un autre mode, selon par exemple que le sujet est mis dans la définition du prédicat, ce que l'on dit ici se trouveroit faux, car suivant ce mode le propre accident est inhérent *per se* au sujet, et néanmoins il se dit de lui participativement. Boëce prend donc ici participation dans le sens que le sujet participe à l'accident et par soi, parce qu'il est mis dans la définition du sujet; de cette manière il s'ensuit nécessairement que si les choses sont bonnes par participation, elles ne le sont pas *per se*, et il éclaircit cela par un exemple. Car ce qui est blanc par participation n'est pas blanc *per se*, c'est-à-dire *in eo quod est ipsum*, ce qui appartient au premier mode de dire *per se*; et il en est de même des autres qualités. Ainsi donc, si tous les êtres sont bons par participation, il s'ensuit qu'ils ne

---

quasi essentia animalis non existente præter differentiam hominis, nihil prohibet id, quod per participationem dicitur substantialiter prædicari. Boëtius autem hic loquitur secundum illum participationis modum, quo subjectum participat accidens, et ideo ex opposito dividitur id, quod substantialiter et participative prædicatur, ut patet per exempla quæ subsequenter inducit. Deinde cum dicit (Si participatione), objicit contra utrumque membrum quæstionis. Et primo contra hoc, quod res sint bonæ per participationem. Secundo, contra hoc quod sint bonæ secundum suam substantiam, ibi : Quorum vero substantia. Dicit ergo primo, quod si omnia sunt bona per participationem, sequitur quod nullo modo sint bona per se, et hoc quidem verum est, si per se accipiatur inesse quod ponitur in diffinitione ejus de quo dicitur, sicut homo per se est animal. Quod enim ponitur in diffinitione alicujus pertinet ad essentiam ejus et ita non dicitur de eo per participationem, de qua nunc loquimur. Si vero accipiatur per se alium modum prout scilicet subjectum ponitur in diffinitione prædicati, sic esse falsum quod hic dicitur. Nam proprium accidens secundum hunc modum per se inest subjecto, et tamen participative de eo prædicatur. Sicut igitur Boetius hic accipit participationem, prout subjectum participat accidens, per se autem quod ponitur in diffinitione subjecti et sic ex necessitate sequitur, quod si res sint bonæ per participationem, quod non sint bonæ per se, et hoc manifestat per exemplum. Nam id quod est album per participationem, non est album per se, id est in eo quod est ipsum, quia pertinet ad primum modum dicendi per se, et simile est de aliis qualitatibus. Sic igitur si omnia entia sunt bona per participationem, sequitur

sont pas tous bons *per se*, c'est-à-dire par leur substance. Il résulte donc de là que les substances des êtres ne tendent pas au bien, conclusion dont on a admis le contraire plus haut c'est-à-dire qu'ils tendent tous au bien. Il semble donc que les êtres ne sont pas bons par participation, mais par leur substance.

Lorsque ensuite le Philosophe dit *quorum vero substantia*, il élève une difficulté de cette manière : il faut que les choses dont la substance est bonne soient bonnes suivant cela même qu'elles sont. Car ce qui concourt à la substance d'une chose appartient à son être, mais certaines choses tirent leur raison d'être de ce qui est *esse*, car on a dit plus haut qu'une chose *est* lorsqu'elle a reçu l'*esse*. Il s'ensuit donc que l'*esse* des choses qui sont bonnes quant au sujet est bon. Si donc toutes les choses sont bonnes suivant leur substance, il s'ensuit que l'être de toutes choses est bon. Et comme les prémisses d'où il part en argumentant sont convertibles, il procède *è converso*. En effet, il s'ensuit *è converso* que si l'*Esse* de toutes choses est bon, les choses qui *sont* sont bonnes en tant qu'elles *sont*, de sorte que chaque chose a un *esse* et un *bon esse*. Il s'ensuit donc encore que les biens sont substantiels par là même qu'ils sont des biens, non cependant par participation de la bonté. Mais parce qu'il en résulte un inconvénient, il reprend et dit que si l'*Esse* de toutes choses est bon, puisqu'il en résulte qu'elles sont des biens substantiels, il s'ensuit aussi qu'elles sont semblables au premier bien qui est le bien substantiel, et pour qui l'*Esse* et le *bonum esse* sont la même chose. Il résulte encore ultérieurement de là qu'elles sont toutes le premier bien lui-même, parce que rien en dehors de lui ne lui ressemble quant au mode de bonté. Or rien en dehors du premier bien n'est bon de la même manière que

---

quod non omnia sunt bona per se, id est per suam substantiam. Ex hoc ergo sequitur quod substantiæ entium non tendant ad bonum, cujus contrarium superius est concessum, scilicet quod omnia in bonum tendant. Videtur ergo quod entia non sint bona per participationem, sed per suam substantiam. Deinde cum dicit : Quorum vero substantia objicit in contrarium in hunc modum. Illa quorum substantia bona est, necesse est quod bona sint secundum id ipsum quod sunt. Hoc enim ad substantiam cujuscumque rei pertinet, quod concurrit ad suum esse ; sed quod aliqua sint, hoc habent ex eo quod est esse, dictum est enim supra quod est aliquid cum esse susceperit. Sequitur igitur ut eorum quæ sunt bona secundum subjectum, ipsum esse sit bonum. Si igitur omnia sunt bona secundum suam substantiam, sequitur quod omnium rerum ipsum esse sit bonum, et quia præmissa ex quibus argumentando processit sunt convertibilia, procedit e converso. Sequitur enim e converso, quod si esse omnium rerum sit bonum quod ea quæ sunt, in quantum sunt, bona sint, ita scilicet quod idem sit unicuique rei esse, et bonum esse, sequitur igitur quod sint substantialia bona ex hoc quod sunt bona, et tamen non per participationem bonitatis. Ex hoc autem quando inconveniens sequatur, ostendit subdens, et dicit quod si ipsum esse rerum omnium sit bonum, cum ex hoc sequatur, quod sint substantialia bona, consequens est etiam quod sint primo bono similia, quod est substantiale bonum, et cui idem est esse et bonum esse, et hoc ulterius sequitur, quod omnia sint ipsum primum bonum, quia nihil præter seipsum est simile illi scilicet quantum ad modum bonitatis. Nihil autem aliud præter primum bonum eodem modo est bonum,

lui, parce qu'il est seul le premier bien. On dit que d'autres choses lui ressemblent néanmoins en ce qu'elle sont des biens dérivés secondairement du premier et principal bien. Si donc toutes les choses sont le premier bien, le premier bien n'étant autre chose que Dieu, il s'ensuit que tous les êtres sont Dieu, ce que l'on ne pourroit dire sans crime. Il s'ensuit donc que ce que l'on a dit est faux. Donc tous les êtres ne sont pas des biens substantiels, et en eux l'*esse* lui-même n'est pas bon, parce qu'on en a conclu qu'ils étoient Dieu; il s'ensuit ultérieurement qu'elles ne sont pas toutes des biens en tant qu'elles *sont*. Lorsqu'il dit ensuite *sed neque participant*, il travaille à écarter la première supposition et dit : Si à cette conclusion que les êtres ne sont pas des biens substantiels, on ajoute cette autre qui a été tirée plus haut, que tous les êtres ne sont pas participativement des biens, parce qu'il s'ensuivroit qu'ils ne tendroient au bien en aucune manière, comme on l'a exposé plus haut. Il semble donc qu'on peut conclure finalement que les êtres ne sont bons en aucune façon, ce qui est contraire à ce qui a été établi plus haut.

Cette question pourra être ainsi résolue : Il y a plusieurs choses qui ne pouvant être séparées *actu*, le sont cependant par l'esprit et la pensée, comme le triangle ou tout autre figure que nul acte ne peut séparer de la matière subjectée ; on peut néanmoins le séparer mentalement et considérer ses propriétés en dehors de la matière. Eloignons donc un peu de notre esprit la présence du premier bien, ce qui est constant suivant le sentiment de tous les savants et de tous les ignorants et confirmé par les religions des nations barbares, ceci étant donc peu à peu écarté, prenons tous les *esse* qui sont bons, et considérons-les sous le degré de bonté qu'ils pourroient avoir s'ils ne

---

sicut ipsum, quia ipsum solum est primum bonum : dantur tamen aliqua ei similia, in quantum sunt secundario bona derivata ab ipso primo et principali bono. Si ergo omnia sunt ipsum primum bonum, cum ipsum primum bonum nihil sit aliud quam Deus, sequitur quod omnia entia sunt Deus, quod dicere nefas est. Sequitur igitur, et ea quæ præmissa sunt esse falsa. Non igitur entia omnia sunt substantialia bona, neque in eis ipsum esse est bonum, quia ex his conclusum est, quod omnia sunt Deus : et ulterius sequitur, quod non omnia sint bona in quantum sunt. Deinde cum dicit : Sed neque participant : procedit ulterius ad removendam primam suppositionem, et dicit quod si huic, quod est entia non esse substantialiter bona adjungatur alia conclusio, quæ supra inducta est, scilicet quod entia non sunt participative bona, quia per hoc sequeretur, quod nullo modo ipsa ad bonum tenderent ut supra habitum est, videtur ulterius posse concludi, quod nullo modo entia bona, quod est contra id, quod supra præmissum est.

Huic quæstioni talis poterit adhiberi solutio. Multa sunt, quæ cum actu separari non possunt animo tamen cum cogitatione separantur, ut et triangulum, vel cætera a subjecta materia nullus actu separat, mente tamen segregans ipsum triangulum proprietatemque ejus præter materiam speculatur. Amoveamus igitur primi boni præsentiam paulisper ex animo, quod quidem esse constat, idque ex omnium doctorum indoctorumque sententia, barbarum quoque gentium religionibus cognosci potest hoc igitur paulipser amoto, ponamus omnia esse quæ sunt bona, at quæ ea quæ consideremus, quemadmodum bona esse possent, si a primo bono minime defluxissent, hic intueor in eis

s'étoient écartés en rien du premier bien. Je trouve en eux un *esse* par lequel ils sont bons, et un autre par lequel ils *sont*. Supposons, en effet, qu'une seule et même substance est bonne, pesante, blanche ronde. Alors cette substance seroit une chose, sa rotondité une autre, sa couleur et sa bonté d'autres choses. Car si chacune de ces choses étoit la même que la substance elle-même, la pesanteur seroit la même chose que la couleur, que le bien, et le bien la même chose que la pesanteur, ce qui est une impossibilité naturelle. *Esse* seroit donc différent de *aliquid esse*, et dans ce cas elles seroient bonnes, tandis que leur *esse* ne seroit nullement bon. Si donc elles étoient en quelque manière étrangères au bien, elles seroient bonnes et ne seroient pas la même chose que bonnes, car en elles l'*esse* et le *bona esse* ne seroient pas la même chose. Que si elles n'étoient rien autre chose que bonnes, ni pesantes, ni colorées, ni de dimensions diverses, et n'avoient d'autre qualité que la bonté, dans ce cas elles sembleroient n'être point des choses, mais le principe des choses, et il vaudroit mieux dire paroîtroit que paroîtroient. Une chose de ce genre qui n'est que bonne sans être autre chose est une. Comme ces choses ne sont pas simples, elles ne pouvoient être que ce qu'auroit voulu ce qui est uniquement bon; c'est pourquoi, comme leur *esse* vient de la volonté du bien, on dit qu'elles sont bonnes. En effet, le premier bien, *quoniam est, eo quod est*, est bon; mais le second bien qui vient de lui, dont l'*esse* est bon, est encore bon; mais l'*esse* de toutes choses vient de lui, parce que c'est le premier bien, et qu'un tel bien est pour ainsi dire bon en ce qu'il est; donc leur *esse* est bon. Alors, en effet, ces choses ne seroient pas bonnes en ce qu'elles seroient, si elles ne venoient en rien du premier bien.

Après avoir posé la question et formulé les raisons qui s'en dé-

---

aliud esse, quod bona sunt aliud quod sunt. Ponatur enim una eademque substantia bona esse gravis, alba, rotunda, tunc aliud esset illa ipsa substantia, aliud ejus rotunditas, aliud color, aliud bonitas. Nam si hæc singula idem essent, quod ipsa substantia, quod idem esset gravitas quod color, bonum quod album, et quod rotundum, quod fieri natura non sinit. Aliud igitur tunc in eis esset esse, aliud aliquid esse : at tunc quidem bona essent, esse tamen ipsum minime haberent bonum. Igitur si nullo modo essent non a bono, bona quidem essent, ac non idem essent quod bona, sed eis aliud esset esse, aliud bona esse. Quod si nihil omnino aliud essent nisi bona, neque gravia, neque colorata, neque spatii dimensione distincta, neque ulla in eis qualitas esset, nisi tantum bona essent, tunc non res, sed rerum viderentur esse principium, nec potius viderentur, sed videretur. Unum enim solumque est hujusmodi, quod tantum est bonum, aliudque nihil sit, quæ quoniam non sunt simplicia; esse omnino non poterant, nisi ea id, quod solum bonum est esse voluisset, idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum in eo quod est, bonum : secundum vero bonum, quod ex eo fluxit, cujus ipsum est bonum, ipsum quoque bonum est : sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit, quod primum bonum, et quod bonum tale, ut recte dicatur in eo quod est bonum est; ipsum igitur eorum esse bonum est. Tunc enim in eo quod essent, non essent bona, si a primo bono minime defluxissent. Præmissa quæstione et rationibus hinc inde inductis, hic

duisent, Boëce donne la solution. Sur cela il fait trois choses; d'abord il établit la vérité de la question, secondement il résout les objections, *quâ in re soluta est quæstio*, troisièmement il élève quelques difficultés contre la solution et les résout, *at non alba*. Sur le premier article, il met en avant une supposition, secondement il montre ce qui résulteroit dans cette supposition relativement à la bonté des choses, *hoc igitur paulisper*, troisièmement il expose en quoi consiste la bonté des choses, suivant la vérité de la chose en dehors de toute supposition, *quæ quoniam non sunt simplicia*. Il fait deux choses dans le premier article; d'abord il expose quelque chose qui est nécessaire, pour montrer que l'on peut faire une semblable supposition, *amoveamus igitur*. Il dit donc d'abord qu'il y a beaucoup de choses qui ne peuvent être séparées *actu*, qui le sont néanmoins mentalement et par la pensée. La raison de cela, c'est que les choses existent dans l'ame autrement que dans la matière. Il peut donc se faire qu'une chose soit inséparablement jointe à une autre par le mode de son être dans la matière, et que cette conjonction ne soit pas inséparable, relativement au mode d'être dans l'ame, parce que les deux natures sont différentes. Il tire un exemple du triangle et des autres figures mathématiques qui ne peuvent être séparées *actu* de la matière sensible, quoique le mathématicien, par une abstraction mentale, considère le triangle et ses propriétés en dehors de la matière sensible, parce que la nature du triangle ne dépend point de la matière sensible. Lorsqu'il dit ensuite, *amoveamus igitur*, il établit la supposition qu'il a en vue, qui est d'écarter pour un temps, des autres choses, par une spéculation mentale, la présence du premier bien, ce qui est bien possible, suivant l'ordre des cognoscibles relativement

---

Boëtius adhibet solutionem. Et circa hoc tria facit. Primo, determinat veritatem quæstionis, secundo solvit objectionem ibi: Qua in re soluta est quæstio: tertio, inducit quasdam objectiones contra solutionem, et solvit eas, ibi: At non alba: Circa primum tria facit. Primo præmittit quamdam suppositionem: secundo ostendit, quid illa suppositione facta sequatur, circa bonitatem rerum ibi: Hoc igitur paulisper: tertio ostendit qualiter se habeat bonitas rerum secundum rei veritatem nulla suppositione facta ibi: Quæ quoniam non sunt simplicia. Circa primum duo facit. Primo præmittit quiddam quod est necessarium ad ostendendum, quod possit fieri talis suppositio: secundo, suppositionem inducit, ibi: Amoveamus igitur: Dicit ergo primo quod multa sunt, quæ non possunt actu separari, quæ tamen animo et cogitatione separantur, cujus ratio est: quia alio modo sunt res in anima, et alio modo sunt in materia. Potest ergo esse quod aliquid ex eo ipso modo, quo est in materia, habet inseparabilem conjunctionem ad aliud: et tamen secundum quod est in anima, non habet inseparabilem conjunctionem ad ipsum, quia scilicet ratio unius est distincta a ratione alterius, et ponit exemplum de triangulo et aliis mathematicis quæ a materia sensibili actu separari non possunt, cum tamen mathematicus abstrahendo mente consideret triangulum, et proprietatem ejus præter materiam sensibilem, quia scilicet ratio trianguli non dependet a materia sensibili. Deinde cum dicit: Amoveamus igitur: ponit suppositionem quam intendit, ut scilicet quod consideratione mentis removeamus ad temporis præsentiam primi boni a cæteris rebus quod quidem possibile est,

à nous. En effet, quoique, suivant l'ordre naturel de cognition, Dieu soit la première chose connue, néanmoins, par rapport à nous, ses effets sensibles nous sont antérieurement connus; c'est pourquoi rien n'empêche que les effets du souverain bien ne deviennent l'objet de nos méditations, sans que nous considérions le premier bien lui-même, de telle sorte néanmoins que nous écartions ce premier bien de nos considérations, parce que son existence est pour nous quelque chose de constant. On peut se convaincre de cela par le sentiment commun des savants comme des ignorants, et finalement par les religions des nations barbares qui ne se seroient pas établies, s'il n'y avoit pas de Dieu. Ensuite, quand l'auteur dit, *hoc igitur paulisper*, il montre ce qui résulte dans cette supposition pour la bonté des choses. Sur cela il fait deux choses, d'abord il déclare ce qu'il a en vue, secondement il prouve une chose qu'il avoit supposée, *quod si nihil aliud;* il dit donc d'abord qu'après avoir écarté par l'intelligence le premier bien, il faut supposer la bonté du reste, parce que par la bonté des effets nous arrivons à la connoissance du premier bien. Considérons donc comment elles auroient été bonnes, si elles n'avoient pas procédé du premier bien. Cette supposition faite, il semble qu'en elles il y a une différence entre la bonté et l'*esse*. Car si l'on suppose qu'une seule et même substance est bonne, blanche, pesante, ronde, il s'ensuit que dans cette chose la substance seroit une chose, la rotondité, la couleur, la bonté une autre chose. On entend en effet par la bonté d'une chose une vertu propre, par le moyen de laquelle elle exécute une bonne opération. Car la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède, ainsi que ses œuvres, comme l'enseigne Aristote dans son Ethique; et il prouve qu'elle est différente de la substance de la chose, par la raison que si chacune des

---

secundum ordinem cognoscibilium quo ad nos. Quamvis enim secundum naturalem ordinem cognoscendi, Deus sit primum cognitum, tamen quo ad nos prius sunt cogniti effectus sensibiles ejus; et ideo nihil prohibet in consideratione nostra cadere effectus summi boni absque hoc quod ipsum primum bonum consideremus : ita tamen quod primum bonum removeamus a consideratione mentis quod omnino constat nobis illud esse. Hoc enim cognosci potest ex communi omnium sententia, tam doctorum quam indoctorum et ulterius etiam ex ipsis religionibus gentium barbarum, quæ nullæ essent si Deus non est. Deinde cum dicit : Hoc igitur paulisper ostendit quid hac suppositione facta sequatur circa bonitatem rerum. Et circa hoc duo facit. Primo manifestat quod intendit : secundo, probat quiddam quod supposuerat, ibi : Quod si nihil aliud : Dicit ergo primo quod remoto per intellectum primo bono, ponamus quod cætera sint bona, quia ex bonitate effectuum devenimus in cognitionem boni primi. Consideremus ergo qualiter possent esse bona si non præcessissent a primo bono. Hac autem suppositione facta, videtur in eis aliud esse ipsa bonitas, et ipsum eorum esse. Si enim ponatur una et eadem substantia esse bona, alba, gravis, rotunda, sequeretur quod aliud in illa re esset ejus substantia, aliud rotunditas, aliud color, aliud bonitas. Intelligitur enim bonitas uniuscujusque rei virtus ipsius, per quam perficit operationem bonam. Nam virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut per Philosophum patet in lib. *Ethic.* Quod autem ista sit

choses dont nous avons parlé étoit identique à la substance de la chose, il s'ensuivroit que toutes ces choses seroient identiques entre elles, c'est-à-dire que la gravité seroit la même chose que la couleur, la bonté, la blancheur, la rotondité. Car les choses qui sont identiques à une seule et même chose sont identiques entre elles : or la nature des choses s'oppose à ce que toutes ces choses soient identiques entre elles. Il reste donc à dire qu'en faisant la supposition précédente, l'*esse* est une chose et *aliquid esse* une autre chose, comme bon, blanc, ou autre chose semblable, et de cette manière, dans la supposition dont nous parlons, les choses seroient à la vérité bonnes, mais il n'en seroit pas ainsi de leur *esse*. Ainsi donc, si en quelque manière elles ne venoient pas du premier bien, et que néanmoins elles fussent bonnes en elles-mêmes, il s'ensuivroit qu'en elles il y auroit différence entre être ce qu'elles sont et être bonnes; et il y auroit en elles un *esse* différent de l'*esse bonum*.

Quand Boëce dit ensuite, *quod si nihil aliud*, il prouve ce qu'il avoit supposé, savoir, que dans cette supposition il y auroit dans les choses une différence entre être bon, ou être simplement, ou être quelque chose. Car s'il n'y avoit en elles que la bonté, de sorte qu'elles ne fussent ni pesantes, ni colorées, ni de dimensions diverses, comme sont tous les corps, qu'elles n'eussent d'autre qualité que la bonté, il sembleroit alors qu'elles ne sont pas des choses créées, mais bien le premier principe des choses, parce que ce qui est l'essence de la bonté est bien le premier principe des choses, et par conséquent il s'ensuivroit qu'il ne faut pas dire au pluriel de toutes ces choses qu'elles sembleroient être le principe des choses, mais bien au singulier, qu'elle sembleroit être le premier

---

aliud quam substantia rei, probat per hoc quod singula præmissorum si essent idem quod rei substantia, sequeretur etiam quod omnia illa essent eadem ad invicem, scilicet quod idem esset gravitas quod color, et quod bonum, et quod album, et quod rotunditas, quia quæ uni et eidem sunt, sibi invicem sunt eadem ; hoc autem natura rerum non patitur, quod omnia ista sint idem. Relinquitur igitur quod præmissa suppositione facta aliud esset in rebus ipsum esse, et aliud aliquid esse, puta vel bonum vel album, vel quicquid taliter dicitur, et sic prædicta positione facta res essent quidem bonæ, non tamen ipsum eorum esse esset bonum. Sic ergo si aliquo modo essent non a primo bono, et tamen in se essent bona, sequeretur quod non idem esset in eis, quod sint talia et quod sint bona, sed aliud esset in eis esse, et aliud bonum esse. Deinde cum dicit : Quod si nihil aliud, probat quod supposuerat, scilicet quod prædicta suppositione facta aliud esset in eis bonum esse, et aliud simpliciter esse, vel quicquid aliud esse : quia si nihil aliud esset in eis, nisi quod sunt bona, ita scilicet quod neque essent gravia, neque colorata, neque distincta aliqua spatii dimensione, sicut sunt omnia corpora, nec esset in eis ulla qualitas, nisi hoc solum quod bona essent, tunc non videretur quod essent res creatæ, sed quod essent ipsum primum iterum principium, quia id quod est ipsa essentia bonitatis, est primum rerum principium, et per consequens sequeretur quod non oporteret dicere pluraliter de omnibus eis, quod videretur esse principium rerum, sed singulariter, quod videretur esse primum rerum principium, tanquam res bonæ omnes essent simpliciter

principe des choses, comme si toutes les choses bonnes étoient simplement une seule chose, car une semblable chose n'est rien de plus que bonne. Or il est évident que cela est faux, et par conséquent ce qui a été dit en premier lieu est faux aussi, savoir, que les choses créées, en écartant le premier bien, n'auroient d'autre qualité que la bonté.

Lorsqu'ensuite le Philosophe dit, *quæ quoniam non sunt simplicia,* il montre ce qu'il faut penser de la bonté des choses selon la vérité. Et il dit que les choses créées n'ont pas une simplicité absolue, de telle sorte qu'il n'y ait en elle que l'essence de la bonté, et même cela ne pourroit pas être dans la nature des choses, sans la permission de Dieu, qui seul est ce qui est, comme étant l'essence même de la bonté, il s'ensuit que l'être des choses créées provient de la volonté de celui qui est essentiellement bon, c'est pourquoi les choses créées sont regardées comme bonnes. En effet, le premier bien, c'est-à-dire Dieu, est bon en ce qu'il est, parce qu'il est essentiellement la bonté même; mais relativement au bien qui est créé, il est bon à raison de ce qu'il provient du premier bien qui est bon par essence. Donc, comme l'être de toutes choses provient du premier bien, il s'ensuit que l'être des choses créées est bon, et que chaque chose créée est bonne en tant qu'elle est. Mais c'est seulement ainsi que les choses créées ne seroient pas bonnes en ce qu'elles sont, si leur être ne procédoit pas du souverain bien. Cette solution revient donc à cela que l'être du premier bien est bon en vertu de sa raison propre, parce que la nature et l'essence du premier bien n'est autre chose que la bonté. Quant à l'être du second bien, il est bon, il est vrai, non à raison de sa propre essence, parce que son essence n'est pas la bonté même, mais bien l'humanité ou quelque chose de semblable, son être tient sa

---

unum, quia solum unum est quod est hujusmodi, ut sit tantummodo bonum et nihil aliud; hoc autem patet esse falsum. Ergo et primum, quod scilicet res creatæ amoto primo bono, nihil aliud essent quam hoc quod est esse bonum. Deinde cum dicit: Quæ quoniam non sunt simplicia, ostendit quid sit judicandum de bonitate rerum secundum veritatem, et dicit quia res creatæ non habent omnimodam simplicitatem, ut scilicet nisi aliud sit in eis quam essentia bonitatis, nec etiam omnino esse posset in rerum natura, nisi voluisset ea esse Deus, qui est id quod solum est, in quantum scilicet est ipsa essentia bonitatis, sequitur quod quia esse rerum creatarum effluxit a voluntate illius qui est essentialiter bonum, ideo res creatæ bonæ esse dicuntur. Primum enim bonum, scilicet Deo in eo quod est, bonum est, quia est essentialiter ipsa bonitas; sed secundum bonum quod est creatum, est bonum secundum quod fluxit a primo bono, quod est per essentiam bonum. Cum igitur esse omnium rerum fluxerit a primo bono, consequens est quod ipsum esse rerum creatarum sit bonum, et quod unaquæque res creata in quantum est, sit bona; sed sic solum res creatæ non essent bonæ in eo quod sunt, si esse earum non procederet a summo bono. Redit ergo ejus solutio ad hoc quod esse primi boni est secundum propriam rationem bonum, quia natura et essentia primi boni nihil aliud est quam bonitas; esse autem secundi boni est quidem bonum, non secundum rationem propriæ essentiæ, quia essentia ejus non est ipsa bonitas, sed vel humanitas, vel aliquid

bonté de l'habitude relative au premier bien, qui est sa cause, et auquel il est comparé comme au premier principe et à la dernière fin, à la manière qu'une chose est dite saine et ordonnée à la fin de la santé, comme on appelle une chose médicinale, à raison qu'elle provient du principe effectif de la médecine. Il faut remarquer, suivant ce qui a été dit, qu'il y a dans les choses créées une double bonté, l'une à raison de laquelle ils sont appelés biens par relation au premier bien, et en vertu de cela leur être et tout ce qui en eux vient du premier bien, est bon. L'autre bonté est considérée en eux d'une manière absolue, en tant que chaque chose est appelée bonne, à raison de sa perfection dans l'être et dans l'opération. Cette perfection ne convient pas aux biens créés, suivant l'*esse* de leur essence, mais suivant quelque chose de surajouté que l'on appelle leur vertu, comme on l'a dit plus haut; et à raison de cela l'être n'est pas bon; il n'y a que le premier bien qui possède une perfection absolue dans son *esse*, et en conséquence son *esse* est bon par lui-même et d'une manière absolue.

La question est ici résolue. Quoique les êtres soient bons en ce qu'ils sont, ils ne sont pas néanmoins semblables au premier bien. L'*esse* des choses n'est pas bon de la même manière qu'elles *sont*, mais comme il ne peut pas se faire que cet *esse* ne provienne pas du premier être, c'est-à-dire du premier bien, il s'ensuit que cet *esse* est bon sans être semblable à celui dont il procède. Celui-ci, en effet, de quelque manière qu'il soit, est bon en ce qu'il est; pour celui-là, s'il ne tiroit sa bonté du premier, il pourroit peut-être ne pas être, mais il ne pourroit être bon en ce qu'il est. Car alors il participeroit peut-être au bien; mais il ne pourroit avoir bon l'être qu'il ne tireroit pas du premier bien.

---

aliud hujusmodi; sed esse ejus habet quod sit bonum ex habitudine ad primum bonum quod est ejus causa, ad quod quidem comparatur sicut ad primum principium et ad ultimum finem per modum quo aliquid dicitur sanum, quo aliquid ordinatur ad finem sanitatis, ut dicitur medicinale secundum quod est a principio effectivo artis medicinæ. Est enim considerandum secundum præmissa, quod in bonis creatis est duplex bonitas. Una quidem secundum quod dicuntur bona per relationem ad primum bonum, et secundum hoc esse se eorum, et quicquid in eis a primo bono est bonum. Alia vero bonitas consideratur in eis absolute, prout scilicet unumquodque dicitur bonum in quantum est perfectum in esse et in operari; et hæc quidem perfectio non competit creatis bonis secundum ipsum esse essentia eorum, sed secundum aliquid superadditum, quod dicitur virtus eorum, ut supra dictum est: et secundum hoc ipsum esse non est bonum, sed primum bonum habet omnimodam perfectionem in ipso suo esse, etideo esse ejus est secundum se et absolute bonum.

Qua in re soluta est quæstio. Idcirco enim licet in eo quod sunt, bona sunt: non sunt tamen similia primo bono, quoniam non quoquo modo sunt res, ipsum esse earum bonum est; sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum nisi a primo esse defluxerit, id est a bono: idcirco ipsum esse bonum est, nec est simile ei a quo est. Illud enim quoquo modo sit bonum, est in eo quod est. Non enim aliud est præterquam bonum; hoc autem nisi ab illo esset bonum, fortasse esse non posset, sed bonum in eo quod est esse non posset, tunc enim participaret forsitan bono. Ipsum vero esse

Donc en leur enlevant mentalement et par la pensée le premier bien, ces êtres, quoique bons, ne pourroient l'être néanmoins en ce qu'ils seroient. Et comme ils n'ont pu exister en acte sans que celui qui est le vrai bien les ait produits, il en résulte que leur être est bon et que ce qui provient du bien substantiel ne lui est pas semblable; et s'ils ne provenoient de lui, quoique bons, ils ne pourroient néanmoins être bons en ce qu'ils seroient, parce qu'ils seroient en dehors du bien, non produits par lui, tandis que ce bien est le premier qui est l'*esse*, le bien lui-même, et l'*esse* bon. Mais il n'y aura pas de nécessité à ce que les choses blanches, en ce qu'elles sont blanches, soient ce qui est blanc, parce qu'elles viendroient de la volonté de Dieu ou seroient blanches, pas le moins du monde. En effet, autre chose est *être*, autre chose être blanc. En conséquence celui qui a voulu que ces choses existassent est à la vérité bon, mais nullement blanc. Elles ont donc répondu à la volonté du bien pour être bonnes en ce qu'elles sont; mais elles n'ont pas répondu à la volonté du blanc de manière à avoir cette propriété d'être blanches en ce qu'elles sont. Car elles ne sont pas venues de la volonté du blanc. C'est pourquoi celui qui n'est pas blanc ayant voulu qu'elles fussent blanches, elles ne sont que blanches, tandis que celui qui est bon, ayant voulu qu'elles fussent bonnes, elles sont bonnes en ce qu'elles sont. Suivant cette raison donc toutes choses doivent être justes, parce que celui qui est juste a voulu qu'elles existassent; il n'en est pas pourtant ainsi, car l'*esse* bon a trait à l'essence, tandis que l'*esse* juste n'a trait qu'à l'acte. Or *esse* en lui est la même chose que *agere*. Etre bon est donc la même chose qu'être juste. Mais pour nous *être* n'est pas la même chose qu'agir. Car nous ne sommes pas des êtres simples. Ce n'est donc pas la même chose pour nous d'être bons que d'être justes, mais pour

---

quod non haberet a bono, bonum habere non posset. Si igitur sublato ab his primo bono mente et cogitatione ista, licet essent bona, tamen in eo quod essent bona, esse non possent; et quoniam actu non potuerunt existere, nisi ea quod vere bonum est produxisset, idcirco et esse eorum bonum est, et non est simile substantiali bono id quod ab eo effluxit; et nisi ab eo fluxisset, licet essent bona, tamen in eo quod sunt, bona esse non possent, quoniam et præter bonum et non ex bono essent, cum illud ipsum primum bonum, et ipsum esse sit, et ipsum bonum, et ipsum esse bonum; at non alba in eo quod sunt alba, esse oportebit ea quæ alba sunt, quoniam ex voluntate Dei fluxerunt, vel essent alba minime. Aliud enim est esse, aliud album esse, hoc ideo, quoniam qui ea ut essent effecit, bonus quidem est, minime vero albus. Voluntate igitur boni communicatum est, ut essent bona in eo quod sunt; voluntate vero albi non communicata ut talis esset proprietas, ut esset album in eo quod est, neque enim ex albi voluntate defluxerunt. Itaque quia voluit ea esse alba qui erat non albus, sunt alba tantum; quia vero voluit ea esse bona qui erat bonus, sunt bona etiam in eo quod sunt. Secundum igitur hanc rationem cuncta oportet justa esse, quoniam justus est ipse qui ea esse voluit, nec hoc quidem. Nam bonum esse ad essentiam, justum vero esse ad actum respicit. In Deo autem idem est esse quod agere. Igitur idem est esse bonum quod justum, nobis vero non est idem esse quod agere, non enim simplices sumus. Non igitur nobis idem est bonos esse quod justos, sed

nous c'est la même chose pour tout d'être en ce que nous sommes. Donc toutes choses sont bonnes, mais non justes. De plus, ce qui est général est bon, et ce qui est spécial est juste, et l'espèce ne descend pas à tout. C'est pourquoi il y a des choses justes, d'autres qui sont autres choses et tout a une bonne fin.

Boëce, après avoir établi la vérité de la question précédente, résout ici l'objection en vertu de laquelle on concluoit que les biens créés sont bons en ce qu'ils sont semblables au premier bien. Sur cela il fait deux choses; d'abord il résout l'objection, secondement il résume ce qui a été dit, *si igitur sublato*, etc. Il dit donc d'abord que cette question est évidemment résolue par ce qui a été dit, car en effet les biens ne sont pas semblables au premier bien en ce qu'ils sont, par la raison qu'ils sont des biens, parce que l'être des choses créées n'est pas bon d'une manière absolue quel qu'il soit, mais seulement en vertu d'une habitude au premier bien. Mais comme l'*esse* des choses créées ne peut être sans qu'elles dérivent du premier bien, c'est pour cela que leur *esse* est bon. Néanmoins il n'est pas semblable en bonté au premier bien, parce que celui-ci est bon quel qu'il soit, car il n'y a en lui rien autre chose que l'essence de la bonté. C'est là la raison pour laquelle il n'y a en lui nulle perfection par addition, et il possède dans son *être* simple toutes sortes de perfections, comme il a été dit. Mais le bien créé pourroit peut-être être bon considéré en soi, quand même on accorderoit par impossible qu'il ne procède pas du premier bien, c'est-à-dire de la bonté qui lui conviendroit d'une manière absolue : mais de cette manière il ne seroit pas bon en ce qu'il est, parce qu'alors il seroit bon par participation de la bonté surajoutée, mais son *esse* ne seroit pas bon s'il ne dérivoit pas du

---

idem nobis est esse omnibus in eo quod sumus : bona igitur omnia sunt, non autem justa. Amplius, bonum quidem generale est, justum vero speciale, nec species descendit in omnia, idcirco alia quidem justa, alia aliud, omnia igitur bona finis. Postquam determinavit veritatem præmissæ quæstionis, hic solvit objectionem, ex qua concludebatur quod bona creata sunt bona in eo quod sunt similia primo bono. Et circa hoc duo facit. Primo solvit objectionem; secundo colligit quæ dicta sunt, ibi : Si igitur sublato, etc. Dicit ergo primo quod ex præmissis patet hanc quæstionem esse solutam, ideo enim non sunt similia primo bono per hoc quod sunt bona, in eo quod sunt, quia ipsum esse rerum creatarum non est bonum absolute quocumque modo se habeat, sed solum secundum habitudinem ad primum bonum. Sed quia ipsum esse rerum creatarum non potest esse nisi deriventur a primo bono, idcirco ipsum esse bonum est; nec est tamen simile in bonitate primo bono, quia illud absolute est bonum quomodocumque se habeat, quia nihil est in eo aliud nisi ipsa essentia bonitatis, et hoc ideo est, quia non est in eo perfectio per additionem, sed in suo simplici esse habet omnimodam perfectionem, ut dictum est. Sed bonum creatum forsitan posset esse bonum etiam in se *considerandum, etiamsi detur per impossibile* quod non procederet a primo bono, scilicet bonitate quæ sibi competeret absolute ; sed sic non esset bonum in eo quod est, quia tunc esset bonum per participationem bonitatis superadditæ, sed ipsum esse ejus non esset bonum, si a bono non derivaretur, ex cujus habitudine ipsum esse rerum creatarum est bonum. Deinde cum

bien par l'habitude duquel l'*esse* des choses créées est bon. Ensuite lorsqu'il dit, *si igitur sublato,* il fait le résumé de ce qui a été dit et ajoute : que si on écarte des choses par l'intellect le premier bien, toutes les autres choses, quoiqu'on accorde qu'elles soient bonnes, ne seront par néanmoins bonnes en ce qu'elles sont. Mais parce qu'elles ne pourront être en acte qu'autant qu'elles auront été produites par le premier bien, qui est le vrai bien, c'est pour cela que leur *esse* est bon; et néanmoins l'*esse* provenant du premier bien n'est pas semblable au premier qui est substantiellement bon, et si les autres choses ne dérivoient de lui, quoique bonnes, elles ne seroient cependant pas bonnes en ce qu'elles sont à raison de ce qu'elles ne viendroient pas du premier bien, quoique cependant ce bien soit le premier et l'*esse* même, parce que son être est la propre substance, le bien même, parce qu'il est l'essence même de la bonté, l'*esse bonum* lui-même, parce qu'en lui l'*esse* et le *quod est* ne sont pas différents. Lorsqu'il dit ensuite, *et non alba*, il élève deux difficultés contre ce qui a été dit, dont il expose ici la seconde : *Secundum igitur hanc rationem.* Voilà ce qu'il dit dans le premier cas : On a dit que toutes choses sont bonnes en ce qu'elles sont, parce qu'elles tirent de la volonté ce qui doit les rendre bonnes. Est-ce donc que toutes les choses blanches sont blanches en ce qu'elles sont, parce que la volonté de Dieu a fait qu'elles soient blanches. Il répond lui-même que ce n'est nullement nécessaire, parce que les choses qui sont blanches ont un *esse simpliciter* qui leur convient suivant les principes essentiels, et une autre chose qui fait qu'elles sont blanches. La raison de cette différence entre blanc et bon, c'est que Dieu qui a fait les créatures bonnes et blanches, est bon, il est vrai, mais n'est pas blanc. Il est donc résulté de la volonté du premier bien, que les créatures fussent bonnes en

---

dicit : Si igitur sublato, colligit in unum quæ dicta sunt, et dicit quod si a rebus per intellectum removeatur primum bonum, omnia alia licet detur quod essent bona, non tamen possunt esse bona in eo quod sunt; sed quia non poterunt esse in actu, nisi in quantum sunt producta a primo bono quod est vere bonum, ideo etiam esse eorum est bonum, et tamen esse fluens a primo bono non est simile primo quod est substantialiter bonum, a quo nisi fluxissent, licet essent bona, non tamen essent bona in eo quod sunt, in quantum scilicet non essent ex primo bono, cum tamen ipsum bonum primum sit et ipsum esse, quia ejus esse est substantia sua; et ipsum bonum, quia est ipsa essentia bonitatis; et ipsum esse bonum, quia in eo non differt esse et quod est. Deinde cum dicit : At non alba, movet duas objectiones contra prædicta, quarum secundam ponit ibi : Secundum igitur hanc rationem. Circa primum ponit talem objectionem. Dictum est quod omnia in eo quod sunt, bona sunt, quia ex voluntate primi boni processit ut essent bona. Numquid ergo omnia alba in eo quod sunt, alba sunt, quia ex voluntate Dei processit ut alba essent? Sed ipse respondet quod minime hoc oportet, quia his quæ sunt alba, aliud est esse simpliciter, quod competit eis secundum principia essentialia, et aliud est ex quo sunt alba. Et hujusmodi differentiæ inter album et bonum ratio est : quia Deus qui fecit creata bona et alba, est quidem bonus, non est autem albus. Sic igitur ad voluntatem primi boni consecutum est, ut creata essent bona in quantum voluit ea esse bona, et

tant qu'il a voulu qu'elles le fussent, et qu'elles le fussent en ce qu'elles sont comme produites par le bien, parce que l'*esse* des choses créées, par cela même qu'il vient du bien, a la nature du bien, comme nous l'avons dit, mais la volonté de Dieu n'a pas conféré aux choses créées la propriété d'être blanches en ce qu'elles sont, par la raison qu'elles ne procèdent pas de la volonté du *blanc*, comme les choses bonnes procèdent de la volonté du bien; de manière qu'on peut dire que leur *esse* est blanc en tant qu'elles viennent du premier *blanc*. Il est donc ainsi évident que parce que Dieu, qui n'est pas blanc, a voulu que quelques créatures fussent blanches, tout ce qu'on peut dire d'elles, c'est qu'elles sont blanches, mais non parce qu'elles sont. Mais parce que Dieu qui est bon a voulu que toutes choses fussent bonnes; elles sont pour cette raison bonnes en ce qu'elles sont, c'est-à-dire en tant que leur être a la raison du bien, parce qu'il procède du bien. Lorsqu'il dit ensuite, *secundum igitur hanc rationem*, il expose la seconde objection. On pourroit dire toutes choses sont bonnes en ce qu'elles sont, parce que celui qui est bon a voulu qu'elles fussent bonnes; par la même raison, il faut que toutes choses soient justes, parce que celui qui est juste a voulu qu'elles le fussent. Mais il répond lui-même que cette conséquence n'existe pas pour deux raisons. La première c'est que ce qui est bon signifie une certaine nature, comme l'essence. Nous avons dit, en effet, que Dieu est l'essence même de la bonté et chaque chose est appelée bonne suivant la perfection de sa propre nature; mais *juste* ne se dit que par rapport à l'acte, comme toute vertu. Or en Dieu être est la même chose qu'agir, par conséquent en lui être bon est la même chose qu'être juste. Mais en nous être n'est pas la même chose qu'agir, parce que nous n'avons pas la simplicité de Dieu; c'est pourquoi

---

quod essent bona in eo quod sunt in quantum sunt a bono producta, quia esse rerum creatarum ex hoc ipso quod est a bono, habet rationem boni, ut dictum est; sed voluntatem Dei non est consecuta talis proprietas, ut id quod est creatum in eo quod est, sit album, propter hoc quod non defluxit ex voluntate albi, sicut bona fluxerunt ex voluntate boni, ut posset dici quod esse eorum est album, in quantum sunt a primo albo. Sic igitur manifestum est quod quia Deus qui non est albus, voluit aliqua esse albo, potest quidem hoc solum dici de eis quod sunt alba, non autem eo quod sunt; sed quia Deus qui est bonus, voluit omnia esse bona, ideo sunt bona in eo quod sunt, in quantum seilicet esse eorum habet rationem boni propter hoc quod est a bono. Deinde cum dicit: Secundum igitur hanc rationem, ponit secundam objectionem. Posset enim aliquis dicere: Omnia sunt bona in eo quod sunt, quia ille qui est bonus, voluit ea esse bona; pari ratione omnia oportet esse justa, quia ille qui est justus, voluit ea esse. Sed ipse respondet quod hoc non sequitur duplici ratione. Primo quidem, quia hoc quod est bonum, significat naturam quamdam sive essentiam. Dictum est enim quod Deus est ipsa essentia bonitatis, et unaquæque res secundum perfectionem propriæ naturæ dicitur bona, sed justus dicitur per repectum ad actum, sicut et quælibet virtus. In Deo autem idem esse quod agere, unde in ipso idem est bonum esse quod justum esse; sed nobis non est idem esse quod agere, quia deficimus a simplicitate Dei: unde nobis non est idem esse bonos et jus-

pour nous être, bons n'est pas la même chose qu'être justes, mais l'*esse* nous convient à tous en tant que nous *sommes* et par là même la bonté nous convient aussi. Mais l'acte de la justice ne convient pas à tous, et en ceux à qui il convient, il n'est pas la même chose que leur être. D'où il faut conclure que toutes choses ne sont pas justes en ce qu'elles sont. Voici la seconde raison, *Amplius ibi.* Le bien est quelque chose de général dont une certaine espèce est la justice, comme les autres vertus. Or on trouve en Dieu toute la nature de la bonté, c'est pour cela qu'il n'est pas seulement bon, mais qu'il est encore juste. Mais toutes les espèces de la bonté ne se trouvent pas en tous, les unes se trouvent dans les uns, les autres dans les autres. Il n'est donc pas nécessaire que l'espèce qui est la justice se communique à tous les êtres, comme la bonté. C'est pourquoi il est des êtres qui sont justes, d'autres ont une autre espèce de la bonté, et néanmoins tous sont bons en tant qu'ils dérivent du premier bien. Nous terminons ici l'exposition de ce livre : Que Dieu soit béni de tout. Ainsi soit-il.

Fin de l'Opuscule soixante-huit, ou de l'exposition du premier livre de Hebdomadibus.

L'Abbé VÉDRINE.

---

tos, sed esse convenit nobis omnibus in quantum sumus, et ideo etiam bonitas omnibus convenit; sed actus quem recipit justitia, non convenit omnibus, nec in his quibus convenit, est idem quod esse ipsorum : unde relinquitur quod non omnia sunt justa in eo quod sunt. Secundam rationem ponit ibi : Amplius bonum. Bonum enim est quoddam generale, cujus quædam species est justitia, sicut et cæteræ virtutes. In Deo autem invenitur omnis ratio bonitatis, et ideo non solum est bonus, sed justus. Non autem omnes species bonitatis inveniuntur in omnibus, sed diversæ in diversis : et ideo non oportet quod species quæ est justitia, derivetur ad omnia entia, sicut derivatur bonitas. Unde entium quædam sunt justa, quædam vero habent aliam speciem bonitatis, et tamen omnia sunt bona in quantum derivantur a primo bono, et in hoc terminatur expositio hujus libri. Benedictus Deus per omnia. Amen.

Explicit Opusculum sexagesimum octavum, videlicet expositio primi libri de Hebdomadibus.

OPUSCULE LXIX.

DU MÊME AUTEUR, MAGNIFIQUES QUESTIONS SUR LE LIVRE DE LA TRINITÉ.

« Je remonterai jusqu'au commencement de sa naissance, je la produirai au jour et la ferai connoître, » Sagesse, VI. L'esprit de l'homme embarrassé du poids d'un corps corruptible ne peut fixer son coup d'œil naturel dans la première lumière de la vérité qui rend tout facile à connoître ; c'est pourquoi suivant le progrès de la cognition naturelle, la raison doit aller des choses postérieures aux premières, des créatures à Dieu. Romains, I, 20 : « Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles depuis la création du monde par la connoissance que ses créatures nous en donnent. » Et Sagesse, XIII, 5 : « La grandeur et la beauté de la créature peuvent faire connoître et rendre en quelque sorte visible le Créateur. » C'est aussi ce qui est dit dans Job, XXXVI, 25 : « Tous les hommes le voient, chacun le considère de loin. » En effet les créatures qui servent à faire connoître Dieu naturellement, sont séparées de lui par une distance infinie. Mais comme la vue se trompe facilement à l'égard des choses que l'on considère de loin, ceux qui ont cherché à connoître Dieu par le moyen des créatures, sont tombées dans de nombreuses erreurs. C'est pourquoi il est dit dans la Sagesse, XIV, 11, que les créatures sont devenues un filet où les pieds des insensés se sont pris. Et dans le Psaume LXIII, 6 : « Ils ont failli dans leurs investigations. » Aussi la providence divine a mé-

OPUSCULUM LXIX.

EJUSDEM DOCTORIS, PRÆCLARE QUÆSTIONES SUPER LIBRUM DE TRINITATE.

« Ab initio nativitatis investigabo, et ponam in lucem scientiam illius, » *Sap.*, VI. Naturalis mentis humanæ intuitus, pondere corruptibilis corporis aggravatus in prima veritatis luce, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest, unde oportet quod secundum naturalis cognitionis progressum, ratio a posterioribus in priora deveniat, et a creaturis in Deum. *Rom.*, I : « Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur ; » et *Sap.*, XIII : « A magnitudine speciei creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri. » Et hoc est quod dicitur *Job*, XXXVI : « Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul. » Creaturæ enim per quas naturaliter cognoscitur Deus, in infinitum ab ipso distant. Sed quia in his quæ procul videntur, facile visus decipitur, idcirco ex creaturis in Deum cognoscendum tendentes, in errores multiplices inciderunt : unde *Sap.*, XIV, dicitur quod creaturæ factæ sunt muscipulæ pedibus insipientium ; et in *Psalm.* LXIII : «Defecerunt scrutantes : » et ideo Deus humano generi aliam tutam

nagé aux hommes une voie plus sûre pour arriver à le connoître en communiquant cette connoissance à leurs esprits par la foi, c'est pourquoi il est dit dans la première Epître aux Corinthiens, II, 11 : « L'Esprit de Dieu connoît seul ce qui le concerne ; mais Dieu nous l'a révélé à nous par l'Esprit saint. » C'est cet Esprit qui nous inspire la foi. Dans la seconde au Corinthiens, IV, 13 : « Ayant le même Esprit de foi : » comme il est écrit Psaume CXV, 10 : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé ; » nous aussi nous croyons, c'est pour cela que nous parlons. En conséquence comme les notions reçues par les sens sont pour les créatures le principe de cognition naturelle, de même les connoissances de la première vérité communiquées par la foi sont le principe de cognition surnaturelle ; c'est pour cela que de part et d'autre on procède dans un ordre différent. En effet, les Philosophes qui suivent l'ordre de la cognition naturelle font passer la science des créatures avant la science divine, la science naturelle avant la Métaphysique ; c'est tout le contraire chez les théologiens, la considération du Créateur passe avant celle de la créature. Boëce s'étant conformé à cet ordre et ayant l'intention de traiter des matières qui ont trait à la foi, a établi le principe de ses méditations dans la première origine des choses, c'est-à-dire sur la Trinité d'un Dieu simple ; c'est pourquoi on peut lui appliquer les paroles citées plus haut : *Dès mon entrée*, etc.. Sur cela on peut noter, relativement au présent Opuscule adressé à Symmaque, patrice de la ville, trois choses, savoir, la matière, le mode et la fin. La matière de cet ouvrage est la Trinité de personnes dans une essence divine, qui se produit dès l'origine où le Père engendre la sagesse divine de toute éternité. Prov., VIII, 24 : « Les abîmes n'existoient pas encore et déjà j'étois conçue, » et Ps. II, 7 : « Je vous ai engendré aujourd'hui. » Cette nativité est le commencement de toute

---

viam cognitionis providit, suam notitiam per fidem mentibus hominum infundens ; unde dicitur I. *Cor.*, II : « Quæ Dei sunt nemo novit nisi spiritus Dei ; nobis autem revelavit Deus per spiritum suum, et hic est spiritus quo efficimur credentes. » II. *Cor.*, IV : « Habentes eumdem spiritum fidei, » sicut scriptum est *Psalm.* CXV : « Credidi propter quod locutus sum ; » et nos credimus propter quod et loquimur. Sicut ergo naturalis cognitionis principium est creaturæ notitia a sensu accepta, ita cognitionis desuper datæ principium est primæ veritatis notitia per fidem infusa, et hinc est quod diverso ordine hinc inde procedit. Philosophi enim qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, præordinant scientiam de creaturis scientiæ divinæ, scilicet naturalem metaphysicæ ; sed apud theologos proceditur e converso, ut creatoris consideratio considerationem præveniat creaturæ. Hunc ergo ordinem secutus Boetius, ea quæ sunt fidei tractare intendens, in ipsa summa rerum origine principium suæ considerationis instituit, scilicet de Trinitate unius simplicis Dei : unde ei competunt verba præmissa : Ab initio, etc. In quibus verbis circa præsens opusculum, quod ad Symmachum patritium urbis composuit, tria possunt notari, scilicet materia, modus et finis. Materia quidem hujus operis est in una divina essentia trinitas personarum, quæ consurgit ex prima nativitate, qua divina sapientia a Patre æternaliter generatur. *Prov.*, VIII : « Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram ; » et *Psalm.* II : « Ego hodie genui te. » Quæ quidem nativitas initium

autre nativité, parce qu'elle seule comprend parfaitement la nature de celui qui engendre. Toutes les autres sont imparfaites, toutes celles en vertu desquelles l'engendré reçoit ou une partie de la substance de celui qui engendre, ou seulement une ressemblance, c'est pourquoi il est nécessaire que toute autre nativité dérive de celle-là par une certaine imitation. Ainsi dans l'Epître aux Philip., III, 15, « Qui donne son nom à toute paternité, à raison de quoi on dit, le Fils premier-né de *toute créature;* » aux *Col.*, I, 15 : « *Afin de désigner l'origine et l'imitation* et non la même condition d'origine. » Aussi c'est avec raison que l'on dit, *Ab initio,* etc., et Prov., VIII, 22 : « Le Seigneur m'a possédé au commencement de ses voies. » Cette nativité n'est pas seulement l'origine des créatures, elle l'est aussi du Saint-Esprit qui procède de celui qui engendre et de celui qui est engendré, comme il ne dit pas *initium nativitatis investigabo,* mais *ab initio,* il déclare que l'investigation ne se termine pas à ce commencement de la nativité, mais qu'il passe à d'autres choses après avoir commencé par là.

En effet sa doctrine se divise en trois parties. La première sur la Trinité des personnes de la procession desquelles dérive toute autre nativité et procession, est renfermée dans ce livre que nous avons entre les mains pour tout ce qu'il faut savoir sur la Trinité et l'unité; aussi bien que dans un autre livre qu'il adresse à Jean, diacre de l'Eglise de Rome, sur la manière dont nous exposons la doctrine relativement à la distinction des personnes et à l'unité d'essence, et qui commence par ces mots, *Quæro an pater*. La seconde partie traite de la procession des bonnes créatures du Dieu bon dans le livre adressé au même Jean *de Hebdom.*, lequel commence par ces mots, *Postulas a me*. La troisième partie roule sur la séparation des créatures par le

---

est omnis nativitatis alterius, cum ipsa sola sit naturam perfecte capiens generantis; omnes autem *aliæ* imperfectæ *sunt*, secundum quas genitum aut partem substantiæ generantis accipit, aut solam similitudinem. Unde oportet quod a prædicta nativitate omnis alia nativitas per quamdam imitationem derivetur. Et *Philip.*, III : « Ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur, et propter hoc dicitur filius primogenitus omnis creaturæ. » *Col.*, I : « Ut nativitatis origo et imitatio designetur, non eadem generationis ratio; » et ideo convenienter dicitur : Ab initio, etc. *Proverb.*, VIII : « Dominus possedit me in initio viarum suarum; » nec solum creaturarum est initium prædicta nativitas, sed etiam Spiritus sancti, qui a generante genitoque procedit. Pro hoc autem quod non dicit : Initium nativitatis investigabo, sed ab initio designatur quod in hujusmodi nativitatis initio ejus perscrutatio non finitur, sed quod ab hac incipiens ad alia procedit, ejus namque doctrina in tres partes dividitur. Prima namque de trinitate personarum, ex quarum processione omnis alia nativitas et processio derivatur, continetur in hoc libro quem præ manibus habemus, quantum ad id quod de trinitate et unitate sciendum est. In alio vero libro quem ad Joannem Diaconum Ecclesiæ Romanæ scribit de modo prædicandi, quo utimur in personarum distinctione et essentiæ unitate, qui sic incipit : Quæro an Pater. Secunda vero pars est de processione bonarum creaturarum a Deo bono, in libro qui ad eumdem Joannem scribitur de Hebdomadibus, qui sic incipit : Postulas a me. Tertia vero pars est de separatione creaturarum per Christum. Quæ quidem in duo

Christ. Celle-ci se divise en deux parts. Dans la première on propose la foi enseignée par le Christ, par laquelle nous sommes justifiés, dans le livre intitulé, *De Fide Christiana*, qui commence par ces mots, *Christianam fidem*. Secondement on expose ce qu'il faut croire du Christ, c'est-à-dire comment deux natures se trouvent dans une même personne, dans le livre sur les deux natures et l'unique personne du Christ adressé au même diacre, lequel commence par ces mots, *Anxiè te quidem*. Il y a deux manières de traiter ce qui concerne la Trinité, comme dit saint Augustin dans le premier *De Trinitate*, savoir par l'autorité et par des raisonnements. Saint Augustin a employé l'une et l'autre, comme il dit lui-même; quelques saints Pères, comme Ambroise, Hilaire, n'en ont employé qu'une, c'est-à-dire l'autorité; Boëce a mieux aimé la seconde manière, savoir le raisonnement, supposant ce que les autres avoient établi par l'autorité. C'est pourquoi le mode employé dans cet ouvrage est désigné par ces mots, *investigabo*, où il exprime l'investigation de la raison, Eccl., XXXIX, 1, *Sapientiam*, c'est-à-dire la notion de la Trinité, *antiquorum*, c'est-à-dire que les anciens ont établi par l'autorité seule, *exquiret sapiens*, c'est-à-dire traitera à l'aide de la raison. C'est pourquoi il dit dans la préface, *investigatam diutissime*. Le but de cet ouvrage est de faire connoître les choses cachées autant qu'il est possible *in statu viæ*. Eccl., XXIV, 31 : « Ceux qui me font connoître auront la vie éternelle. » C'est pour cela qu'il dit, *ponam in lucem scientiam illius*. Job, XXVIII, 11 : « Il a fouillé la profondeur des fleuves, et il a exposé au grand jour ce qui étoit caché. »

Préface de Boëce.

Après avoir fort longtemps examiné cette question dans la mesure

---

dividitur. Primo namque proponitur fides quam docuit Christus, qua justificamur in libro qui intitulatur *De fide christiana*, quia sic incipit : Christianam fidem. Secundo explanatur quid de Christo sentiendum sit, scilicet quomodo duæ naturæ in una persona conveniant, et hoc in libro *De duabus naturis*, et una persona Christi, ad eumdem Joannem scripto, qui sic incipit : Anxie te quidem. Modus autem tractandi de Trinitate duplex est, ut dicit Augustinus in I. *De Trin.*, scilicet per auctoritates et per rationes, quorum utrumque Augustinus complexus est, ut ipsemet dicit. Quidam enim sanctorum Patrum, ut Ambrosius et Hilarius, alterum tantum prosecuti sunt, scilicet per auctoritates. Boetius vero eligit prosequi secundum aliud modum, scilicet secundum rationes, præsupponens hoc quod ab aliis fuerat per auctoritates prosecutum. Et ideo modus hujus operis designatur in hoc quod dicit : Investigabo, in quo rationis inquisitio designatur. *Eccles.*, XXXIX : « Sapientiam, » scilicet trinitatis notitiam antiquorum, scilicet quam antiqui sola auctoritate asseruerunt, « exquiret sapiens, » id est ratione investigabit. Unde in prooemio præmittit : Investigatam diutissime. Finis vero hujus operis est, ut occulta manifestentur, quantum in via possibile est. *Eccl.*, XXIV : « Qui elucidant me, vitam æternam habebunt; » et ideo dicit : Ponam in lucem scientiam illis. » *Job*, XXVIII : « Profunda fluviorum scrutatus est, et abscondita produxit in lucem. »

Textus.

Investigatam diutissime quæstionem quantum nostræ mentis igniculum illus-

des foibles lumières qu'a daigné me communiquer la lumière divine, et l'avoir établie par le raisonnement et nettement formulée, j'ai pris soin de vous l'adresser et de vous l'offrir, autant par le désir d'avoir votre sentiment sur cet écrit que par amour pour mon œuvre. Il est facile de comprendre, soit par la difficulté de la matière, soit parce que je ne parle qu'à un petit nombre de savants tels que vous, quelle est mon intention en réduisant en écrit le résultat de mes méditations. Ce ne sont en effet ni les acclammations populaires, ni un vain désir de gloire qui nous ont fait entreprendre notre travail; mais s'il y a quelque avantage extérieur, il ne peut être d'une autre nature que le sujet. En conséquence quelque part que je porte mes regards en dehors de vous, je ne rencontre qu'une lâche paresse ou une maligne envie qui s'efforcent de me donner le tort d'avoir fait outrage aux traités divins en les livrant à la profanation plutôt qu'à l'étude de ces hommes étranges. C'est pourquoi j'ai resserré mon style, et je m'étudie à voiler sous des termes nouveaux des matières extraites des profondeurs de la philosophie, afin que vous en ayez seuls avec moi l'intelligence, si vous prenez la peine d'y jeter les yeux, et que les autres en soient écartés, de sorte que ceux qui n'auront pu les comprendre paroissent même incapables de les lire. Il ne faut pas certes exiger de nous toute la hauteur d'intuition dont est capable la raison humaine dans la notion de la divinité; car les autres arts ont aussi leurs limites que peuvent atteindre mais non dépasser les investigations de la raison. La médecine, en effet, ne rend pas toujours la santé aux malades, mais le médecin n'est pas coupable s'il n'a rien omis de ce qu'il devoit faire; il en est de même pour les autres sciences. Plus les matières que nous allons traiter sont difficiles, plus aussi nous avons droit à l'indulgence. Vous devez néanmoins examiner une chose, si les rai-

---

trare lux divina dignata est, formatam rationibus litterisque mandatam, offerendam vobis communicandamque curavi, tam vestri cupidus judicii, quam nostri studiosus inventi. Qua in re quid mihi sit animi quoties stylo excogitata commendo, tum ex ipsa difficultate materiæ, tum ex eo quod viris, id est nobis tantum colloquor intelligi potest. Neque enim famæ jactatione et inanibus vulgi clamoribus excitamur, sed si quis est fructus exterior, hic non potest aliam, nisi materiæ similem, sperare sententiam. Quocumque igitur a vobis dejeci oculos, partim ignava segnities, partim callidus livor occurrit, ut contumeliam videar divinis tractatibus irrogare, qui talibus hominum monstris non agnoscenda hic potius quam conculcanda projecerim. Idcirco stylum brevitate contraho, et ex intimis sumpta philosophiæ disciplinis novorum verborum significationibus velo, ut hic mihi tantum vobisque, si quando ad ea converteritis oculos colloquantur, cæteros vero ita submovimus, ut qui capere intellectu nequiverit, ad ea etiam legenda videantur indigni. Sane tantum a nobis oportet quæri, quantum humanæ rationis intuitus ad deitatis valet excelsa conscendere. Nam cæteris quoque artibus idem finis est constitutus, quousque potest via rationis accedere. Neque enim medicina ægris semper affert salutem. Sed nulla erit culpa medentis, si nihil eorum quæ fieri oportebat omiserit, idemque in cæteris. At quantum hæc difficilior quæstio est, tantum facilior debet esse ad veniam. Vobis tamen illud etiam inspiciendum est, an ex beati Augustini scriptis semina rationum

sonnements dont nous avons tiré les éléments des écrits de saint Augustin ont produit quelque fruit sous notre plume. Nous allons maintenant aborder ici la question proposée.

Boëce fait précéder son travail d'une préface dans laquelle il fait trois choses. D'abord il dit un mot des causes de son travail pour captiver la docilité du lecteur; secondement, il en expose les difficultés et l'imperfection pour gagner sa bienveillance, *idcirco stylum;* troisièmement, il en montre l'origine, comme étant en quelque sorte la doctrine de saint Augustin, pour exciter l'attention du lecteur, *Vobis tamen id inspiciendum.* Dans la première partie il propose quatre causes de son ouvrage, une matérielle en disant, *investigatam diutissimè quæstionem,* savoir sur la Trinité de personnes en un seul Dieu, où il infirme la difficulté de la matière qui a exigé de longues études, et l'intensité de son zèle, parce qu'il l'a très-longtemps étudiée lui-même afin qu'il soit entendu qu'elle a été méditée par nous comme on peut aussi l'entendre de plusieurs autres, par la raison que dès l'origine de l'Eglise cette question a fortement occupé l'esprit des fidèles. En second lieu, il touche à la cause efficiente et prochaine ou secondaire en disant, *quantum mentis nostræ igniculum*, et la première ou principale, *illustrare lux divina dignata est.* La cause prochaine de ces recherches étoit l'intelligence de l'auteur, qui est à bon droit appelée étincelle, *igniculus.* Le feu, en effet, comme dit Denis, XV, c. *Cœl. hier.*, est très-propre à signifier les propriétés divines, soit à cause de sa subtilité, soit à raison de sa vertu active qui produit la chaleur, soit à raison de la position et du mouvement, toutes choses qui conviennent parfaitement à Dieu en qui se trouvent la souveraine simplicité et l'immatérialité, la parfaite charité, la toute-puissance et la plus grande sublimité. Il convient médiocrement aux anges, mais

---

in nos venientia fructus attulerint. Nunc inde proposita quæstione hinc sumamus initium. Huic ergo operi proœmium præmittit, in quo tria facit. Primo breviter causas operis prælibat, in quo reddit auditorem docilem. Secundo excusationem subjungit, in quo reddit auditorem benevolum, ibi : Idcirco stylum. Tertio ostendit sui operis originem et quasi doctrinam esse sancti Augustini, in quo reddit auditorem attentum, ibi : Vobis tamen id inspiciendum. Proponit autem quatuor causas operis, in prima parte. Primo materialem, cum dicit : Investigatam diutissime quæstionem, scilicet de trinitate personarum unius Dei in duo, et difficultatem materiæ insinuat, quæ diutina investigatione indiguit ; et studii diligentiam, quæ ipse eam diutissime investigavit ; ut intelligatur investigatam a nobis, quamvis etiam intelligi possit investigatam a pluribus, quia a principio nascentis Ecclesiæ hæc quæstio ingenia fidelium maxime fatigavit. Secundo tangit causam efficientem et proximam, sive secundariam, cum dicit : Quantum mentis nostræ igniculum ; et primam sive principalem, ibi : Illustrare lux divina dignata est. Proxima quidem causa hujus investigationis fuit intellectus auctoris, qui recte igniculus dicitur ; ignis enim, ut dicit Dionysius, XV. *Cœl. hierarch.*, maxime competit ad significandas divinas proprietates, tum ratione subtilitatis, tum ratione luminis, tum ratione virtutis activæ propter calorem, tum ratione situs et motus. Quæ quidem maxime Deo conveniunt, in quo est summa simplicitas et immaterialitas, perfecta charitas, omnipotens virtus et al-

bien foiblement aux esprits humains dont la pureté est altérée par l'union à un corps, la lumière obscurcie, la force affoiblie, et le mouvement en haut ralenti, ce qui fait que l'activité de l'ame humaine est justement comparée à une étincelle. C'est pourquoi elle est insuffisante à pénétrer la vérité de cette question sans l'illumination de la lumière divine, et de cette manière la lumière divine est la cause principale et l'ame humaine la cause secondaire. En troisième lieu, il donne la cause formelle lorsqu'il dit *formatam rationibus*, et le mode d'action sous trois rapports. D'abord parce qu'il procède par voie de raisonnement, *formatam rationibus*, car tant qu'une question n'est étayée que par des raisons probables, elle reste douteuse, elle est comme informe, n'ayant pas encore atteint la certitude de la vérité; c'est pour cela qu'on dit qu'elle est formée quand on y apporte une preuve qui opère la certitude sur la vérité. Et c'est là en faveur de l'intelligence, parce que nous devons à l'autorité ce que nous croyons, et ce que nous concevons à la raison, comme dit saint Augustin. Secondement en ce qu'il ne s'est pas contenté de disserter verbalement, mais qu'il a écrit, *litterisque mandatam*. C'est pour la mémoire. Troisièmement en ce qu'il s'adresse, non à un homme présent par forme de leçon, mais à un absent sous forme d'épître. C'est ainsi qu'Aristote a diversement composé ses livres; quelques-uns étoient pour des personnes présentes qui en recevoient le contenu de sa bouche, et ces livres sont dits de l'ouïe, comme le livre de l'ouïe naturelle; d'autres sont adressés à des absents, tels que les livres qu'il dit avoir écrits sur l'amè dans le livre I[er] de l'Ethique où sont exposées les locutions extérieures, comme le dit au même endroit le Commentateur grec. D'où il suit, *offerendam vobis*, comme pour réclamer le jugement d'un su-

---

tissima sublimitas. Angelis autem competit mediocriter, sed humanis mentibus infirmo modo, quarum propter corpus conjunctum puritas inquinatur, et lux obscuratur, et virtus debilitatur, et motus in summo retardatur, unde humanæ mentis efficacia recte igniculo comparatur. Unde nec ad hujus quæstionis veritatem inquirendam sufficit, nisi divina luce illustretur, et sic divina lux est causa principalis, mens autem humana causa secundaria. Tertio tangit causam formalem, cum dicit : Formatam rationibus, et tangit modum agendi, quantum ad tria. Primo, quantum ad hoc quod argumentando procedit, et ideo dicit : Formatam rationibus. Quæstio namque quamdiu probabilibus rationibus sub dubio agitatur, quasi informis est, nondum ad veritatis certitudinem pertingens, et ideo formata dicitur, quando ad eam ratio additur, per quam certitudo de veritate habetur; et in hoc providit intelligentia, quia quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi, ut Augustinus dicit. Secundo, in hoc quod non solum verbis disseruit, sed etiam scripto mandavit, ut dicit : Litterisque mandatam; in quo providit memoriæ. Tertio, in hoc quod non ad præsentem per modum doctrinæ, sed ad absentem per modum epistolæ conscripsit. Sic enim et Aristoteles diversimode libros suos composuit, quosdam quidem ad præsentes qui ab ipso audiebant, et hi libri dicuntur auditus, sicut dicitur liber de naturali auditu; quosdam autem ad absentes scribens, sicut libros de anima conscriptos esse significatur in I. *Ethic.*, ubi nominantur exteriores locutiones, ut Commentator Græcus ibidem dicit. Unde sequitur : Offerendam vobis, quasi majori

périeur, *communicandamque curavi*, comme pour le profit d'un collègue, et en cela il demande un avis, par les paroles suivantes, *tam vestri cupidus judicii, quam mei studiosus inventi*, parce qu'il a mis du zèle à étudier cette question, il l'a étudiée par des raisonnements, et comme désireux d'avoir le sentiment de Symmaque, il la lui a dédiée après l'avoir bien établie. Quatrièmement, il touche la cause finale en disant, *quoties excogitata, qua in re quid mihi sit animi*, etc., c'est-à-dire quelle fin je me suis proposée. Tout cela peut s'entendre d'après deux choses, *ex difficultate materiæ, tum ex eo quod colloquor*, non pas à la multitude, mais à des hommes sages, c'est-à-dire à vous seulement.

L'auteur n'a pas, en effet, écrit ce livre pour en faire lecture à la multitude, ce qui se fait quelquefois dans l'intention de capter la faveur populaire, mais seulement pour le communiquer à un sage, d'où ces paroles, *neque enim excitamur*, à écrire, *famæ jactatione*, pour me recommander, *et clamoribus vulgi*, comme les poètes qui déclament leurs vers avec emphase sur les théâtres, parce que ces acclamations sont souvent peu fondées. Il écarte ainsi un but peu convenable et y substitue une fin légitime, faisant ainsi comprendre la fin principale qui est intérieure, savoir la perception de la vérité divine, et expliquant la fin secondaire, savoir le jugement d'un sage, d'où il dit, *sed si quis est fructus interior*, comme s'il disoit, c'est surtout l'avantage intérieur qui me sert de mobile. *Sed si aliquis est fructus exterior*, etc... comme s'il disoit, je ne demande d'autre avantage extérieur que celui qui convient à une si haute matière dont on ne doit accorder le jugement ni par lâcheté aux paresseux, ni par adresse aux envieux, mais seulement à la bienveillance d'un sage.

---

ad judicandum, communicandamque curavi, quasi socio ad profectum, et in hoc judicium requirit. Unde sequitur : Tam vestri cupidus judicii, quam mei studiosus inventi. Ex hoc enim quod fuit studiosus ad inveniendam prædictam quæstionem rationibus formavit ; ex hoc vero quod fuit cupidus judicii Symmachi, ei formatam obtulit. Quarto tangit causam finalem, cum dicit : Qua in re quid mihi sit animi, id est, quem finem intendam ex supra dicta re. Quoties excogitata animo de prædictis vel quibuscumque alii stylo commendo, intelligi potest ex duobus, tum ex difficultate materiæ, tum ex eo quod colloquor non multitudini, sed viris sapientibus, id est vobis tantummodo. Non enim hunc librum scripsit, ut recitaret multitudini, quod quandoque fit propter vulgi favorem, sed tantum uni sapienti. Unde sequitur : Neque enim excitamur, scilicet ad scribendum, famæ jactatione, id est commendatione et clamoribus vulgi, sicut poetæ recitantes carmina in theatris inanibus, quia tales clamores frequenter sine ratione sunt. Et sic removet finem inconvenientem, et subjungit finem debitum, insinuans quidem finem principalem qui est interior, scilicet perceptio divinæ veritatis, et explicans finem secundarium, scilicet judicium sapientis. Unde dicit : Sed si quis est fructus interior, quasi dicat, principaliter incitat me fructus interior ; sed si aliquis est exterior, hic non potest aliam expectare vel sperare sententiam, nisi materiæ similem, id est convenientem, quasi dicat : Non aliud necessarium acquiro pro fructu exteriori, nisi quod deceat tantam materiam de qua judicium concedi non debet, neque ignaviter pigris, neque callide invidis, sed

D'où ces mots, *quocumque à vobis dejeci oculos*, partout ailleurs que sur vous. Je ne trouve *partim* dans quelques-uns *ignava segnities*, une sotte paresse, *partim livor callidus*, c'est-à-dire habile à nuire; *Ut contumeliam*, etc..., parce que j'ai fait connoître contre toute raison, etc... *talibus monstris hominum*. On appelle monstres ces hommes qui dans un corps humain portent un cœur de bêtes, devenus par le péché semblables aux animaux dans leurs affections : *Non agnoscenda hæc potius quam conculcanda*, parce qu'ils ne cherchent pas tant à connoître qu'à blâmer par envie tout ce qui se dit. C'est pourquoi il est écrit dans saint Matthieu : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens, ne jetez pas les perles au nez des pourceaux de peur qu'ils ne les foulent aux pieds. » *Ne ergo*, etc..., *idcirco stylum*.

C'est ici la seconde partie de la préface où il expose sa manière d'agir. Il allègue d'abord la difficulté de l'ouvrage, secondement son imperfection, *sane tantum à nobis*, etc.... Il fait connoître une triple difficulté qu'il introduit spontanément dans ce travail; la première vient de la concision du style, ce qui lui fait dire, *idcirco stylum brevitate contraho*, suivant cet axiome d'Horace, *en cherchant à être court, je deviens obscur*. La seconde difficulté vient de la subtilité des preuves dont il se sert, à raison de quoi il dit, *ex intimis disciplinis philosophiæ sumpta*, lesquelles sont des sciences abstraites, dont il met en usage les principes et les conclusions, la métaphysique, la logique. La troisième difficulté vient de la nouveauté des termes, *velo significationibus novorum verborum*. Ces termes sont appelés nouveaux ou par rapport à la matière, parce que les autres auteurs qui ont traité cette question ne s'en sont pas servis, ou par rapport à ceux qui lisent

---

solum benevolo sapienti. Unde sequitur : Quocumque igitur a vobis dejeci oculos, id est, ad *quoscumque respexi, non ad vos* tantum. Considerationi meæ occurrit partim, id est in aliquibus ignava, id est stulta segnities, id est pigritia; partim livor, id est invidia, callidus, id est astutus ad nocendum in tantum ut contumeliam videatur irrogare divinis tractatibus, qui hæc scilicet divina projecerit, id est inordinate exposuerit talibus monstris hominum. Monstra dicuntur homines qui in corpore humano cor gerunt bestiale, per peccatum similes effecti bestiis in affectu, non agnoscenda potius quam conculcanda, quia non tam quærunt agnoscere, quam vituperare quemcumque dicuntur propter invidiam. Unde *Matth.*, VII : « Nolite sanctum dare canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos, ne forte conculcent eas. » Ne ergo si aliter facere videar, quod projecerim, etc., idcirco stylum. Hæc est secunda pars procemii, in qua subjungit excusationem. Et primo *excusat operis difficultatem*; secundo operis imperfectionem : Sane tantum a nobis, etc. Tangit autem triplicem difficultatem, quam sponte huic operi adhibet. Prima est ex brevitate scripturæ. Unde dicit : Idcirco stylum brevitate contraho, secundum illud Horatii : Dum brevis esse laboro, obscurus fio. Secunda ex subtilibus rationibus *quas inducit. Unde* dicit : Ex intimis disciplinis philosophiæ sumpta, quæ sunt disciplinæ a sensibus abstrahentes, quarum principiis et conclusionibus utitur, et metaphysicæ et logicæ. Tertia ex novitate verborum. Unde dicit : Velo significationibus novorum verborum. Quæ quidem nova dicuntur, vel quantum ad materiam, quia alii tractatores hujus quæstionis non sunt usi talibus verbis, vel quantum ad illos qui legunt, qui talibus

l'ouvrage et qui ne sont pas habitués à ces termes. A ces trois difficultés il en ajoute une quatrième, dont j'ai dit un mot plus haut, la difficulté de la matière, de sorte qu'il ne veut s'entretenir de ce qui fait le sujet de ce livre qu'avec les sages qui pourront le comprendre, tel que l'auteur lui-même et celui à qui le livre est adressé. Pour les autres qui ne peuvent le comprendre, ils doivent être éloignés de cette lecture; car on ne lit pas avec plaisir ce que l'on ne comprend pas. Et comme cette raison est liée avec ce qui précède, il dit d'abord *idcirco*, ce qui dénote la conclusion, c'est clair. *Sanè tantum a nobis,* il fait ici des excuses pour la défectuosité de l'ouvrage, parce qu'on ne doit pas exiger de lui dans cet ouvrage plus de certitude que ce qu'il est possible à la raison humaine d'atteindre dans la connoissance de la divinité, ce qu'il prouve par les autres arts dans lesquels on ne demande à l'artisan de faire que ce que la raison demande. Car en effet le médecin ne guérit pas toujours, mais il ne sera pas blâmable s'il n'omet rien de ce qu'il doit faire; de même dans les autres arts. C'est pourquoi dans cet ouvrage dont la matière est difficile et surpasse la portée de la nature humaine, on doit être d'autant plus indulgent pour l'auteur s'il n'établit pas la question dans une parfaite certitude. Lorsqu'il dit ensuite, *vobis tamen,* il déclare sur quelle autorité il se fonde, c'est-à-dire sur saint Augustin, non dans ce sens qu'il dit seulement ce qui se trouve dans saint Augustin, mais bien dans ce sens qu'il prend ce qu'a dit le saint docteur sur la Trinité, que les divines personnes, confondues dans ce qui est absolu, sont distinguées dans ce qui est relatif, comme des éléments et des principes dont il se sert pour résoudre les difficultés de la question, et ainsi l'exposition de la vérité au moyen d'un certain nombre de raisonnements est un fruit de la doctrine de saint Augustin qu'il s'approprie.

---

verbis non sunt assueti. Tres autem has difficultates quartæ addit, quam supra tetigi, quæ est materiæ difficultas, ut in his quæ in hoc libro scribuntur, tantum sapientibus colloquatur, qui hæc intelligere poterunt, sicut est auctor ipse, et ille ad quem liber scribitur. Alii vero qui capere intellectu non possunt, a lectione excludantur. Non enim libenter leguntur quæ non intelliguntur. Et quia ratio ex præcedentibus connectitur, præmisit: Idcirco, quæ est nota conclusionis. Littera plana est: Sane tantum a nobis. Hic excusat operis defectum, quia scilicet non debet requiri ab eo in hoc opere plus certitudinis, quam quantum ratio humana valet ad alta deitatis conscendere, quod probat per locum a minori in aliis artibus, in quibus iste terminus unicuique artifici constituitur ut tantum faciat quantum humana ratio sinit. Non enim semper medicus curat; sed si non omittit de his quæ facere debet, sine culpa erit, et similiter est in aliis artibus: unde in hoc opere ubi est materia difficilis sensum humanæ naturæ excedens, magis debet auctori venia dari, si non ad perfectam certitudinem quæstionem deducat. Deinde cum dicit: Votis tamen, dicit cujus auctoritatem instruendo sequatur, scilicet Augustini; non ut ea tantum dicat quæ in libro Augustini inveniuntur, sed quia ea quæ Augustinus de Trinitate dixit, scilicet quod in absolutis divinæ personæ conveniunt, et in relativis distinguuntur, accipit quasi semina et principia quibus utitur ad quæstionis difficultatem enodandam, et sic ipsa veritatis explicatio per multas rationes sunt fructus ex seminibus

En abordant la question il confie à celui auquel il adresse son écrit le soin d'examiner si cette doctrine y a produit des fruits abondants et convenables.

Deux questions se présentent ici; la première regarde les choses divines, la seconde leur manifestation. Sur la première question on demande quatre choses, 1° l'ame humaine a-t-elle besoin, pour connoître la vérité, d'une nouvelle illumination de la lumière divine? 2° Peut-elle arriver à la connoissance de Dieu? 3° Dieu est-il la première chose que l'ame connoît? 4° Les lumières de la raison suffisent-elles à l'ame pour parvenir à la connoissance de la Trinité?

Sur le premier point on procède ainsi : Il semble que l'ame humaine, pour connoître une vérité quelconque, a besoin d'une nouvelle illumination de la lumière divine. Il est dit dans la seconde Epître aux Corinthiens, III, 5 : « Non que nous soyons capables de former de nous-mêmes aucune bonne pensée comme de nous-mêmes, mais c'est Dieu qui nous en rend capables. » Mais la perception d'une vérité quelconque ne peut avoir lieu sans la pensée, donc l'ame humaine ne peut connoître aucune vérité sans recevoir de Dieu de nouvelles lumières. De même il est plus facile d'apprendre une vérité d'un autre que de la découvrir soi-même. C'est pourquoi ceux qui apprennent d'eux-mêmes sont préférés aux autres qui tiennent d'autrui la science qu'ils possèdent, dans le I[er] livre de l'Ethique. Mais l'homme ne peut rien apprendre d'autrui sans que Dieu ne l'éclaire intérieurement, comme le dit saint Augustin, dans le livre *de Magistro* et saint Grégoire dans l'homélie sur la Pentecôte; donc l'homme ne peut non plus découvrir la vérité de lui-même sans une nouvelle illumination intérieure de Dieu. De même pour connoître la vérité intelligible il en est de l'intellect comme de l'œil corporel pour considérer les choses

---

Augustini in ipso provenientes; qui autem sint convenientes et uberes ei ad quem scribit, inspiciendum committit ad propositam quæstionem accedens.

Hic incidit duplex quæstio. Prima, de divinorum cognitione; secunda, de eorum manifestatione. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrum mens humana ad cognitionem veritatis nova illustratione divinæ lucis indigeat. 2° Utrum possit ad Dei notitiam pervenire. 3° Utrum Deus sit primum quod a mente cognoscitur. 4° Utrum ad divinæ Trinitatis cognitionem mens humana pervenire per naturalem rationem sufficiat.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod mens humana in cognitione veritatis cujuslibet indigeat novâ illustratione divinæ lucis. II. *Corinth.* III : « Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est : » sed perceptio cujuslibet veritatis non potest esse sine cogitatione : ergo humana mens non potest veritatem aliquam cognoscere, nisi de novo illustretur a Deo. Item, facilius est aliquam veritatem ab alio addiscere, quam per se ipsum inspicere. Unde qui per se ipsos sciunt, præferuntur aliis, qui ab aliis addiscere possunt, in I *Ethic.* Sed non potest homo ab alio addiscere, nisi mens ejus interius doceatur a Deo, ut dicit Augustinus in libro *de Magistro*, et Gregorius in Homil. *Penth.*; ergo nec per seipsum potest aliquis veritatem inspicere, nisi de novo lumine mens ejus illustretur a Deo. Item, sicut se habet oculus corporalis ad corporalia intuenda, ita intellectus ad intelligibilem veritatem

corporelles, comme on le voit dans le livre III, *de Animâ*. Mais l'œil corporel ne peut voir les choses corporelles sans être éclairé par le soleil matériel, de même l'intellect ne peut apercevoir la vérité sans être éclairé des rayons du soleil invisible qui est Dieu. De même on regarde comme nous étant propres les actes pour l'exercice desquels nous trouvons en nous des principes suffisants, mais nous ne possédons nullement de nous-mêmes la faculté de connoître la verité, puisqu'il arrive quelquefois qu'on travaille beaucoup pour arriver à la connoissance de la vérité sans pouvoir y parvenir; donc nous n'avons pas en nous des principes suffisants pour connoître la vérité, donc il nous faut pour cela un secours extérieur, qui est celui dont nous avons parlé. De même, l'opération de l'ame humaine dépend plus de la lumière divine que l'opération de la créature sensible ou inférieure de la lumière du corps céleste; mais les corps inférieurs, quoiqu'ayant des formes qui sont les principes des opérations naturelles, ne pourroient néanmoins exécuter leurs opérations s'ils n'étoient aidés par la lumière des étoiles, c'est pourquoi Denis dit dans le quatrième chapitre *de divinis Nominibus* que la lumière du soleil contribue à la génération des corps visibles, qu'elle détermine la vie, l'entretient et l'augmente, donc la lumière naturelle ne suffit pas non plus à l'ame humaine pour voir la vérité quoiqu'elle soit comme sa forme, sans le secours d'une autre lumière, savoir la lumière divine. De même dans les causes ordonnées par soi et *non per accidens*, l'effet ne procède de la seconde cause que par l'opération de la première, comme on l'a établi dans la première proposition, *de causis*. Mais l'ame humaine est ordonnée dans la lumière incréée dans un ordre essentiel et non accidentel, donc l'opération de l'ame humaine, qui est son effet propre,

---

inspiciendam, ut patet in III *De Anima*. Sed oculus corporalis non potest videre corporalia, nisi illustretur a sole materiali; ergo nec intellectus potest veritatem inspicere, nisi lumine solis invisibilis qui est Deus, illustretur. Item, illi actus in nobis esse dicuntur, ad quos exercendos in nobis principia sufficienter habemus : sed in nobis non est omnino cognoscere veritatem cum quandoque multi laborent ad veritatem cognoscendam, qui tamen eam cognoscere nequeunt; ergo non habemus in nobis sufficientia principia ad veritatem cognoscendam; ergo orportet ad hoc quod eam cognoscamus ab exteriori nos juvari, et sic idem quod prius. Item, magis dependet operatio mentis humanæ a luce divina, quam operatio creaturæ sensibilis vel inferioris a luce corporis cœlestis : sed corpora inferiora quamvis habeant formas quæ sunt principia naturalium operationum, non tamen possent operationes suas perficere, nisi lumine stellarum superveniente juvarentur, unde Dionysius, IV c. *De Div. Nom.* dicit, quod lumen solis ad generationem corporum visibilium confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit et auget. Ergo nec menti humanæ sufficit ad videndam veritatem lumen naturale, quod est quasi forma ipsius, nisi aliud lumen superveniat, scilicet divinum. Item, in omnibus causis ordinatis per et non sesecundum accidens, effectus non procedit a secunda causa, nisi per operationem primæ causæ, ut habetur in prima propositione de causis. Sed mens humana ordinatur sub luce increatâ ordine essentiali et non accidentali; ergo operatio mentis humanæ quæ est ejus effectus proprius, scilicet cognitio veritatis, non potest pro-

savoir la connoissance de la vérité, ne peut en provenir que par l'opération de la première lumière increéée : et son opération ne paroît pas être autre chose qu'une illumination, donc, etc... Il en est de l'intellect pour bien concevoir comme de la volonté pour bien vouloir, mais la volonté ne peut bien vouloir sans le secours de la grace divine, comme dit saint Augustin. Donc l'intellect ne peut concevoir la vérité sans être éclairé par la lumière divine. De même, c'est à tort que nous attribuons à nos forces ce que ces forces sont impuissantes à faire ; mais c'est mal à propos qu'on attribueroit à son génie la connoissance de la vérité que nous avons l'ordre d'attribuer à Dieu suivant ce passage de l'Eccles. : « Je donnerai la gloire à celui qui me donne la sagesse. » Donc nos forces ne sont pas suffisantes pour connoître la vérité, il faut donc ainsi le même secours que nous avons dit.

Mais au contraire l'ame humaine est éclairée d'en-haut d'une lumière naturelle suivant ces paroles des Psaumes IV, 7. « La lumière de votre face, Seigneur, est imprimée en nous. » Si donc cette lumière qui est créée ne suffit pas pour connoître la vérité, mais a besoin d'une nouvelle illumination, par la même raison la lumière surajoutée ne sera pas suffisante, mais aura besoin d'une autre lumière, et ainsi dans un infini interminable. De cette manière il est impossible de connoître quelque vérité, donc il faut s'en tenir à la première lumière, c'est-à-dire que l'ame humaine puisse parvenir à découvrir la vérité par la seule lumière naturelle sans le secours d'une autre, comme nous l'avons dit. De même, comme le visible en acte est suffisant pour mettre la vue en action, de même aussi l'intelligible est suffisant pour mettre l'intelligence en action, s'il est proportionné. Mais notre ame a ce qu'il faut pour mettre l'intelligible en acte, savoir l'intellect actif, et cet intelligible lui est proportionné, donc elle n'a pas besoin

---

venire ex ea nisi operante prima luce increata : ejus autem opinio non videtur esse aliud nisi illustratio ; ergo, etc. Item, sicut se habet voluntas ad bene volendum, ita intellectus ad recte intelligendum : sed volontas non potest bene velle nisi divina gratia adjuvetur, ut dicit Augustinus ; ergo nec intellectus potest veritatem intelligere nisi divina luce illustretur. Item, id ad quod vires nostræ non sufficiunt reprehensibiliter nostris viribus ascribimus : sed reprehensibile est, quod aliquis scientiam veritatis suo ascribat ingenio, quinimo jubemur illam Deo ascribere secundum illud *Eccles.*, ult : « Danti mihi sapientiam dabo gloriam. » Ergo ad cognoscendum veritatem, vires nostræ non sufficiunt, et sic idem quod prius. Sed contra, mens humana illustrata est divinitus lumine naturali, secundum illud *Psal.* IV : Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Si igitur hoc lumen quod creatum est, non sufficit ad veritatem cognoscendam, sed requirit novam illustrationem, pari ratione lumen super additum non sufficiet, sed indigebit alio lumine, et sic in infinitum, quod nunquam compleri potest, et sic impossibile est cognoscere aliquam veritatem. Ergo oportet stare in primo lumine, ut scilicet mens lumine naturali sine aliquo lumine superaddicto possit veritatem videre. Item, sicut visibile in actu sufficiens est ad hoc, ut moveat visum, ita intelligibile sufficiens est ut moveat intellectum si sit proportionatum : sed mens nostra habet in unde possit facere intelligibilem in actu, scilicet intellectum agentem et tale intelligibile est

pour connoître la vérité d'une autre lumière. De même l'intellect est par rapport à la vision intellectuelle ce qu'est la lumière corporelle à la vision corporelle ; mais toute lumière matérielle, quelque petite qu'elle soit, fait voir matériellement quelque chose, au moins elle-même ; de même la lumière intellectuelle, qui est d'une nature semblable à celle de l'ame, suffit pour connoître quelque vérité. De même, toutes les œuvres d'art dépendent de la connoissance d'une vérité, puisque leur principe est la science. Mais il est certaines œuvres d'art dans lesquelles le libre arbitre peut agir par lui-même, suivant saint Augustin, comme construire des maisons et autre chose semblable, donc l'homme a en lui des moyens suffisants pour connoître quelque vérité sans le secours d'aucune illumination divine.

Je réponds à cela : Il faut dire qu'il y a cette différence entre les vertus actives et les vertus passives, que les forces passives ne peuvent se traduire en acte d'opération propre sans être mues par leurs actifs, comme les sens ne peuvent sentir sans être mûs par les choses sensibles. Mais les forces actives peuvent opérer sans être mues par une action étrangère, comme on le voit dans les forces de l'ame végétative. Mais dans le genre de l'intellect on trouve une double puissance, la puissance active ou l'intellect actif, et la puissance passive ou l'intellect possible. Des philosophes ont supposé que le seul intellect possible est une puissance de l'ame, et l'intellect actif une certaine substance séparée, c'est l'opinion d'Avicenne. Suivant cette opinion l'ame humaine ne peut faire un acte d'opération propre, qui est la connoissance de la vérité, sans être éclairée d'une lumière extérieure, savoir de cette substance séparée qu'on appelle intellect actif. Mais comme les paroles d'Aristote dans le troisième livre de l'Ame semblent plutôt

---

ei proportionatum. Ergo non indiget aliqua nova illustratione, ad hoc quod veritatem cognoscat. Item, sicut se habet lux corporalis ad visionem corporalem, ita se habet intellectus ad intelligibilem visionem. Sed quælibet lux corporalis quantumcumque sit parva, facit aliquid videri corporaliter ad minus seipsam. Ergo et lux intelligibilis quæ est menti connaturalis, sufficit ad veritatem aliquam cognoscendam. Item omnia opera artificialia ex cognitione alicujus veritatis dependent, cum eorum principium sit scientia. Sed quædam sunt opera artificialia ; in quæ potest liberum arbitrium per se ipsum secundum Augustinum, ut ædificare domos et hujusmodi. Ergo ad aliquam veritatem cognoscendam sufficit homo sine nova illustratione divina. Respondeo dicendum, quod hæc est differentia inter virtutes activas et passivas quod passivæ non possunt exire in actum propriæ operationis, nisi moveantur a suis activis, sicut sensus non sentit nisi moveatur a sensibili : sed virtutes activæ possunt operari sine hoc quod ab aliquo moveantur, sicut patet in viribus animæ vegetabilis, sed in genere intellectus invenitur duplex potentia activa, scilicet intellectus agens : et passiva, scilicet intellectus possibilis. Quidam igitur posuerunt, quod solus intellectus possibilis est potentia animæ, intellectus vero agens erat quædam substantia separata, et hæc est opinio Avicennæ secundum quam opinionem sequitur quod anima humana non possit in actum propriæ operationis, qui est cognitio veritatis exire, nisi lumine exteriori illustretur, illius scilicet substantiæ separatæ, quam dicunt intellectum agentem. Sed quia verba Philosophi in III *de Anima* magis viden-

dire que l'intellect est une puissance de l'ame, et que la sainte Ecriture favorise ce sentiment en enseignant que nous sommes gratifiés d'une lumière intellectuelle à laquelle Aristote compare l'intellect actif, il y a par conséquent dans l'ame part rapport à l'opération intellectuelle, qui est la connoissance de la vérité, une puissance active et une puissance passive. C'est pourquoi, comme quelques puissances actives naturelles jointes à leurs passifs suffisent pour les opérations naturelles, de même aussi l'ame de l'homme ayant en elle une puissance active et une puissance passive, suffit à la perfection de la vérité. Mais comme toute puissance créée est finie, son efficacité sera limitée à des effets déterminés. Elle sera donc impuissante pour certains effets, à moins qu'elle ne reçoive une nouvelle vertu. Ainsi donc, il y a certaines vérités intellectuelles auxquelles s'étend l'efficacité de l'intellect actif, comme les principes que l'homme connoît naturellement, et les conclusions qui en sont déduites; pour les connoître, il n'est pas besoin d'une nouvelle lumière intellectuelle, la lumière naturelle suffit pour cela. Il en est d'autres auxquelles ne s'étendent pas les principes mentionnés, telles que les choses de foi et les choses qui surpassent la portée de la raison, comme les futurs contingents et autres choses semblables; l'esprit humain ne peut pas les connoître sans être éclairé d'en-haut d'une nouvelle lumière ajoutée à la lumière naturelle. Mais quoiqu'il ne soit pas besoin de l'addition d'une nouvelle lumière, pour connoître les choses qui sont du domaine de la raison naturelle, l'opération divine est néanmoins requise; en effet, outre l'opération par laquelle Dieu a constitué la nature des choses, en donnant à chacune des formes et des vertus propres, par le moyen desquelles elles pussent exercer leurs opérations, il opère aussi dans les choses des œuvres de providence, en communiquant le mouve-

---

tur sonare, quod intellectus agens sit potentia animæ, et huic etiam autoritas scripturæ consonat, quæ lumine intellectuali nos insignitos esse profitetur, cui Philosophus comparat intellectum agentem, ideo in anima ponitur respectu operationis intelligibilis, quæ est cognitio veritatis, et potentia activa et passiva. Unde sicut aliquæ potentiæ activæ naturales suis passivis conjunctæ, sufficiunt ad operationes naturales, ita etiam anima hominis habens in se potentiam activam, et passivam, sufficit ad perfectionem veritatis. Cum autem quælibet virtus creata sit finita, erit ejus efficacia ad determinatos effectus limitata. Unde in aliquos effectus non potest, nisi nova virtus addatur. Sic igitur sunt quædam intelligibiles veritates, ad quas se extendit efficacia intellectus agentis, sic ut principia quæ naturaliter homo cognoscit, et ea quæ ab his deducuntur, et ad hæc cognoscenda non requiritur nova lux intelligibilis, sed sufficit lumen naturaliter inditum. Quædam vero sunt ad quæ principia prædicta non se extendunt, sicut sunt ea quæ sunt fidei, et rationis facultatem excedentia, ut futura contingentia, et alia hujusmodi, et hæc cognoscere mens humana non potest, nisi divinitus novo lumine illustretur, superaddito lumini naturali. Quamvis autem non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum ad quæ naturalis ratio se extendit, requiritur tamen divina operatio : præter operationem enim, qua Deus naturas rerum instituit singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent suas operationes exercere, operatur etiam in rebus opera

ment à leurs forces, et en les dirigeant à des actes propres. Car toutes les créatures sont soumises au gouvernement de Dieu comme les instruments le sont à l'action de l'artisan, et les qualités naturelles à la vertu de l'ame nutritive, comme il est dit dans le second livre de l'Ame. C'est pourquoi, comme l'œuvre de la digestion s'opère par la chaleur naturelle, suivant la règle imposée à la chaleur par la force digestive, et toutes les forces inférieures des corps opèrent en vertu du mouvement et de la direction qu'elles reçoivent des forces des corps célestes, de même toutes les forces actives créées opèrent suivant la direction et le mouvement que leur imprime le Créateur. Ainsi donc l'esprit humain a besoin de l'opération divine dans la connoissance de la vérité, mais dans les choses connues naturellement, il n'a pas besoin d'une nouvelle lumière, mais seulement du mouvement et de la direction de Dieu. Mais dans les autres choses, il a besoin aussi d'une nouvelle illumination. Et comme Boëce en parle, il dit : *Quantum divina lux*, etc...

Il faut donc répondre à la première objection que, quoique nous puissions penser de nous-mêmes sans l'opération divine, il n'est pas cependant nécessaire que nous recevions une lumière nouvelle dans chacune de nos opérations. A la seconde il faut répondre que Dieu nous éclaire intérieurement dans les connoissances naturelles, en produisant en nous une lumière naturelle, et en la dirigeant à la vérité, et pour les autres choses en nous communiquant une nouvelle lumière. A la troisième il faut répondre que l'œil du corps ne tire pas de l'illumination du soleil matériel une lumière qui soit naturelle pour lui, qui lui donne la faculté de rendre les choses visibles en acte, comme l'ame la reçoit des rayons du soleil increé ; c'est pourquoi l'œil a toujours besoin d'une lumière extérieure, tandis qu'il

---

providentiæ omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo. Ita enim universa creatura divinæ gubernationi subjicitur, sicut instrumenta subduntur gubernationi artificis, et qualitates naturales virtuti animæ nutritivæ, ut dicitur II *De Anima*. Unde sicut ex calore naturali sequitur opus digestivæ secundum regulam quam imponit calori ipsa vis digestiva, et omnes virtutes inferiores corporum operantur, secundum quod diriguntur et moventur ex virtutibus corporum cœlestium, ita omnes virtutes activæ creatæ, operantur secundum quod diriguntur et moventur a creatore. Sic igitur in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione, sed innaturaliter cognitis non indiget nova luce, sed solo motu, et directione ejus. In aliis autem etiam nova illustratione. Et quia Boëtius de talibus loquitur, ideo dicit quantum divina lux, etc. Ad primum ergo dicendum, quod quamvis nihil simus sufficientes cogitare ex nobis sine operatione Dei, non tamen oportet quod in qualibet nostra operatione novum lumen nobis infundatur. Ad secundum dicendum, quod secundum hoc Deus nos interius docet in naturali cognitione, quod naturale lumen in nobis causat et illud dirigit in veritatem : in aliis vero etiam lumen novum infundendo. Ad tertium dicendum, quod oculus corporalis ex illustratione solis corporalis non consequitur lumen aliquod sibi naturale, per quod possit facere visibilia in actu : sicut consequitur mens ex illustratione solis increati, et ideo oculus indiget semper exteriori lumine, et non mens. Ad quartum dicendum, quod

n'en est pas de même de l'esprit. A la quatrième il faut répondre que la lumière intellectuelle, lorsqu'elle est pure comme dans les anges, démontre sans difficulté toutes les choses connues naturellement, de façon que l'on connoît tout ce qu'il y a de naturel en elles. Cette lumière est voilée en nous par son union avec le corps et les forces corporelles, de sorte qu'elle ne peut librement éclairer les vérités mêmes susceptibles d'être connues naturellement, suivant ces paroles de la Sagesse, IX, 15 : « Le corps qui se corrompt appesantit l'ame, et cette demeure terrestre abat l'esprit dans la multiplicité des soins qui l'agitent. » De là vient qu'il n'y a pas possibilité pour nous de connoître la vérité d'une manière absolue, à raison des obstacles. Mais chacun voit plus ou moins clair, suivant que la lumière intellectuelle est plus ou moins vive en lui. A la cinquième il faut répondre que les corps inférieurs, bien qu'ils aient besoin pour opérer de recevoir le mouvement des corps supérieurs, n'ont pas besoin cependant d'en recevoir de nouvelles formes, pour accomplir leurs opérations propres; et de même l'ame humaine, qui a reçu de Dieu la faculté de connoître les choses connues naturellement, n'a pas besoin d'une nouvelle lumière. A la sixième il faut répondre ce que dit saint Augustin, livre VIII sur la Genèse : Comme l'air est illuminé par la présence de la lumière dont l'absence l'enveloppe immédiatement de ténèbres, de même l'ame reçoit de Dieu la lumière; de même Dieu ne produit pas dans l'ame une lumière successivement différente, mais bien une lumière toujours la même, car il n'est pas seulement la cause du *fieri* de cette lumière, mais aussi la cause de son *esse*. Dieu opère donc continuellement dans l'ame en ce qu'il produit en elle la lumière naturelle et la dirige, et de cette manière l'esprit n'exécute ses opérations qu'avec le secours de la cause première. A

---

lumen intellectuale ubi est purum sicut in angelis, sine difficultate omnia cognita naturaliter demonstrat, ita quod in eis est omnia naturalia cognoscere : in nobis autem lumen hujusmodi est obumbratum per conjunctionem ad corpus et ad vires corporeas, et ex hoc impeditur, ut non possit libere veritatem etiam naturaliter cognoscibilem inspicere, secundum illud *Sapient.*, IX : «Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.» Et ex hoc est, quod non est in nobis omnino veritatem cognoscere, scilicet propter impedimenta. Sed unusquisque hoc magis vel minus habet in potestate, secundum quod lumen intellectuale est in ipso purius. Ad quintum dicendum, quod corpora inferiora quamvis indigeant ad hoc, quod operentur corporibus superioribus, ut ab eis moveantur, non tamen indigent ad proprias operationes perficiendas, quod novas formas ab eis recipiant. Et similiter non oportet quod mens humana quæ movetur a Deo ad cognoscendum naturaliter cognita, nova luce perfundatur. Ad sextum dicendum, quod sicut dicit Augustinus VIII *super Gen.* ad litteram : Sicut aer illuminatur a lumine præsente, quod si fuerit absens continuo tenebratur, ita mens illustratur a Deo, et ita etiam lumen naturale semper Deus in anima causat, non aliud et aliud, sed idem : non enim est causa fieri ejus solum, sed etiam esse ipsius. In hoc ergo continue Deus operatur in mente, quod in ipsa lumen naturale causat et ipsum dirigit, et sic mens non sine operatione causæ primæ in suam operationem procedit. Ad septimum dicen-

la septième il faut répondre que la volonté ne peut jamais bien vouloir sans l'instinct d'en haut; elle peut vouloir le bien sans l'infusion de la grace, mais non d'une manière méritoire. De même l'intellect ne peut connoître aucune vérité sans l'action divine; il le peut néanmoins sans l'infusion d'une nouvelle lumière, mais non pas les choses qui excèdent la cognition naturelle. A la huitième il faut répondre que par-là même que Dieu, en conservant en nous la lumière naturelle, la produit et la dirige à la vision, il est évident que la perception de la vérité doit lui être principalement attribuée, comme l'opération de l'art est plutôt attribuée à l'artisan qu'à l'art.

Sur le second point on procède ainsi. Il semble que Dieu ne peut en aucune manière être connu de nous. Ce qui nous reste inconnu dans le plus haut degré de notre cognition n'est nullement susceptible d'être connu de nous; mais nous ne sommes unis à Dieu dans le degré le plus parfait de notre cognition que comme à un être inconnu, comme dit Denis, chap. I des Myst. de la Théolog. Donc Dieu ne peut en aucune façon être connu de nous. De même, tout ce qui est connu l'est par une forme quelconque; mais, comme dit saint Augustin, Dieu échappe à toute forme de notre intellect, donc il ne peut en aucune façon nous être connu. 3° De même il doit y avoir une certaine proportion entre le sujet qui connoît et l'objet de la cognition, comme entre une puissance quelconque et son objet. Mais entre Dieu et notre intellect, il ne peut y avoir aucune proportion, pas plus qu'entre l'infini et le fini, donc l'intellect ne peut connoître Dieu en aucune manière. 4° De même la puissance et l'acte se ramenant au même genre, comme divisant tous les genres de l'être, nulle puissance ne peut passer à un acte qui se trouve en dehors de son

---

dum, quod voluntas nunquam potest bene velle sine divino instinctu : potest autem bene velle sine gratiæ infusione, sed non meritorie. Et similiter intellectus non potest sine divino motu veritatem quamcumque cognoscere, potest autem sine novi luminis infusione, quamvis non ea quæ naturalem cognitionem excedunt. Ad octavum dicendum, quod hoc ipso quod Deus in nobis lumen naturale conservando causat, et ipsum dirigit ad videndum, manifestum est, quod perceptio veritatis sibi præcipue debet ascribi, sicut operatio artis magis ascribitur artifici quam arti.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus nullo modo possit cognosci a nobis. Illud enim quod in summo gradu nostræ cognitionis nobis incognitum remanet, nullo modo est a nobis cognoscibile; sed in perfectissimo gradu nostræ cognitionis Deo non conjungimur, nisi quasi ignoto, ut dicit Dionysius. I cap *Mysticæ Theologicæ*. Ergo Deus nullo modo est a nobis cognoscibilis. Item, omne quod cognoscitur per aliquam formam cognoscitur : sed sicut dicit Augustinus : Deus omnem formam nostri intellectus subterfugit; ergo nullo modo est a nobis cognoscibilis. Item, cognoscentis, et cognoscibilis, oportet esse aliquam proportionem, sicut et potentiæ cujuslibet ad suum objectum : sed inter intellectum nostrum et Deum nulla potest esse proportio, sicut nec inter infinitum et finitum : ergo intellectus nullo modo potest Deum cognoscere. Item cum potentia et actus reducantur in idem genus, utpote quæ dividunt omnia genera entis, nulla potentia potest in actum qui est extra genus suum, sicut sensu non potest cognoscere substantiam intelligibi-

genre, comme les sens ne peuvent connoître une substance intellectuelle. Mais Dieu est en dehors de tout genre, il ne sera donc susceptible d'être connu par aucun intellect se trouvant dans un genre quelconque; mais il en est ainsi de notre intellect, donc etc... 5° de même, en écartant ce qui est premier principe, il faut nécessairement supprimer toutes les conséquences; mais le premier intelligible est la quiddité de la chose, c'est pourquoi l'on dit que *quod quid est* est l'objet propre de l'intellect, dans le livre III de l'Ame, et *quid est* le moyen de démontrer *an est*, ainsi que toutes les autres conditions de la chose; mais nous ne pouvons savoir de Dieu ce qu'il est, comme dit Jean Damascène. Donc nous ne pouvons rien connoître de Dieu.

Réponses. Dans l'Ep. aux Rom. il est dit, I, 20 : « Les choses invisibles de Dieu dès la création du monde, sont rendues intelligibles et visibles, par ce qui a été créé, aussi bien que son éternelle puissance et sa divinité. » De même dans Jérémie, IX, 24 : « Que celui qui se glorifie le fasse en ce qu'il me conçoit et me connoît. Mais ce seroit une vaine gloire, si nous ne pouvions connoître Dieu; donc nous pouvons le connoître. De même on n'aime que ce que l'on connoît, comme le dit saint Augustin dans le livre II sur la Trinité; mais c'est un devoir pour nous d'aimer Dieu; donc nous pouvons le connoître, puisqu'il ne nous est fait aucun commandement impossible.

Je réponds : Il faut dire qu'on connoît une chose de deux manières; la première par sa forme propre, comme l'œil voit une pierre par son apparence. La seconde par une forme étrangère qui lui ressemble, comme on connoît une cause par la similitude de l'effet, comme on connoît l'homme par la forme de son image. Or on connoît une chose par sa forme de deux manières. La première, par la forme qui est la chose même; comme Dieu connoît toujours son essence, et comme l'ange se connoît lui-même. La seconde par une forme différente

---

lem : sed Deus est extra omne genus; ergo non poterit aliquo intellectu cognosci, qui sit in genere aliquo, sed noster intellectus est hujusmodi; ergo, etc. Item, remoto primo necesse est omnia consequentia removeri : sed primum intelligibile est quidditas rei, unde quod quid est, dicitur esse proprium objectum intellectus in III *De Anima*, et quid est, est medium demonstrandi an est, et omnes alias rei conditiones : sed de Deo non possumus scire quid est, ut dicit Damascenus; ergo nihil possumus de Deo cognoscere. Sed contra, *Rom.* I : « Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas. » Item, *Jer.*, IX : « In hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosce me. » Sed hoc esset inanis gloria, nisi eum cognoscere possemus. Ergo Deum cognoscere possumus. Item, nihil diligitur, nisi cognitum, ut patet per Augustinum in II *De Trinit*. Sed Deum diligere jubemur. Ergo eum cognoscere possumus, cum non præcipiatur impossibile. Respondeo dicendum, quod dupliciter aliqua res cognoscitur. Uno modo per formam propriam, sicut oculus videt lapidem per speciem lapidis. Alio modo, per formam alterius similem sibi, sicut cognoscitur causa per similitudinem effectus, ut homo per formam suæ imaginis. Per formam autem suam aliquid dupliciter cognoscitur. Uno modo per formam quæ est ipsa res : sicut Deus cognoscit semper essentiam suam, et angelus seipsum. Alio modo, per formam quæ est aliud ab

d'elle-même, soit qu'elle soit abstraite d'elle, quand par exemple la forme est plus immatérielle que la chose, comme la forme de la pierre s'abstrait de la pierre, soit qu'elle soit imprimée par elle à celui qui la conçoit, comme lorsque la chose est plus simple que la ressemblance par laquelle elle est connue, comme dit Avicenne, que nous connoissons les intelligences par l'impression qu'elles font sur nous. Ainsi donc parce que notre intellect *secundum statum viæ* a une habitude déterminée pour les formes qui sont abstraites des sens, étant comparé aux imaginations, comme la vue aux couleurs, ainsi qu'il est dit dans le troisième livre de l'Ame, ne peut connoître Dieu dans cet état par la forme qui est son essence, mais dans la patrie il est ainsi connu des bienheureux. Quelque similitude même que ce soit qu'il imprime dans l'intellect humain, elle ne suffit pas pour faire connoître son essence, puisqu'il excède à l'infini toute forme créée; c'est pour cette raison que Dieu ne peut être accessible à l'intellect par aucune forme créée, comme le dit saint Augustin. Dans cette vie, Dieu n'est pas connu de nous par des espèces purement intelligibles qui soient sous quelque rapport son image, à raison de la parenté de notre intellect avec les œuvres de l'imagination, comme nous l'avons dit. Il ne reste donc d'autre moyen de le connoître que la forme de l'effet. Or l'effet est de deux sortes, il en est un qui est adéquat à la puissance de sa cause et la vertu de la cause, et par conséquent sa quiddité est parfaitement connue par un semblable effet. Il y a un autre effet qui n'a point cette égalité, et cet effet ne peut faire connoître la vertu de l'agent, ni son essence non plus par conséquent; on ne peut connoître de la cause rien autre chose, sinon qu'elle *est*. La connoissance de l'effet, comme moyen de connoître relativement à la cause si elle *est*, se trouve

---

ipso, sive abstracta sit ab ipso, quando scilicet forma est immaterialior quam sit ipsa res, sicut forma lapidis abstrahitur a lapide, sive sit impressa intelligenti ab eo, utpote quando res est simplicior, quam similitudo per quam cognoscitur, sicut Avicenna dicit, quod intelligentias cognoscimus per impressionem earum in nobis. Quia igitur intellectus noster secundum statum viæ habet determinatam habitudinem ad formas, quæ a sensu abstrahuntur, cum comparetur ad phantasmata ut visus ad colores, ut dicitur in III *De Anima*, non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu, per formam quæ est essentia sua, sed sic cognoscitur in patria a beatis. Similitudo etiam quæcumque impressa ab ipso in intellectum humanum, non sufficit ad hoc ut faciat ejus essentiam cognosci, cum in infinitum excedat quamlibet formam creatam, ratione cujus, intellectui non potest esse Deus per formas creatas pervius, ut Augustinus dicit. Nec etiam in statu viæ hujus cognoscitur Deus a nobis per species pure intelligibiles, quæ sint aliqua similitudo ipsius propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, ut dictum est. Unde relinquitur quod solum per formam effectus cognoscatur. Effectus autem est duplex, quidam qui adæquatur virtuti suæ causæ, et per talem effectum cognoscitur plene virtus causæ, et per consequens quidditas ejus; alius effectus est, qui deficit a prædicta æqualitate, et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis, et per consequens nec essentia ejus, sed cognoscitur de causa tantum quod est. Et sic se habet cognitio ef-

comme la quiddité de la cause elle-même, lorsqu'elle est connue par sa forme. Il en est ainsi de tout effet par rapport à Dieu. En conséquence, nous ne pouvons parvenir à connoître de lui rien autre chose, sinon qu'il *est*. Et néanmoins parmi ceux qui connoissent qu'il *est*, il y en a qui le connoissent plus parfaitement que d'autres, parce que la cause est d'autant mieux connue par l'effet que cet effet fait mieux saisir l'habitude de la cause à l'égard de l'effet. Cette habitude, dans un effet qui n'égale pas sa cause, se considère sous trois rapports, savoir, selon que l'effet progresse de la cause, et suivant ce que l'effet est un résultat de la similitude de sa cause, et suivant qu'il n'en vient pas parfaitement. C'est le triple avantage que l'ame acquiert dans la connoissance de Dieu, quoiqu'elle ne parvienne pas à connoître *ce qu'il est*, mais seulement *s'il est*. Et d'abord, suivant que l'on connoît plus parfaitement sa production, sa réalité, son efficacité; secondement, suivant que l'on connoît la cause des effets importants, parce que, produisant son image d'une manière plus parfaite, ils relèvent d'autant plus son éminence; troisièmement, parce qu'on le reconnoît de plus en plus éloigné de toutes les choses qui se rencontrent dans les effets. C'est pourquoi Denis dit, *de Div. nom.*, que sa connoissance résulte de la cause, de l'excédant et de l'ablation de tout. Dans l'acquisition de cette connoissance, l'esprit humain tire un grand profit de la force que communique à sa lumière naturelle une nouvelle illumination, telle que la lumière de la foi et du don de sagesse et d'intelligence, par le moyen de laquelle, dans la contemplation, l'ame s'élève au-dessus d'elle-même, par la connoissance qu'elle possède que Dieu est au-dessus de ce qu'elle comprend naturellement. Mais comme il ne suffit pas pour voir son essence de la

---

fectus, ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quidditas ipsius causæ cum per formam suam cognoscitur. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum : et ideo non possumus in statu viæ pertingere ad cognoscendum de ipso, nisi quia est. Et tamen cognoscentium quia est, unus alio perfectius cognoscit, quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto ex effectu magis apprehenditur habitudo causæ ad effectum, quæ quidem habitudo in effectu non pertingente ad æqualitatem suæ causæ, attenditur secundum tria, scilicet secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine causæ suæ, et secundum hoc quod deficit ab ejus perfecta consecutione, et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Et primo secundum quod perfectius cognoscitur ejus productio, res, efficacia. Secundo, prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, quia cum ejus similitudinem altiori modo gerant, magis eminentiam ejus commendant. Tertio, quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab his omnibus quæ in effectibus apparent. Unde dicit Dionysius, *De div. Nomin.*, quod cognoscitur ex omnium causa et excessu et ablatione. In hoc autem profectu cognitionis maxime juvatur mens humana, cum lumen ejus naturale nova illustratione confortatur : sicut est lumen fidei et doni sapientiæ et intellectus, per quod mens supra se in contemplatione elevatur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id quod naturaliter apprehendit. Sed quia ad ejus essentiam videndam penetrare non sufficit, dicitur in

pénétrer, on dit qu'il se réfléchit en quelque sorte sur lui-même par cette lumière excellente ; et c'est ce qui est dit dans la Genèse, XXXII, 30 : « J'ai vu le Seigneur face à face. » Dans la Glose de saint Grégoire : La vue de l'ame, lorsqu'elle considère la divinité, reproduit une brillante réverbération de l'immensité.

Il faut donc répondre à la première difficulté qu'on dit que pour dernière connoissance nous connoissons Dieu comme inconnu, parce que l'ame se trouve avoir plus parfaitement la connoissance de Dieu, quand elle connoît que son essence est au-dessus de tout ce qu'elle peut concevoir dans cette vie, et ainsi quoique *ce qu'il est* demeure inconnu, on sait cependant qu'il *est*. A la seconde il faut répondre que de ce que l'essence divine échappe à la forme de notre intellect, il paroît qu'on ne peut pas connoître *ce qu'il est*, mais seulement *s'il est*. A la troisième il faut répondre que la proportion n'est autre chose que l'habitude de deux choses s'accordant réciproquement en quelque chose, suivant qu'elles s'accordent ou diffèrent. Or on peut concevoir que des choses s'accordent de deux manières. Premièrement, parce que elles s'accordent dans le même genre de quantité ou de qualité, comme l'habitude de la surface par rapport à la surface, du nombre par rapport au nombre, en tant que l'un l'emporte sur l'autre, ou est égal à lui, ou même de la chaleur par rapport à la chaleur, et de cette manière il ne peut en aucune façon y avoir de proportion entre Dieu et la créature, puisqu'il n'y a pas de genre dans lequel ils s'accordent. On peut entendre l'accord dans un autre sens, comme dans un ordre quelconque, et ainsi on considère qu'il y a proportion entre la matière et la forme, le facteur et le fait : cette proportion est requise entre l'objet *cognoscibile* et celui qui connoît, puisque l'objet de la cognition est comme un acte de la puissance du sujet qui connoît, et de

---

seipsum quodammodo ab excellenti lumine reflecti, et hoc est quod dicitur *Genes.*, XXXII, super illud : « Vidi Dominum facie ad faciem ; » in Glossa Gregorii : Visus animæ, cum in Deum intenditur, immensitatis coruscatione reverberatur. Ad primum igitur dicendum, quod secundum hoc dicimur in finem nostræ cognitionis Deum tanquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in Dei cognitione perfectissime invenitur, quando cognoscitur ejus essentiam esse supra omne id quod apprehendere potest in statu hujus viæ, et sic quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est. Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod divina essentia formam nostri intellectus subterfugit, apparet quod non potest cognosci quid est, sed solum an est. Ad tertium dicendum, quod proportio nihil aliud est quam habitudo duorum ad invicem convenientium in aliquo, secundum quod conveniunt aut differunt. Possunt autem intelligi aliqua esse convenientia dupliciter. Uno modo ex hoc quod conveniunt in eodem genere quantitatis vel qualitatis, sicut habitudo superficiei ad superficiem, aut numeri ad numerum, in quantum unum excellit aliud vel æquatur ei, vel etiam caloris ad calorem, quod sic nullo modo potest esse aliqua proportio inter Deum et creaturam, cum non conveniat in aliquo genere. Alio modo possunt intelligi convenientia, ita quod conveniunt in aliquo ordine, et sic attenditur proportio inter materiam et formam faciens et factum, et talis proportio requiritur inter cognoscentem et cognoscibile, cum cognoscibile sit quasi actus potentiæ

cette manière il y a proportion entre la créature et Dieu, comme entre l'effet et la cause, le sujet qui connoît et l'objet de la cognition; mais par rapport à la manière infinie dont le créateur surpasse la créature, il n'y a pas proportion de la créature au créateur, de manière à ce que celle-ci reçoive toute son influence suivant toute sa vertu, et à le connoître parfaitement, avec la même perfection qu'il se connoît lui-même. A la quatrième il faut répondre que l'intellect et l'intelligible sont du même genre, comme la puissance et l'acte. Mais Dieu, quoique n'étant pas dans le genre des intelligibles, est compris sous un genre, comme participant de la nature du genre, et il appartient à ce genre comme principe. Ces effets ne sont pas en dehors du geure des intelligibles, c'est pourquoi il pourra être connu ici par ses effets, et dans la patrie par son essence. C'est pour cela que l'on exprime plutot l'intelligible par rémotion que par position. Car, en effet, chaque chose est intelligible par cela qu'elle est dégagée de la matière et séparée. Or les négations se vérifient dans les choses divines, quoique les affirmations soient incompactes, comme le dit Denis dans le chapitre II *Cœl. Hier.* A la cinquième il faut répondre, que lorsqu'une chose est connue, non par sa forme mais par son effet, la forme de l'effet supplée à la forme de la chose même, par conséquent on connoît d'après l'effet si la cause existe.

On procède ainsi dans le troisième point. Il paroît que la première chose que l'esprit humain conçoit ou perçoit est Dieu lui-même. En effet, ce en quoi toutes les autres choses sont connues et pourquoi nous jugeons de tout ce que nous connoissons, est bien la première chose que nous connoissons; ainsi l'œil connoît la lumière avant de connoître les choses qui se voient par son moyen, et on conçoit les principes avant les conclusions; mais toutes choses sont connues dans la vérité

---

cognoscentis, et sic est proportio creaturæ ad Deum, ut causati ad causam, et cognoscentis ad cognoscibile; sed secundum infinitum excessum creatoris super creaturam, non est proportio creaturæ ad creatorem, ut recipiat influentiam ejus secundum totam virtutem ejus, neque ut ipsum perfecte cognoscat, sicut ipse seipsum perfecte cognoscit. Ad quartum dicendum, quod intellectus et intelligibile sunt unius generis, sicut potentia et actus. Deus autem quamvis non sit in genere intelligibilium, quasi sub genere comprehensus, utpote generis naturam participans, pertinet tamen ad hoc genus ut principium. Ejus autem effectus non sunt extra genus intelligibilium, unde et hic per effectus, et in patria per essentiam cognosci poterit; et præterea intelligibile videtur magis dici per remotionem quam per positionem. Ex hoc enim unumquodque est intelligibile, quod est a materia immune et separatum. Negationes autem in divinis verificantur, quamvis affirmationes sint incompactæ, ut Dionysius dicit in II. cap. *Cœl. hierarch.* Ad quintum dicendum, quod quando aliquid cognoscitur, non per suam formam, sed per suum effectum, forma effectus supplet locum formæ ipsius rei, et ideo ex ipso effectu scitur an causa sit.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod primum quod a mente cognoscitur sive percipitur, sit ipse Deus. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod ex omnibus quæ cognoscimus judicamus, est primo cognitum a nobis, sicut lux est prius nota oculo, quam quæ per lucem videntur, et principia intelliguntur prius quam con-

première, et c'est par elle que nous jugeons de tout, comme le dit saint Augustin sur la Trinité et la vraie Religion. Donc la vérité première est la première chose que nous connoissons. De même, lorsqu'il y a plusieurs causes coordonnées, la cause première influe sur l'effet avant la cause seconde et l'abandonne la dernière, comme il est dit dans le livre *des Causes*; mais comme la science humaine est produite par les choses, l'objet de la science et de l'intellection est pour l'esprit humain la cause de l'intellection, dont le premier des intelligibles influe d'abord sur lui. Mais l'influence de l'intelligible sur l'intellect en tant que tel, se fait en vue de l'intellection; donc Dieu qui est le premier des intelligibles est la première chose que notre intellect conçoit. De même, dans toute cognition dans laquelle les choses premières et les plus simples sont les premières connues, ce qui est premier et plus simple est aussi le premier connu. Mais dans la cognition humaine les choses qui se présentent d'abord sont les premières et les plus simples, comme on le voit, car l'être est ce qui tombe le premier dans la conception humaine, comme le dit Avicenne. Or *être* est la première entre les choses créées, donc ce qui se présente le premier à la cognition humaine est Dieu qui *est* le premier et le plus simple des êtres. De même, la fin qui est la dernière atteinte est la première dans l'intention, mais Dieu est la dernière fin de la volonté humaine à laquelle toutes les autres sont coordonnées. Donc il est le premier dans l'intention, mais cela ne peut être sans qu'il soit connu; donc Dieu est ce qui se présente le premier à la cognition. De même, ce qui n'a pas besoin d'une opération précédente pour que l'opération d'un opérateur s'exerce à son égard, tombe sous l'opération de cet opérateur avant ce qui en a besoin,

---

clusiones; sed omnia in prima veritate cognoscuntur, et per ipsam de omnibus judicamus, ut Augustinus dicit in lib. *De Trinit.* et *De vera religione.* Ergo prima veritas est primum cognitum a nobis. Item, quando sunt plures causæ ordinatæ, prima causa influit prius in causatum quam causa secunda, et ultimo dimittit ipsum, ut dicitur in lib. *De causis*; sed cum scientia humana sit causata a rebus, scibile vel intelligibile est menti humanæ causa intelligendi : ergo primum intelligibilium prius influit in ipsam; sed influxus intelligibilis in intellectum, in quantum hujusmodi, est ut intelligatur : ergo Deus qui est primum intelligibilium, ab intellectu nostro prius intelligitur. Item, in omni cognitione, in qua ea quæ sunt priora et simpliciora prius cognoscuntur, id quod est primum et simplicissimum, primo cognoscitur; sed in cognitione humana, ea quæ prius occurrunt, sunt priora et simpliciora, ut videtur, quia ens est illud quod primo cadit in conceptione humana, ut Avicenna dicit, esse autem est primum inter creata. Ergo et cognitioni humanæ primo occurrit Deus, qui est simpliciter primum et simplicissimum. Item, finis qui est ultimus in consecutione, est primus in intentione; sed Deus est ultimus finis humanæ voluntatis, ad quem omnes alii fines ordinantur. Ergo est primus in intentione, sed hoc non potest esse nisi sit cognitus. Ergo quod primo occurrit cognoscendum, est Deus. Item, id quod non indiget aliqua præcedente operatione ad hoc quod circa ipsum sit operatio alicujus operantis, prius cadit sub operatione illius operantis, quam hoc quod indiget aliqua operatione alia, sicut lignum jam dolatum, prius cadit sub

comme le bois travaillé déjà tombe sous l'opération de celui qui fait un meuble avant le bois non travaillé : mais les choses sensibles ont besoin d'être abstraites de la matière par l'intellect actif avant d'être conçues par l'intellect possible. Or Dieu est par lui-même ce qu'il y a de plus dégagé de la matière, donc il est conçu par l'intellect possible avant les choses sensibles. De même, les choses naturellement connues et qui peuvent être conçues n'existant pas sont celles qui se présentent les premières à notre cognition ; mais la notion de l'existence de Dieu est imprimée par la nature dans tous les esprits, comme le dit Jean Damascène ; et on ne peut pas concevoir que Dieu n'existe pas, comme le dit saint Anselme. Donc Dieu est la première chose que nous connoissons.

Objections. Suivant Aristote, toutes nos connoissances nous viennent des sens, mais Dieu est tout ce qu'il y a de plus étranger aux sens, donc il n'est pas la première, mais bien la dernière chose que nous connoissons. De même, suivant le même Philosophe, les choses qui sont postérieures suivant la nature, sont les premières connues par rapport à nous ; et les moins connues suivant la nature sont les plus connues par rapport à nous. Mais les créatures sont postérieures et moins connues suivant la nature que Dieu; donc il est lui-même connu postérieurement par rapport à nous. De même, ce qui est promis comme dernière récompense n'est pas ce qui prime et précède tous les mérites ; mais la connoissance de Dieu nous est promise comme la suprème récompense de toute connoissance et action, donc Dieu n'est pas la première chose que nous connoissons.

Réponses. Il faut dire que certains philosophes ont dit que la première chose que connoît l'esprit humain, même dans cette vie, c'est Dieu lui-même, qui est la vérité première, et par lui toutes choses sont connues. Mais cela est évidemment faux, parce que connoître

---

operatione facientis scamnum, quam lignum adhuc non dolatum ; sed res sensibiles indigent quod abstrahantur a materia per intellectum agentem, antequam intelligantur ab intellectu possibili. Deus autem per seipsum maxime est a materia separatus. Ergo ipse prius intelligitur ab intellectu possibili, quam res sensibiles. Item, naturaliter cognita et quæ non possunt intelligi non esse, sunt illa quæ primo nostræ cognitioni occurrunt ; sed cognitio existendi Deum omnibus est naturaliter inserta, ut Damascenus dicit. Nec potest Deus cogitari non esse, ut Anselmus dicit. Ergo Deus est primum quod a nobis cognoscitur. Sed contra : secundum Philosophum omnis nostra cognitio ortum habet a sensu ; sed Deus est maxime remotus a sensu : ergo ipse non est primo cognitus a nobis, sed ultimo. Item, secundum Philosophum, ea quæ sunt posteriora secundum naturam, sunt prius nota quoad nos, et minus nota secundum naturam, sunt magis nota quoad nos ; sed creaturæ sunt posteriores et minus notæ secundum naturam quam ipse Deus. Ergo ipse posterius notus quoad nos. Item, id quod promittitur ut ultimum præmium, non est primum quod præcedit omnia merita, sed cognitio Dei promittitur nobis ut ultimum præmium omnis cognitionis et actionis. Ergo Deus est primo a nobis cognitus. Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod primum quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est ipse Deus qui est veritas prima, et per hunc omnia alia co-

Dieu par son essence c'est la béatitude de l'homme, d'où il résulteroit que tout homme est heureux. C'est pourquoi, comme dans l'essence divine tout ce qui se dit d'elle est un, personne ne tomberoit dans l'erreur sur ce qui se dit de Dieu, ce que l'expérience prouve être faux. De plus, les choses qui sont les premières dans la connoissance de l'intellect doivent être très-certaines, d'où il suit que l'intellect est certain qu'il les comprend, ce qui évidemment n'est pas. Cette supposition répugne aussi à l'autorité de l'Ecriture, Exod., XXXIII, 20. « L'homme ne me verra pas et vivra. » C'est pourquoi d'autres disent que l'essence divine n'est pas la première chose que nous connoissons dans cette vie, mais bien l'influence de sa lumière, et en conséquence de cela, Dieu est la première chose que nous connoissons. Mais cette assertion n'est pas soutenable, parce que la première lumière introduite dans l'ame est la lumière naturelle qui constitue la vie intellectuelle. Or cette lumière n'est pas la première chose connue de l'esprit, et la connoissance qu'on en a n'est pas une connoissance qui apprend ce qu'elle est, puisqu'il a besoin de faire bien des recherches pour connoître ce que c'est que l'intellect; ce n'est pas non plus une connoissance qui apprend s'il *est*, car nous ne percevons que nous avons l'intellect qu'en tant que nous percevons que nous comprenons, comme il est évident par ce que dit le Philosophe liv. IX de l'Ethique. Or nul ne comprend qu'il conçoit quelque chose qu'en tant qu'il conçoit quelque chose d'intelligible. D'où il résulte évidemment que la connoissance de quelque intelligible précède celle par laquelle on connoît que l'on conçoit, et par conséquent celle par laquelle on connoît que l'on a l'intelligence. Ainsi l'influence de la lumière intelligible naturelle ne peut être la première chose connue de nous; et bien moins encore toute autre influence de lumière. En conséquence il faut dire

---

gnoscuntur. Sed hoc aperte est falsum, quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo : unde sequeretur omnem hominem beatum esse. Et præterea, cum in divina essentia omnia quæ dicuntur de ipsa sint unum, nullus erraret circa ea quæ de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum; et iterum ea quæ sunt prima in cognitione intellectus, oportet esse certissima, unde intellectus certus est se ea intelligere, quod patet in proposito non esse. Repugnat etiam hæc positio auctoritati Scripturæ. *Exod.*, XXXIII : « Non videbit me homo et vivet. » Unde alii dicunt quod divina essentia non est primum cognitum a nobis in via, sed influentia luminis ipsius, et secundum hoc Deus est primum quod a nobis cognoscitur. Sed hoc etiam stare non potest, quia prima lux influxa divinitus in mentem, est lux naturalis per quam constituitur vis intellectiva. Hæc autem lux non est primum cognita a mente, neque cognitione qua scitur de ea quid est, cum multa inquisitione indigeat ad cognoscendum quid est intellectus; neque cognitione qua cognoscitur an est, quia intellectum nos habere non percipimus, nisi in quantum percipimus nos intelligere, ut patet per Philosophum, IX. *Ethic.* Nullus autem intelligit se aliquid intelligere, nisi in quantum intelligit aliquod intelligibile. Ex quo patet quod cognitio alicujus intelligibilis præcedit cognitionem quâ quis cognoscit se intelligere, et per consequens cognitionem qua quis cognoscit se habere intellectum, et sic influentia lucis intelligibilis naturalis, non potest esse primum cognitum a nobis, et multo minus quælibet

que ce que l'homme connoît le premier peut se prendre de deux manières, ou suivant l'ordre des diverses puissances, ou suivant l'ordre des objets dans la vraie puissance. Sous le premier rapport, la connoissance de notre intellect dérivant tout entière des sens, ce que nous pouvons connoître par le moyen des sens nous est connu avant ce que nous pouvons connoître par le moyen de l'intellect, savoir le singulier ou le sensible intelligible. Sous le second rapport, c'est-à-dire suivant l'ordre des objets dans une puissance, chaque puissance connoît d'abord son propre objet. Or, comme il y a dans l'intellect humain une puissance active et une puissance passive, l'objet de la puissance passive, c'est-à-dire l'intellect possible sera ce qui est mis en acte par la puissance active, c'est-à-dire, l'intellect actif, parce que à une puissance passive doit répondre l'actif qui lui est propre. Or l'intellect actif ne rend pas intelligibles les formes séparées qui sont intelligibles d'elles-mêmes, mais bien les formes qu'il abstrait des créations de l'imagination, et c'est de ce genre que sont les choses que notre intellect conçoit. Et entre celles-ci les premières sont celles qui se présentent d'abord à l'intellect abstracteur. Elles comprennent plusieurs choses, ou par manière d'un tout universel, ou par manière d'un tout intégral, et par conséquent les choses les plus universelles sont celles qui sont les premières connues de l'intellect, les choses composées par ce qui les compose, comme le défini par les parties de la définition. Suivant cela il y a dans les sens une certaine imitation de l'intellect, puisque les sens reçoivent aussi d'une certaine manière des choses abstraites de la matière. Dans les sens aussi les choses singulières, plus communes, sont les premières connues, comme tel corps plus tôt que tel animal. D'où il est évident que Dieu et les autres substances séparées ne peuvent être en aucune manière la première chose conçue,

---

alia influentia lucis. Et ideo dicendum, quod primo cognitum homini potest accipi dupliciter, aut secundum ordinem diversarum potentiarum, aut secundum ordinem objectorum in una potentia. Primo quidem modo, cum cognitio intellectus nostri tota derivetur a sensu, id quod cognoscibile est a nobis, a sensu est primo notum nobis, quam id quod est cognoscibile ab intellectu, scilicet singulare vel sensibile intelligibile. Alio modo, scilicet secundum ordinem objectorum in una potentia, cuilibet potentiæ est cognoscibile primo suum proprium objectum. Cum autem in intellectu humano sit potentia activa et passiva, objectum potentiæ passivæ, scilicet intellectum possibilis erit id quod est actu per potentiam activam, scilicet intellectum agentem, quia potentiæ passivæ debet respondere suum activum. Intellectus autem agens non facit intelligibilia formas separatas, quæ sunt ex seipsis intelligibiles, sed formas quas abstrahit a phantasmatibus, et ideo hujusmodi sunt, quæ prius intellectus noster intelligit. Et inter hæc illa sunt priora, quæ intellectui abstrahenti primo occurunt. Hæc autem sunt quæ plura comprehendunt, vel per modum totius universalis, vel per modum totius integralis, et ideo magis universalia sunt primo nota intellectui, et composita componentibus, ut diffinitum partibus diffinitionis. Et secundum hoc quædam imitatio intellectus in sensu est, qui etiam quodammodo abstracta a materia recipit. Etiam apud sensum singularia magis communia sunt nota primo, ut hoc corpus quam hoc animal. Unde patet quod Deus et aliæ substantiæ separatæ

mais elles sont conçues par le moyen des autres choses, comme il est dit dans l'Epître aux Romains, I, 20 : « Ce que l'on ne peut voir de Dieu est rendu intelligible et visible par les créatures.

Solutions. Il faut répondre à la première difficulté qu'il ne faut pas entendre par ces paroles de saint Augustin et d'autres semblables, que la vérité incréée est le principe le plus prochain que nous concevons et jugeons, mais bien que nous connoissons et jugeons par le moyen de la lumière qui nous est communiquée. Et cette lumière tire toute son efficacité de la lumière première, de même que dans les démonstrations les seconds principes n'opèrent la certitude qu'en vertu des premiers. Il n'est pas nécessaire néanmoins que la lumière communiquée elle-même soit la première chose connue de nous. Car nous ne connoissons pas les autres choses par elle comme par une chose sus-susceptible d'être connue et qui soit un moyen de cognition, mais comme par une chose qui rend les autres *cognoscibles ;* c'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'elle soit connue si ce n'est dans les cognoscibles, de même qu'il n'est pas nécessaire que la lumière soit vue de l'œil autrement que dans la couleur qui a reçu l'illumination. A la seconde il faut répondre que l'influence de toutes les causes ordonnées n'est pas la même sur l'effet dernier. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que le premier intelligible influe sur notre intellect de manière à être conçu, il faut seulement qu'il nous donne la puissance de concevoir. Ou bien il faut dire que quoique Dieu soit le premier *simpliciter*, dans l'ordre des intelligibles, il n'est pas néanmoins le premier dans l'ordre des intelligibles pour nous. A la troisième il faut répondre que les choses, qui sont dans le genre les premières de celles que l'intellect abstrait des créations imaginaires, soient les premières connues de nous comme *être* et *unité*, ce n'est pas nécessaire néanmoins pour les choses qui sont premières *simpliciter*, et qui ne sont

---

nullo modo possunt esse primo intellecta, sed intelliguntur ex aliis, ut dicitur *Rom.*, I : « Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. » Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis illis Augustini et similibus, non est intelligendum quod ipsa increata veritas sit proximum principium quo intelligimus et judicamus, sed quia per lumen nobis inditum quod est ejus similitudo, cognoscimus et judicamus. Nec hoc lumen habet aliquam efficaciam, nisi ex prima luce, sicut in demonstrationibus secunda principia non certificant, nisi in virtute primorum. Nec tamen oportet quod etiam ipsum lumen inditum, sit primo a nobis cognitum. Non enim eo alia cognoscimus, sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis, sed sicut eo quod facit alia cognoscibilia : unde non oportet quod cognoscatur, nisi in ipsis cognoscibilibus, sicut lux non oportet quod videatur ab oculo, nisi in ipso colore illustrato. Ad secundum dicendum, quod non omnium causarum ordinatarum est influentia unius rationis in ultimum effectum. Unde non oportet quod primum intelligibile hoc modo influat in intellectum nostrum, quod intelligatur, sed quod præstet intelligendi virtutem. Vel dicendum quod quamvis Deus sit in ordine intelligibilium primum simpliciter, non tamen est primum in ordine intelligibilium nobis. Ad tertium dicendum, quod quamvis illa quæ sunt in genere prima eorum quæ intellectus abstrahit a phantasmatibus, sint prima cognita a nobis ut ens et unum, non tamen

pas contenues dans le genre de l'objet propre, comme celles-ci (1)... A la quatrième il faut répondre que quoique Dieu soit la dernière fin où l'on aboutit, et la première chose dans l'intention de l'appétit naturel, il n'est pas cependant nécessaire qu'il soit la première dans la *connoissance* de l'esprit humain qui est coordonnée pour cette fin, mais dans la connoissance de l'ordonnateur, comme pour les autres choses qui tendent à leur fin par l'appétit naturel. Il est néanmoins connu dans le principe et l'objet de l'intention dans une certaine généralité, suivant que l'ame désire le bien-être, une vie heureuse, ce qui ne se réalise pour elle que dans la possession de Dieu. A la cinquième il faut répondre que les substances séparées, quoique susceptibles d'etre conçues sans abstraction, ne sont pas cependant intelligibles par la lumière de l'intellect actif, c'est pour cela qu'elles ne sont pas connues d'abord par notre intellect. A la sixième il faut répondre que l'existence de Dieu en tant qu'existant en lui-même est quelque chose de connu *per se*, parce que son essence est son être, et c'est ainsi que s'exprime saint Anselme. Mais il n'est pas tel pour nous qui ne voyons pas son essence, on dit pourtant que sa connoissance nous est innée en tant que nous pouvons facilement percevoir l'existence de Dieu par le moyen des principes qui nous sont innés.

Sur le quatrième point on procède ainsi. Il semble que l'Esprit humain peut arriver à la connoissance de la Trinité divine par la seule raison naturelle. En effet tout ce qui convient à l'être en tant qu'être doit se trouver nécessairement dans le premier être; mais la Trinité convient à l'être en tant qu'être, puisqu'elle se trouve dans tous les êtres, par la raison que tous ont l'espèce, le mode et l'ordre comme dit saint Augustin. Donc on peut connoître par les lumières naturelles

[1] Il doit manquer ici quelque chose. *Note du Trad.*

oportet quod illa quæ sunt prima simpliciter, quæ non continentur in genere proprii objecti, sicut et ista. Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus sit ultimus finis in consecutione, et primum in intentione appetitus naturalis, non tamen oportet quod sit primum in cognitione mentis humanæ quæ ordinantur in finem, sed in cognitione ordinantis, sicut et in aliis quæ naturali appetitu tendunt in finem suum. Cognoscitur tamen a principio, et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit se bene esse et bene vivere, quod tunc solum est ei cum Deum habet. Ad quintum dicendum, quod substantiæ separatæ quamvis abstractione non indigeant ad hoc quod intelligantur, tamen non sunt intelligibiles per lumen intellectus agentis, unde non primo ab intellectu nostro cognoscuntur. Ad sextum dicendum, quod Deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua essentia est suum esse, et hoc modo loquitur Anselmus. Non autem nobis qui ejus essentiam non videmus, sed tamen ejus cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad cognitionem divinæ Trinitatis mens humana per naturalem rationem sufficiat. Quicquid enim convenit enti in quantum est ens, oportet maxime in primo ente inveniri; sed trinitas convenit enti in quantum est ens, cum in omnibus entibus inveniatur, eo quod omnia habeant speciem, modum et ordinem, ut Augustinus dicit. Ergo naturali ratione sciri potest quod in

de la raison ce que c'est que la Trinité. De plus il ne faut enlever à Dieu aucune perfection; mais le nombre trois est le nombre de perfection de toute chose, comme il est dit dans l'ouvrage, *Cœli et mundi*, donc la Trinité doit être attribuée à Dieu, donc, comme ci-dessus. De plus toute inégalité se ramène à la première égalité, comme la multitude à l'unité; mais il y a inégalité entre Dieu et le premier être créé, il doit donc y avoir antérieurement une autre égalité, qui n'appartenant qu'à plusieurs, doit être une pluralité dans les choses divines. De plus, tout équivoque se ramène à l'univoque; mais la provenance de la créature de Dieu est équivoque, il faut donc avant cela mettre une procession univoque par laquelle Dieu procède de Dieu, d'où résulte la Trinité des personnes. De plus, la possession d'un bien ne peut être agréable sans être partagée; mais en Dieu il y a de toute éternité une possession délicieuse du bonheur, il y a donc un éternel partage qui ne peut avoir lieu qu'entre les personnes divines, parce que nulle créature n'est éternelle, il faut donc admettre plusieurs personnes en Dieu. De plus, on peut comprendre par les seules lumières de la raison que Dieu est intelligent; mais s'il est intelligent il s'ensuit qu'il conçoit un verbe, parce que c'est une opération commune à tout être intelligent. On peut donc connoître par les lumières de la raison la génération du Fils, aussi bien que la procession de l'amour. De plus, Richard de Saint-Victor dit dans son livre sur la Trinité : Je crois qu'il existe indubitablement des raisons non-seulement probables, mais même nécessaires pour mettre en lumière certaines choses qui doivent être nécessairement; mais il est nécessaire que Dieu soit trine et un, parce qu'il est éternel; il y a donc pour cela des preuves nécessaires, il faut donc conclure comme ci-dessus. De plus, les platoniciens n'ont connu Dieu que par la raison; mais ils ont

---

Deo sit trinitas. Item, nulla perfectio est subtrahenda Deo, sed ternarius est numerus perfectionis omnis rei, ut dicitur I. *Cœli et mundi*. Ergo trinitas Deo est attribuenda, et sic idem quod prius. Item, omnis inæqualitas ad inæqualitatem reducitur priorem, sicut multitudo ad unitatem; sed inter Deum et primum ens creatum est inæqualitas. Ergo oportet præcedere aliam æqualitatem, quæ cum non sit nisi plurium, oportet esse aliquam pluralitatem in divinis. Item, omne æquivocum reducitur ad univocum; sed exitus creaturæ a Deo est æquivocus. Oportet ergo ante hunc ponere processionem univocam, qua Deus procedit a Deo, ex qua trinitas personarum sequitur. Item, nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio; sed in Deo est ab æterno jucundissima boni possessio Ergo habet æternum consortium, quod non est nisi divinarum personarum, quia nulla creatura est æterna; ergo oportet in deitate plures personas ponere. Item, quod Deus sit intelligens, ratione naturali potest haberi; sed ex hoc est intelligens sequitur quod verbum concipiat, quia hoc est commune omni intelligenti. Ergo naturali ratione potest cognosci Filii generatio, et eadem ratione amoris processio. Item, Ricardus de S. Victore in lib. *De Trinit.* dicit : Credo sine dubio ad quorumlibet explanationem, quæ necesse est esse non modo probabilia, sed etiam necessaria argumenta non deesse; sed Deum esse trinum et unum est necesse, quia est æternus. Ergo ad hoc sunt rationes necessariæ, et sic idem quod prius. Item, Platonici non habuerunt cognitionem de Deo nisi per

admis eux-mêmes deux personnes, savoir le Père, et l'Esprit engendré par lui, lequel contient les raisons de toutes choses, ce que nous disons du Fils, donc la pluralité des personnes peut être connue par les lumières de la raison. De plus, il est dit dans le Ier liv. *De cœlo et mundo*, par ce nombre nous avons eu l'intention de glorifier Dieu créateur, etc... Donc même conclusion que ci-dessus. De plus, dans les conditions de la vie présente nous ne pouvons en aucune manière connoître de Dieu *ce qu'il est*, mais seulement *s'il est :* mais nous connoissons d'une certaine façon que Dieu est trine et un, par la foi; donc cela n'appartient pas au *quid est* de Dieu, mais seulement à l'*an est ;* mais par les seules lumières de la raison nous pouvons connoître de Dieu *s'il est*, donc nous pouvous connoître aussi par les lumières de la raison que Dieu est trine et un.

Objections. La foi s'exerce sur ce qui échappe à la raison, comme on le voit dans l'Epître aux Hébreux, XI, 1. Mais la Trinité et l'unité de Dieu sont un article de foi, donc la raison ne suffit pas pour faire connoître cette vérité. De plus, toute raison naturelle tire son efficacité des premiers principes naturellement connus; mais on ne peut déduire la Trinité et l'unité de Dieu de principes connus naturellement qui tombent sous les sens, puisqu'on ne trouve dans les choses sensibles rien de semblable, une essence ayant trois suppôts; donc on ne peut connoître par la raison l'unité et la Trinité de Dieu. De plus, saint Ambroise : il est impossible à tout homme de connoître le secret de cette génération; l'esprit tombe en défaillance, toute voix est muette, non-seulement la mienne, mais même celle des anges, donc la raison naturelle ne suffit pas pour connoître la génération divine et par conséquent la Trinité des personnes.

Je réponds : que la Trinité de Dieu est une chose que l'on ne fait

---

rationem ; sed ipsi posuerunt ad minus duas personas, scilicet Patrem et mentem ab ipso genitam, qui omnium rerum rationes continet, quod nos dicimus de Filio. Ergo et ratione naturali potest personarum pluralitas cognosci. Item, Philosophus in I. *De cœlo et mundo* dicit : Per hunc quidem numerum adhibuimus nosmetipsos magnificare Deum creatorem, etc., et sic idem quod prius. Item, de Deo in statu viæ nullo modo possumus cognoscere quid est, sed solum an est; cognoscimus autem aliquo modo Deum esse trinum et unum, quia per fidem. Ergo hoc non pertinet ad quid est Dei, sed ad an est ipsius; sed an est, possumus naturali ratione cognoscere de Deo. Ergo et Deum esse trinum et unum naturali ratione sciri potest. Sed contra : « Fides est de non apparentibus rationi, » ut patet *Hebr.*, XI. Sed Deum esse trinum et unum est articulus fidei : ergo ad hoc videndum ratio non sufficit. Item, omnis ratio naturalis ex primis principiis naturaliter cognitis efficaciam habet ; sed Deum esse trinum et unum non potest deduci ex principiis naturaliter cognitis, quæ a sensu accipiuntur, cum in sensibilibus nihil simile inveniatur, ut sint tria supposita unius essentiæ. Ergo Deum esse trinum et unum non potest sciri per rationem. Item Ambrosius : Cuicumque impossibile est generationis scire secretum, mens deficit, vox silet non solum mea, sed etiam angelorum. Ergo ratio naturalis non sufficit ad cognoscendam generationem divinam, et per consequens nec trinitatem personarum. Respondeo dicendum, quod Deum esse trinum, est solummodo creditum, et nullo modo

que croire et que l'on ne peut prouver par raison démonstrative, quoique l'on puisse avoir pour cela certaines raisons non nécessaires, et n'offrant qu'un foible degré de probabilité, si ce n'est au croyant. Ce qui est évident par la raison que dans les conditions de la vie présente nous ne connoissons Dieu que par ses effets, comme on peut le voir par ce que nous avons dit. En conséquence nous ne pouvons connoître de Dieu par les lumières naturelles que ce que l'on perçoit de lui d'après l'habitude des effets par rapport à lui, comme ce qui désigne sa causalité, son élévation au-dessus de toutes les choses créées, et ce qui le dégage des conditions imparfaites des effets. Or la Trinité des personnes ne peut être conçue d'après la causalité divine, puisque cette causalité est commune à la Trinité tout entière. On ne dit pas non plus suivant la distraction seulement, ce qui fait que personne ne peut prouver démonstrativement la Trinité et l'unité de Dieu.

Solutions. Il faut donc répondre à la première difficulté que la pluralité dans les créatures est l'unité réelle en Dieu; par conséquent quoique l'on trouve en tout être créé une Trinité quelconque, on ne peut pas en conclure nécessairement qu'il y a en Dieu une Trinité quelconque, si ce n'est rationnellement, et cette pluralité ne suffit pas pour la distinction des personnes. A la seconde il faut dire que la perfection du nombre ternaire se trouve en Dieu, même suivant l'unité d'essence, non que l'essence soit nombrée, mais parce que elle contient virtuellement la perfection de tout nombre, comme il est dit dans l'Arithmétique de Boëce. A la troisième il faut dire que même en écartant la distinction des personnes, il y a égalité dans les choses divines, en tant que la justice de Dieu est égale à sa puissance. On peut dire aussi qu'il faut considérer deux choses dans l'égalité, savoir la pluralité des suppôts entre lesquels on considère l'égalité, et l'unité

---

potest demonstrative probari, quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariæ, nec multum probabiles nisi credenti haberi possint : quod patet ex hoc quod Deum non cognoscimus in statu viæ nisi ex effectibus, ut ex dictis patere potest. Et ideo naturali cognitione de Deo cognoscere non possumus, nisi quod percipitur de Deo ex habitudine effectuum ad ipsum, sicut ea quæ designant causalitatem ipsius et eminentiam supra creata, et quæ removent ab ipso imperfectas conditiones effectuum, trinitas autem personarum non potest percipi ex ipsa causalitate divina, cum ipsa causalitas communis sit toti trinitati. Nec etiam dicitur secundum remotionem tantum, unde nullo modo potest demonstrative probari Deum esse trinum et unum. Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in creaturis sunt plura, in Deo unum sunt secundum rem : et ideo quamvis in quolibet ente creato inveniatur aliqua trinitas, ex hoc tamen non potest necessario concludi, quod in Deo sint aliqua tria, nisi secundum rationem, et hæc pluralitas non sufficit ad distinctionem personarum. Ad secundum dicendum, quod perfectio ternarii invenitur in Deo, etiam secundum essentiæ unitatem, non quia ipsa essentia numeretur, sed quia virtute continet omnis numeri perfectionem, ut dicitur in Arithmetica Boetii. Ad tertium dicendum, quod etiam remota distinctione personarum est æqualitas in divinis, secundum quod ejus sapientia ejus potentiæ æquatur. Vel potest dici quod in æqualitate est duo considerare, scilicet pluralitatem suppositorum inter quos attenditur æqualitas, et unita-

de la quantité qui est la cause de l'égalité. Donc la réduction de l'inégalité à l'égalité ne s'opère pas à raison de la pluralité des suppôts, mais à raison de la cause, parce que de même que l'unité est la cause de l'égalité, de même aussi l'inégalité est la cause de la pluralité. En conséquence il faut que la cause de l'égalité existe avant la cause de l'inégalité, non qu'il y ait des choses égales avant toutes celles qui sont inégales, autrement il faudroit dans l'ordre des nombres qu'il y eût quelque chose avant l'unité et la dualité qui sont des choses inégales, ou que l'on trouvât la pluralité dans l'unité elle-même. A la quatrième il faut répondre, que quoique tout équivoque soit ramené à l'univoque, il n'est pas nécessaire néanmoins que la génération équivoque soit ramenée à l'univoque, mais au générateur qui est en soi univoque. En effet, nous voyons que dans les choses de la nature les générations équivoques précèdent les générations univoques, par la raison que les causes équivoques ont de l'influence sur toute l'espèce, mais non les causes univoques qui n'en ont que sur un individu; ce qui fait qu'elles sont comme les instruments des causes équivoques, comme les corps inférieurs le sont des corps supérieurs. A la cinquième il faut dire que l'homme ne peut trouver de bonheur dans la vie sans le partager, par la raison qu'il ne trouve pas en lui de quoi se suffire en tout; c'est pour cela que les animaux qui ont en eux de quoi se suffire, ne cherchent pas de compagnie dans leur vie, et vivent solitaires. Mais Dieu se suffit au plus haut degré, c'est pour cela qu'en écartant même la distinction des personnes, il se trouve encore en lui une suprême félicité. A la sixième il faut dire qu'en Dieu l'intellect et la chose conçue sont la même chose; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que, par la raison qu'il conçoit, on suppose en lui quelque chose de conçu réellement distinct de lui, ainsi qu'il se

---

tem quantitatis quæ est causa æqualitatis. Reductio igitur inæqualitatis ad æqualitatem non fit ratione pluralitatis suppositorum, sed ratione causæ, quia sicut unitas est causa æqualitatis, ita inæqualitas est causa pluralitatis. Et ideo oportet quod causa æqualitatis sit ante causam inæqualitatis, non quod ante quælibet inæqualia sint aliqua æqualia : alias oporteret in ordine numerorum esse aliquid ante unitatem et dualitatem quæ sunt inæqualia, vel in ipsa unitate inveniri pluralitatem. Ad quartum dicendum, quod quamvis omne æquivocum reducatur ad univocum, non tamen oportet quod generatio æquivoca ad univocam reducatur, sed ad generans quod est in se univocum. In rebus autem naturalibus videmus quod generationes æquivocæ sunt priores generationibus univocis, eo quod causæ æquivocæ habent influentiam super totam speciem, non autem causæ univocæ, sed solum super unum individuum, unde sunt quasi instrumenta causarum æquivocarum, sicut corpora inferiora corporum superiorum. Ad quintum dicendum, quod ex hoc non potest homo habere vitam jucundam sine consortio, quia non habet in se unde sibi quantum ad omnia sufficiat, et propter hoc animalia, quæ habent in se omnia unde sibi sufficiant, consortium vitæ non requirunt, sed sunt solitaria. Deus autem est maxime sibi sufficiens, unde remota distinctione personarum, adhuc manet in eo jucunditas summa. Ad sextum dicendum, quod in Deo idem est intellectus et intellectum, et ideo non oportet quod ex hoc quod intelligit, ponatur in eo aliquid conceptum realiter dis-

fait en nous : or la Trinité des personnes demande une distinction réelle. A la septième il faut dire que l'intelligence de ces mots se trouve dans ce qui suit, quoiqu'il arrive que notre habileté ne puisse le saisir. Donc toutes les choses nécessaires en elle-mêmes ou sont connues *per se*, ou sont cognoscibles par d'autres choses, il n'est cependant pas nécessaire qu'il en soit ainsi par rapport à nous; c'est pourquoi nous ne pouvons trouver dans les ressources de notre raison des preuves nécessaires pour démontrer toutes les choses nécessaires. A la huitième il faut dire que la supposition des platoniciens ne fait rien ici pour la vérité de la chose, quoique d'après les paroles il semble le contraire. Ils n'ont pas, en effet, supposé que cet esprit étoit de la même essence que Dieu le Père, mais bien que c'étoit une autre substance séparée, procédant de la première, et ils en supposoient une troisième comme l'ame du monde, comme on le voit dans Macrobe. Et comme ils appeloient dieux toutes les substances séparées, c'est pour cela qu'ils les appeloient ou disoient trois dieux, comme l'explique saint Augustin, liv. X, *De Civitate Dei*. Mais comme ils ne supposoient rien de semblable au Saint-Esprit, ainsi qu'ils le faisoient pour le Père et le Fils, car l'ame du monde n'est pas le lien propre de ces deux substances divines, comme le Saint-Esprit est le lien du Père et du Fils, aussi dit-on, *qu'il a défailli dans le troisième signe*, c'est-à-dire dans la connoissance de la troisième personne. Ou bien il faut dire, comme on le fait communément, qu'ils ont connu deux personnes sous le rapport de ce qui est approprié à la puissance et à la justice, et non de ce qui est propre. Or la bonté qui est appropriée au Saint-Esprit a surtout trait aux effets qu'ils ne connurent pas. A la neuvième il faut répondre qu'Aristote n'a pas entendu dire que Dieu doive être glorifié comme trine et un, mais bien qu'il étoit honoré par les anciens par

---

tinctum ab ipso, sicut est in nobis; trinitas autem personarum requirit distinctionem realem. Ad septimum dicendum, quod intellectus illius verbi apparet ex hoc quod sequitur, quamvis contingat nostram industriam latere. Omnia ergo necessaria in seipsis sunt vel per se nota, vel per alia cognoscibilia, non tamen oportet quod ita sit quoad nos : unde non possumus ad omnia necessaria probanda, secundum nostram industriam rationes necessarias invenire. Ad octavum dicendum, quod Platonicorum positio nihil facit ad propositum secundum rei veritatem, quamvis videatur facere secundum verba. Non enim posuerunt quod illa mens esset ejusdem essentiæ cum Deo Patre, sed quod esset quædam alia substantia separata a prima procedens, et tertiam ponebant animam mundi, ut patet per Macrobium. Et quia omnes substantias separatas Deos vocabant, inde est quod istas vocabant seu dicebant tres Deos, ut dicit Augustinus, X. *De Civit. Dei.* Quia tamen non ponebant aliquid Spiritui sancto simile, sicut Patri et Filio. Anima enim mundi non est nexus illorum duorum secundum eos, sicut Spiritus sanctus Patris et Filii : ideo dicitur in tertio signo defecisse, id est in cognitione tertiæ personæ. Vel dicendum, sicut communiter dicitur, quod cognoverunt duas personas quantum ad appropriata potentiæ et sapientiæ, non autem quantum ad propria. Bonitas autem quæ Spiritui sancto appropriatur, maxime respicit effectus quos illi non cognoverunt. Ad nonum dicendum, quod Aristoteles non intendit dicere quod Deus sit magnificandus ut trinus et unus; sed quia ternario

le nombre ternaire des sacrifices et des prières à raison de la perfection de ce nombre. A la dixième il faut dire que tout ce qui est en Dieu est son essence une et simple; mais ce qui est *un* en lui est multiple dans notre intellect, aussi notre intellect peut percevoir une chose sans l'autre. Voilà la raison pourquoi dans les conditions de la vie présente nous pouvons connoître d'aucune de ces choses, *ce qu'elle est*, mais bien *si elle est;* et il arrive que nous connoissons de l'une et non de l'autre *si elle est;* comme on sait si la sagesse est en Dieu, sans connoître s'il y a la toute-puissance, on peut de même savoir par les lumières naturelles si Dieu existe, mais non s'il est trine ou *un*.

On établit ensuite des questions sur la manifestation de la puissance divine, et ces questions sont au nombre de quatre. On demande d'abord s'il est permis de scruter et de traiter les choses divines; 2° si l'on peut connoître de quelque manière les choses divines qui sont l'objet de la foi? 3° s'il est permis de faire usage des raisons philosophiques, dans la science de la foi qui est la science de Dieu? 4° s'il faut voiler les choses divines sous des termes nouveaux et obscurs.

Dans la première question on procède ainsi. Il semble qu'il n'est pas permis de scruter les choses divines, par le moyen de l'argumentation, Eccles., III, 22 : « Ne cherchez pas à connoître ce qui surpasse votre intelligence, » et le reste. Mais les choses divines sont infiniment supérieures à la portée de la raison de l'homme, surtout les choses qui sont de foi; donc il n'est pas permis de les scruter. De plus la peine n'est infligée qu'à raison de la faute, mais comme il est dit dans les Proverbes, XXV, 27 : « Celui qui scrute la majesté divine sera opprimé par sa gloire. » Donc il n'est pas permis de scruter ce qui appartient à la majesté divine. De plus saint Ambroise : Retranchez les arguments où la foi est requise; mais la foi est requise dans les choses

---

numero sacrificiorum et orationum ab antiquis honorabitur propter ternarii numeri perfectionem. Ad decimum dicendum, quod omnia quæ in Deo sunt, una et simplex ejus essentia sunt; sed ea quæ sunt in ipso unum, sunt in intellectu nostro multa, et propter hoc intellectus noster potest apprehendere unum illorum sine alio. Inde est quod in statu viæ de nullo eorum possumus cognoscere quid est, sed solum an est, et contingit quod cognoscatur an est unum eorum, et non alterum : sicut scit aliquis an sit sapientia in Deo, qui tamen non cognoscit an insit omnipotentia, et similiter potest ratione naturali sciri an Deus sit, non autem an sit trinus et unus.

Deinde quæritur de manifestatione divinæ cognitionis. Et quæruntur quatuor : 1° Utrùm divina liceat investigando tractare. 2° Utrum de divinis quæ fidei subsunt, possit esse aliqua scientia. 3° Utrum in scientia fidei quæ est de Deo, liceat rationibus philosophicis uti. 4° Utrum divina sint velanda novis et obscuris verbis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod divina investigare non liceat arguendo. *Eccles.*, III : « Altiora te ne quæsieris, » etc. Sed divina sunt maxime homine altiora, et præcipue ea quæ sunt fidei. Ergo hujusmodi scrutari non licet. Item, pœna non infertur nisi pro culpa; sed sicut dicitur *Proverb.*, XXV, « qui scrutator est majestatis, opprimetur a gloria. » Ergo perscrutari ea quæ ad divinam majestatem pertinent, est illicitum. Item Ambrosius : Tolle

divines, surtout à l'égard de la Trinité ; donc dans cette matière il n'est pas permis de chercher la vérité par le moyen de l'argumentation. De plus saint Ambroise parlant de la génération divine dit : Il n'est pas permis de scruter les mystères divins, il est permis de savoir que le Verbe est né, mais il ne l'est pas de discuter comment il est né; donc par la même raison il n'est pas permis de scruter par le raisonnement ce qui appartient à la Trinité. De plus saint Grégoire dit dans son homélie sur le huitième dimanche après Pâques, la foi n'a aucun mérite dans ce que la raison peut établir ; mais c'est un mal de détruire le mérite de la foi, il n'est donc pas permis de scruter au moyen du raisonnement les choses qui appartiennent à la foi. De plus, tout honneur est dû à Dieu ; mais le silence glorifie les choses mystérieuses ; c'est pourquoi saint Denis dit sur la fin *De Cœl. Hier.*, Glorifiant le mystère par le silence. Ces paroles s'accordent avec ce qui est dit dans le Psaume LXIV, 1. Suivant le texte de saint Jérome, *la louange*, Seigneur, est pour vous silencieuse, c'est-à-dire, le silence est une louange pour vous ; nous devons donc nous taire et nous abstenir de scruter les choses divines. De plus, nul n'est l'objet d'un mouvement infini, comme dit Aristote dans le livre premier *Cœli et mundi*. Car tout mouvement a un but, lequel ne se trouve pas dans l'infini. Mais Dieu est infiniment éloigné de nous, donc l'investigation étant un certain mouvement de la raison vers ce qui fait l'objet de son investigation, il semble que nous ne devons pas scruter les choses divines. Mais saint Pierre dit le contraire dans sa première Epître, III, 15 : « Soyez toujours prets à rendre raison de votre foi et de votre espérance à ceux qui le demandent. » Mais cela ne peut se faire, sans les rechercher par des arguments ; donc la recherche par des arguments pour les choses qui sont de foi, est nécessaire. De même, comme il

argumenta ubi fides quæritur. Sed in divinis maxime circa trinitatem requiritur fides. Ergo in hac materia non licet per argumenta veritatem inquirere. Item, Ambrosius de generatione divina loquens, dicit : Scrutari non licet mysteria superna, licet scire quod natus sit, non licet discutere quomodo natus sit. Ergo eadem ratione nec aliquid eorum quæ ad trinitatem pertinent, licet argumentis investigare. Item, Gregorius in Homil., in VIII. *Paschæ:* Fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum. Sed malum est fidei meritum evacuare. Ergo non licet rationibus de his quæ sunt fidei, perscrutari. Item, omnis honorificentia Deo debetur; sed secreta per silentium honorificantur. Unde dicit Dionysius in fine *Cœl. hierarc.:* Super nos secretum silentio honorificantes; et huic consonat quod dicitur in *Ps.* LXIV, secundum litteram Hieronymi : « Tibi silet laus, Deus, » id est, ipsum silentium est laus tua, Deus. Ergo debemus a persecutione divinorum silere. Item, nullus movetur ad infinitum, ut Philosophus dicit, I. *Cœli et Mundi*, quia omnis motus est propter consecutionem termini, qui non invenitur in infinito ; sed Deus in infinitum distat a nobis. Cum ergo perscrutatio sit quidam motus rationis in id quod perscrutatur, videtur quod divina perscrutari non debeamus. Sed contra est, quod dicitur I. *Petr.*, III : « Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est fide et spe. » Sed hoc non potest fieri, nisi ea quæ sunt fidei argumentis perscrutemur. Ergo perscrutatio per argumenta de his quæ sunt fidei, est

est dit dans la première Epître à Timothée : « C'est une nécessité pour l'Evêque de prêcher avec autorité la saine doctrine, et de confondre ceux qui contredisent sa parole; » mais on ne peut faire cela qu'au moyen du raisonnement en scrutant les choses qui sont du domaine de la foi. Donc il est permis d'en faire usage. De plus, comme dit saint Augustin dans le premier livre sur la Trinité, servons-nous avec l'aide de Dieu des raisons qu'ils demandent pour démontrer qu'il y a en Dieu unité et trinité. Donc l'homme peut s'aider du raisonnement pour s'instruire sur la Trinité. De plus saint Augustin dit contre Félicien : Comme vous distinguez ces deux choses avec autant de raison, n'omettant pas les témoignages après avoir employé d'abord les raisons, j'avoue que je vous imiterai dans le genre de preuve dont vous faites usage, c'est-à-dire que j'userai en même temps du raisonnement et de l'autorité, et ainsi même conclusion que ci-dessus.

Je réponds ainsi : il faut dire que la perfection de l'homme consistant dans son union avec Dieu, il doit user de tous les moyens qu'il trouve en lui pour s'instruire de ce qui concerne les choses divines et en faire son profit, de sorte que son intelligence s'occupe de les contempler et sa raison de les scruter, suivant ces paroles du Psaume LXXII, 28 : « Il est bon pour moi de m'attacher à Dieu. » C'est pourquoi Aristote dans le dixième livre de l'Ethique contredit ceux qui disoient que l'homme ne doit pas s'occuper des choses divines, mais seulement des choses humaines en disant : l'homme ne doit pas régler sa conduite d'après les conseils de ceux qui veulent qu'en qualité de mortel il ne s'occupe que des choses mortelles, mais il doit agir comme il convient à un mortel et faire tout conformément à ce qu'il y a de meilleur dans sa nature. Cependant l'homme peut pécher en cela de trois manières, premièrement par présomption en

---

necessaria. Item, ut dicitur I. *Timoth.*, I : Ad episcopum pertinet ut sit potens exhortari in doctrina sana, et contradicentes revincere. » Sed hoc non potest fieri nisi argumentis. Ergo in his quæ sunt fidei argumentis oportet uti. Item, Augustinus dicit I. *De Trinit.* : Adjuvante Domino Deo nostro suscipiamus et eam quam flagitant rationem, quod Trinitas sit unus Deus. Ergo trinitatem potest homo rationibus perscrutari. Item, Augustinus *Contra Felicianum* : Quia non nimis inconvenienter duo ista discernis, cum ratione præmissa etiam testimonia non omittis, fateor secuturum quo ipse probaveris, scilicet quod rationibus et auctoritatibus utar; et sic idem quod prius. Respondeo dicendum, quod cum perfectio hominis consistat in conjunctione ad Deum, oportet quod homo ex omnibus quæ in ipso sunt quantum potest ad divina innitatur et adducatur, ut intellectus contemplationi, et ratio inquisitioni divinorum vacet, secundum illud *Psalm.* LXXII : « Mihi adhærere Deo bonum est. » Et ideo Philosophus in X. *Ethic.*, excludit dictum quorumdam, qui dicebant quod homo non debebat se de rebus divinis intromittere, sed solum de humanis, sic dicens : Oportet autem non secundum suadentes humana sapere hominem, ut mortalia mortalem; sed in quantum convenit mortale facere, et omnia facere secundum optimum eorum quæ in ipso. Tripliciter tamen potest homo in hoc peccare. Primo

scrutant les choses divines, comme s'il devoit les comprendre parfaitement; c'est de cette présomption que l'on accuse Job, XI, 7 : « Prétendez-vous sonder ce qui est caché en Dieu, et connoître parfaitement le Tout-Puissant? » et saint Hilaire dit : N'allez pas vous jeter dans ces secrets et ces arcanes d'une nouveauté inestimable, dans la crainte de vous y perdre, par l'espérance présomptueuse de comprendre la sublimité de l'intelligence, sachez plutôt que ce sont des choses incompréhensibles. Secondement par cela que dans les choses qui sont de foi, la raison précède la foi et non la foi la raison, lorsque on ne veut croire que ce que la raison peut découvrir, tandis que c'est le contraire qui doit être; c'est pourquoi saint Hilaire dit encore: En croyant il faut scruter, examiner et se fixer. Troisièmement en se livrant à l'examen des choses divines plus que ne le comporte la mesure de sa capacité. C'est pourquoi il est dit dans l'Epître aux Rom., XII, 3 : « Il ne faut pas se livrer à l'étude de la sagesse d'une manière immodérée, mais dans de certaines limites, chacun suivant la mesure de foi que Dieu lui a donnée. » Car tous n'ont pas reçu la même mesure. Aussi il y a des choses qui échappent à l'un et n'échappent pas à l'autre. Dans le premier cas il faut dire qu'on appelle supérieures à l'homme les choses qui surpassent sa capacité et non celles qui sont plus dignes suivant la nature, parce que l'homme profite d'autant plus dans les choses qui sont plus dignes, qu'il met plus de soin à s'y appliquer dans la mesure de ses forces, tandis que dans les petites choses même il est d'autant plus facile de tomber dans l'erreur qu'on tient moins de compte de son degré de capacité. C'est pourquoi la Glose dit au même endroit : On devient hérétique de deux manières, lorsque on tombe dans l'erreur et que l'on s'écarte de la vérité en s'occupant outre mesure du créateur et des créatures. Dans le second

---

ex præsumptione, quia scilicet sic ea scrutatur aliquis quasi ea perfecte comprehensurus, et hujus præsumptio arguitur. *Job,* XI : « Forsitan vestigia Dei comprehendens, et usque ad perfectum omnipotentem reperies. » Et Hilarius dicit : Ne te inseras in illud secretum et arcanum inopinabilis nativitatis, ne te immergas summam intelligentiæ comprehendere præsumens, sed intellige incomprehensibilia esse. Secundo, ex hoc quod in his quæ sunt fidei, ratio præcedit fidem, non fides rationem, dum scilicet aliquis hoc solum vult credere quod ratione potest invenire, cum debeat esse e converso; unde Hilarius : Credendo inquire, percurre, persiste. Tertio, ultra modum suæ capacitatis ad divinorum perscrutationem se ingerendo. Unde *Rom.,* XII : « Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem, et unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei. » Non enim omnes eamdem mensuram sunt consecuti. Unde aliquid est ultra modum unius, quod non est ultra modum alterius. Ad primum ergo dicendum, quod illa dicuntur altiora homine quæ capacitatem ejus excedunt, non quæ sunt digniora secundum naturam, quia his quæ sunt digniora, quanto magis homo servato suo modo intendit, tanto magis proficit, sed etiam in minimis considerandis dum aliquis modum suæ capacitatis excedit, de facili incidit in errorem; unde Glossa ibidem dicit : Hæretici duobus modis fiunt, scilicet cum de creatore vel de creaturis ultra modum intendentes, in errores incidunt, et a veritate discedunt. Ad secundum dicendum, quod perscrutari est quasi ad

cas l'on doit dire que scruter c'est rechercher jusqu'au bout : or il est illicite et présomptueux de scruter les choses divines comme si on pouvoit parvenir à les comprendre. Dans le troisième cas il faut dire que lorsque l'on a la foi pour but, on met de côté les arguments qui lui sont contraires et qui ont la prétention de la précéder, mais non ceux qui ne font que la suivre dans de justes limites. Dans le quatrième cas il faut dire qu'il n'est pas permis de scruter les mystères divins dans l'intention de les comprendre, comme c'est évident d'après ce qui suit : il vous est permis de savoir que vous êtes né, etc. Celui-là en effet discute le mode de naissance qui cherche à savoir ce que c'est que la naissance même, tandis qu'à l'égard des choses divines nous pouvons savoir ce qu'elles ne sont pas, mais non ce qu'elles sont. A la cinquième chose il faut répondre que la raison humaine est de deux sortes ; l'une démonstrative qui produit forcément la croyance dans l'intellect; on ne peut pas avoir cette raison pour les choses qui sont de foi, mais on peut bien l'avoir pour se débarrasser de ce qui est contraire à la foi, ou tend à la faire regarder comme impossible. En effet, quoique les choses qui sont de foi ne puissent être démontrées, on ne peut néanmoins établir contre elles de preuves démonstratives. Si l'on vouloit employer cette sorte de raison à prouver les choses qui sont de foi, on détruiroit le mérite de la foi, parce que l'assentiment qu'on leur donneroit ne seroit plus alors volontaire, mais bien nécessaire. Au contraire la raison persuasive tirée de certaines similitudes relativement aux inductions de la foi, ne détruit pas la foi, parce qu'elle ne rend pas ces choses évidentes, puisqu'il n'y a pas de résolution jusqu'aux premiers principes dont l'intellect a la claire vue. Elle ne fait pas non plus perdre le mérite de la foi, parce qu'elle ne force pas l'assentiment de l'intellect, d'où il résulte que cet assentiment reste volontaire. Sur le sixième point il faut dire que

---

finem scrutari ; hoc autem illicitum et præsumptuosum est, ut aliquis sic divina scrutetur, quasi ad finem comprehensionis venturus. Ad tertium dicendum, quod ubi fides quæritur, argumenta tolluntur quæ fidei adversantur, et eam præcedere conantur, non illa quæ eam modo debito sequuntur. Ad quartum dicendum, quod non licet hoc modo scrutari divina mysteria, ut ad eorum comprehensionem intentio habeatur, ut patet ex hoc quod sequitur : Licet scire quod natus sis, etc. Ille enim modum nativitatis discutit, qui quærit quid sit ipsa nativitas, cum de divinis possimus scire quid non sint, et non quid sint. Ad quintum dicendum, quod duplex est humana ratio. Una demonstrativa cogens intellectum ad credendum, et talis non potest haberi de his quæ sunt fidei, sed potest haberi ad evacuanda ea quæ fidem destruunt, vel impossibilem asserunt. Quamvis enim ea quæ fidei sunt, demonstrari non possint, non tamen possunt demonstrative improbari. Si autem talis ratio ad probandum ea quæ sunt fidei induceretur, evacuaretur meritum fidei, quia jam assentire his non esset voluntarium, sed necessarium. Ratio autem persuasoria sumpta ex aliquibus similitudinibus ad ea quæ sunt fidei inducta, non evacuat fidei rationem, quia non facit ea esse apparentia, cum non fiat resolutio usque ad prima principia, quæ intellectu videntur. Nec iterum meritum fidei evacuat, quia non cogit intellectum ad consentiendum, unde assensus remanet voluntarius. Ad sextum dicendum, quod

Dieu est honoré par le silence, non parce que nous ne disons rien de lui et que nous ne cherchons à en rien savoir, mais parce que nous comprenons notre impuissance à le concevoir. C'est pourquoi il est dit dans l'Ecclesiastique, XLIII, 32 : « Portez la gloire du Seigneur le plus haut que vous pourrez, elle éclairera encore au-dessus, et sa magnificence ne peut être assez admirée. Vous qui bénissez le Seigneur, relevez sa grandeur autant que vous pourrez ; car il est au-dessus de toute louange. » A la septième il faut répondre que Dieu étant infiniment distant de la créature, nulle créature n'est mue vers lui pour l'égaler soit en recevant de lui, soit en le connoissant. La distance infinie qui sépare la créature du créateur n'est pas le terme du mouvement de la créature. Mais le but du mouvement de toute créature c'est de s'assimiler à Dieu de plus en plus autant qu'elle peut. De même l'esprit humain doit se porter toujours de plus en plus à connoître Dieu dans la mesure de sa capacité. C'est pourquoi saint Hilaire dit : Celui qui étudie avec un zèle discret des choses infinies, obtiendra un profit quelconque, quoiqu'il n'atteigne pas toujours son but.

On procède ainsi sur le second point. Il semble qu'il ne peut pas y avoir de science relativement aux choses divines qui sont du domaine de la foi. 1° La sagesse est différente de la science, mais la sagesse regarde les choses divines. Il n'y a donc pas de science. 2° comme il est dit dans le I *Posteriorum*, dans toute science il faut établir à l'égard du sujet *ce qu'il est ;* mais nous ne pouvons en aucune manière savoir de Dieu *ce qu'il est*, comme le dit saint Jean Damascène, donc il ne peut pas y avoir de science de Dieu. 3° Chaque science doit considérer les parties et les passions de son sujet ; mais Dieu étant une forme simple n'a point de parties et ne peut être sujet à des passions. Donc

---

Deus honoratur silentio, non quod de ipso nihil dicamus vel inquiramus, sed quia intelligimus nos ab ejus comprehensione defecisse ; unde *Eccles.*, XLIII : « Glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc, et admirabilis magnificentia ejus. Benedicentes Dominum, exaltate illum quantum potestis ; major est enim omni laude. » Ad septimum dicendum, quod cum Deus in infinitum a creatura distet, nulla creatura movetur in Deum, ut ipsi adæquetur, vel recipiendo ab ipso, vel cognoscendo ipsum. Hoc igitur quod creatura in infinitum distat, non est terminus motus creaturæ, sed quælibet creatura movetur ad hoc quod Deo assimiletur plus et plus quantum potest : et sic etiam humana mens debet semper moveri ad cognoscendum de Deo plus et plus secundum modum suum. Unde dicit Hilarius : Qui pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod de divinis quæ fidei subsunt, scientia esse non possit. Sapientia enim contra scientiam dividitur ; sed sapientia est divinorum ; non ergo scientia. Item, sicut dicitur I. *Posteriorum* : In qualibet scientia oportet de subjecto supponere quid est : sed de Deo nullo modo possumus scire quid est, ut dicit Damascenus, ergo de Deo scientia haberi non potest. Item cujuslibet scientiæ est partes et passiones sui subjecti considerare : sed Deus cum sit forma simplex nec partes habet in quas dividatur, nec passionibus aliquibus subjici potest. Ergo de Deo non potest esse scientia.

il ne peut pas y avoir une science de Dieu. 4° Dans toute science la raison précède l'assentiment, car c'est par la démonstration que l'assentiment se détermine dans les sciences qui sont l'objet de l'instruction. Mais dans les choses qui appartiennent à la foi c'est le contraire qui doit avoir lieu, c'est-à-dire que l'assentiment de la foi doit précéder la raison, comme nous l'avons dit. Donc il ne peut pas y avoir de science à l'égard des choses divines qui sont surtout l'objet de la foi. 5° Toute science procède de principes connus *per se* et admis par tout le monde, ou de principes qui tirent leur force de ceux-ci; mais les articles de foi, qui sont les premiers principes dans la foi, ne sont pas de cette nature, parce qu'ils ne sont pas connus *per se* et ne peuvent se résoudre démonstrativement en principes connus *per se*, comme nous l'avons dit. Donc il ne peut pas y avoir de science pour les choses divines qui sont du domaine de la foi. 6° La foi s'exerce sur ce que l'on ne voit pas, mais la science au contraire s'exerce sur ce qui tombe sous les sens, car c'est la science qui fait connoître les choses qu'elle enseigne; donc il ne peut pas y avoir de science pour les choses divines qui dépendent de la foi. 7° L'intellect est le principe de toute science, parce que par l'intelligence des principes on acquiert la science des conclusions; mais dans les choses de la foi l'intellect n'est pas le principe mais la fin, parce que comme il est dit dans Isaïe, VII, 9 : « Si vous ne croyez pas vous ne comprendrez point. » Donc il ne peut pas y avoir de science pour les choses divines appartenant à la foi.

Saint Augustin dans le XIIe livre de la Trinité dit le contraire. Je n'attribue à cette science que ce qui a pour effet de produire, de défendre et de corroborer la foi salutaire qui conduit à la vraie béatitude. Donc il y a une science des choses qui appartiennent à la foi. De même dans le livre de la Sagesse, X, 10 : « Il lui a donné la science

---

Item, in qualibet scientia ratio præcedit assensum. Demonstratione enim facit in scientiis scibilibus assentire : sed in his quæ fidei sunt, oportet esse e converso scilicet quod assensus fide præcedat rationem ut dictum est; ergo de divinis præcipue quæ fide capiuntur, non potest esse scientia. Item omnis scientia præcedit ex principiis per se notis, quæ quisque probat audita, aut ex principiis quæ ab his fidem habent : sed articuli fidei qui sunt prima principia in fide, non sunt hujusmodi, quia nec sunt per se nota neque ad per se notare solvi possunt demonstrative, ut dictum est. Ergo de divinis quæ fide tenentur, non potest esse scientia. Item, fides est de non apparentibus : sed scientia est de apparentibus, quia per scientiam apparent ea quæ per scientiam traduntur. Ergo de divinis quæ fide tenentur, non potest esse scientia. Item cujuslibet scientiæ principium est intellectus, quia ex intellectu principiorum venitur in scientiam conclusionum : sed in his quæ sunt fidei, intellectus non est principium, sed finis, quia ut dicitur *Isaiæ*, VII : «Nisi credideritis, non intelligetis.» Ergo de divinis quæ fide tenentur, non potest esse scientia. Sed contra est quod dicit Augustinus XII. *De Trinitate* : Huic scientiæ tribuo illud tantum quod fides saluberrima quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, defenditur, roboratur. Ergo de his quæ sunt fidei est scientia. Item, *Sap.*, X : «Dedit illi scientiam sanctorum,» id

des saints, » c'est-à-dire la science de la foi, car on ne peut l'entendre d'aucun autre que de celle qui distingue les saints des impies, laquelle est la science de la foi. De même l'Apôtre parlant des connoissances des fidèles dit dans la première Epître aux Corinthiens, VIII 7 : « Ce n'est pas la science de tout le monde, » donc même conclusion que ci-dessus.

Il faut dire que la raison de la science consistant en ce que par le moyen de choses connues on parvient à la connoissance d'autres choses qui le sont moins, et ceci arrivant dans les choses divines, il est constant par là qu'il peut y avoir une science des choses divines. Mais on peut considérer sous deux rapports la connoissance des choses divines. Premièrement par rapport à nous, et ainsi elles ne peuvent nous être connues que par le moyen des créatures, que nous connoissons par le moyen des sens. Secondement d'après leur nature, et ainsi elles sont d'elles-mêmes très-*cognoscibles*, quoique elles ne nous soient pas connues sous leur point de vue propre, elles sont néanmoins connues de cette manière de Dieu et des bienheureux. Il y a donc ainsi une double science des choses divines, l'une conforme à notre mode qui se sert des principes des choses sensibles pour faire connoître les choses divines, et c'est de cette sorte que les philosophes nous ont donné une science des choses divines qu'ils ont appelée philosophie première, l'autre conforme au mode des choses divines qui consiste à prendre les choses divines en elles-mêmes; cette science dans les conditions de la vie présente nous est parfaitement impossible; mais nous jouissons dans cette vie d'une certaine participation à cette connoissance, d'une assimilation à la connoissance divine en tant que par le moyen de la foi qui nous est communiquée nous adhérons à la vérité première pour elle-même. Et comme Dieu par là même qu'il se connoît lui-même connoît aussi les autres choses à sa manière,

---

est, fidei, quia de alia intelligi non potest, nisi de ea qua sancti ab impiis dicernuntur quæ est scientia fidei. Item, Apostolus de cognitione fidelium loquens I. *Cor.*, VIII, dicit : « Non omnium est scientia, » et sic idem quod prius. Respondeo dicendum, quod cum scientiæ ratio consistat in hoc, quod ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscantur : hoc autem in divinis contingat, constat quod de divinis potest esse scientia. Sed divinorum notitia dupliciter potest æstimari. Uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi ex creaturis, quarum notitiam a sensu accipimus. Alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex seipsis maxime cognoscibilia, quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a Deo cognoscuntur, et a beatis secundum modum suum et sic de divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, qua sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis Philosophi scientiam tradiderunt, Philosophiam primam divinam scientiam dicentes. Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur, quæ quidem perfecte nobis in statu viæ est impossibilis, sed fit nobis in statu viæ quædam illius cognitionis participatio, et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhæremus ipsi primæ veritati propter seipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso quod cognoscit se cognoscit alia modo

c'est-à-dire par une simple intuition et sans discourir; de même nous, par le moyen des choses que la foi nous enseigne en adhérant à la vérité première, nous acquerrons la connoissance des autres choses suivant notre mode, c'est-à-dire en allant par le moyen du raisonnement des principes aux conclusions. C'est pourquoi les premières choses que nous connoissons par la foi sont pour nous comme les premiers principes dans cette science, et les autres comme des conclusions. On voit par là que cette science est plus relevée que cette autre science divine que les philosophes nous ont transmise, puisque elle procède de principes plus élevés.

Solutions. Il faut donc dire à la première difficulté que la sagesse n'est pas en opposition avec la science, comme deux choses contraires, mais qu'elle est une addition à la science. Car, comme le dit Aristote dans le livre VI de l'Ethique, la sagesse est la mère de toutes les sciences, donnant des règles à toutes les autres en raison de ce qu'elle procède des principes les plus relevés : c'est aussi pour cela qu'elle est appelée la déesse des sciences dans le livre I de la Métaphysique, d'autant plus qu'elle ne s'occupe pas seulement de principes très relevés, mais qu'elle en procède. C'est le propre du sage d'établir l'ordre, aussi appelle-t-on sagesse cette science si relevée qui coordonne et réglemente toutes les autres : comme dans les arts mécaniques nous appelons sages ceux qui dirigent les autres, tels que les architectes; quant au nom de science il est abandonné aux autres sciences inférieures. Sous ce rapport la science est distinguée de la sagesse, comme le propre est distingué de la définition. A la seconde il faut répondre ainsi qu'on l'a dit plus haut, que quand les causes sont connues par leurs effets, la connoissance de l'effet compense la connoissance de la quiddité de la cause qui est requise dans les sciences qui regardent les choses que l'on ne peut connoître par

---

suo, id est, simplici intuitu non discurrendo : ita nos ex his quæ fide capimus, primæ veritati inhærendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones. Unde primo ipsa quæ fide tenemus sunt nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia sunt quasi conclusiones. Ex quo patet quod hæc scientia est altior illa divina, quam Philosophi tradiderunt, cum ex altioribus principiis procedat. Ad primum ergo dicendum, quod sapientia non dividitur contra scientiam, sicut oppositum contra oppositum, sed quia se habet ex additione ad scientiam. Est enim sapientia, ut dicit Philosophus, VI *Ethic.*, caput omnium scientiarum, regulans omnes alias in quantum de altissimis principiis est : propter quod etiam Dea scientiarum dicitur I. *Metaph.* et multo magis hæc quæ non solum de altissimis, sed ex altissimis est. Sapientis autem est ordinare, et ideo ista scientia altissima quæ omnes alias ordinat et regulat sapientia dicitur, sicut in artibus mechanicis, sapientes dicimus illos qui alios regulant, ut architectos : scientiæ vero nomen aliis inferioribus relinquitur, et secundum hoc scientia dividitur contra sapientiam sicut proprium contra diffinitionem. Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, quando causæ cognoscuntur per suos effectus, effectus cognitio suplet locum cognitionis quiddidatis causæ quæ requiritur in illis scientii quæ sunt de rebus, quæ per se ipsas cognosci non

elles-mêmes, et ainsi il n'est pas nécessaire pour avoir la science des choses divines, de savoir préalablement de Dieu ce qu'il est. On peut dire aussi que ce que nous savons de Dieu, qu'il n'est pas, compense dans la science divine la connoissance de *ce qu'il est*, parce que comme une chose est distinguée des autres par son *quid est*, elle l'est aussi par la connoissance que l'on a de son *quid non est*. A la troisième difficulté il faut dire que non-seulement il faut regarder les parties du sujet dans la science comme des parties subjectives ou intégrales, mais encore les parties du sujet sont toutes les choses dont la connoissance est requise pour la connoissance du sujet, puisque toutes ces choses ne sont traitées dans la science qu'en tant qu'elles doivent être coordonnées au sujet : on appelle aussi passion tout ce qui peut se prouver d'une chose, négations ou habitudes à d'autres choses. Et on peut prouver à l'égard de Dieu beaucoup de choses de ce genre, d'après les principes naturellement connus, et d'après les principes de la foi. A la quatrième il faut dire que dans toute science il y a certaines choses qui sont comme principes, et d'autres comme conclusions. Donc la raison dont on fait usage dans les sciences précède l'assentiment de la conclusion, mais elle suit l'assentiment des principes, lorsqu'elle en procède. Or les articles de foi ne sont pas comme des conclusions, mais comme des principes, que l'on défend même contre ceux qui les attaquent, comme Aristote dans le livre IV de la Métaphysique, dispute contre ceux qui nient les principes ; ils sont manifestés par quelques similitudes, comme des principes naturellement connus par induction, mais ils ne sont pas prouvés par raison démonstrative. A la cinquième il faut dire que même dans les sciences d'origine humaine, il y a dans quelques-unes d'entre elles certains principes qui ne sont pas universellement connus, mais il

---

possunt : et sic non oportet quod ad hoc quod de divinis scientiam habeamus, præsciatur de Deo quid est. Vel potest dici quod hoc ipsum quod scimus de Deo quid non est, supplet in divina scientia locum cognitionis quid est : quia sicut per quid est distinguitur res ab aliis, ita per hoc quod scitur qui non est. Ad tertium dicendum, quod partes subjecti in scientia non solum sunt intelligendæ partes subjectivæ, vel integrales, sed partes subjecti sunt omnia illa quorum cognitio requiritur ad cognitionem subjecti, cum omnia hujusmodi non tractentur in conscientia, nisi in quantum habent ad subjectum ordinari : passiones etiam dicuntur quæcumque de aliquo probari possunt sive negationes, sive habitudines ad alias res. Et talia multa de Deo probari possunt et ex principiis naturaliter notis, et ex principiis fidei. Ad quartum dicendum, quod in qualibet scientia sunt aliqua quasi principia, et aliqua quasi conclusiones. Ratio ergo quæ inducitur in scientiis, præcedit assensum conclusionis, sed sequitur assensum principiorum cum ex eis procedat. Articuli autem fidei in hac scientia non sunt quasi conclusiones, sed quasi principia quæ etiam defunduntur ab impugnantibus, sicut et Philosophus IV. *Metaph.* disputat contra negantes principia, et manifestantur per aliquas similitudines, sicut principia naturaliter nota per inductionem, non autem ratione demonstrative probantur. Ad quintum dicendum, quod etiam in scientiis humanitus traditis sunt quædam principia in quibusdam earum quæ non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a

faut supposer qu'ils viennent des sciences supérieures, comme dans les sciences subalternées on suppose et on admet certaines choses, par le moyen des sciences supérieures subalternantes, et ces sortes de choses ne sont connues *per se* qu'à l'aide des sciences supérieures. C'est de cette manière qu'il faut envisager les articles de foi, qui sont les principes de cette science pour la connoissance de Dieu, parce que les choses qui sont connues *per se* dans la science que Dieu possède de lui-même, sont supposées dans notre science, et nous croyons à sa parole qui nous est communiquée par ses envoyés, comme le médecin admet, sur la parole du physicien, qu'il y a quatre éléments. A la sixième il faut dire que l'évidence de la science procède de l'évidence des principes. C'est pourquoi la science ne rend pas les principes évidents, mais l'évidence des principes fait ressortir l'évidence des conclusions. Pareillement la science dont nous parlons dans ce moment ne rend pas évidentes les choses qui sont l'objet de la foi, mais au moyen de ces choses elle en fait ressortir d'autres, par le mode qui produit la certitude à l'égard des premières. A la septième il faut dire que le principe de toute science est l'intellect, le premier toujours, mais non le plus prochain, quelquefois même la foi est le principe prochain de la science, comme on le voit dans les sciences subalternées; parce que leurs conclusions procèdent de la foi aux choses qui sont supposées par la science supérieure, mais comme d'un principe prochain de l'intellect de l'être supérieur qui connoît et qui a à cet égard la certitude par l'intellect, comme d'un premier principe. De même le principe prochain de cette science est la foi, mais le premier est l'intellect divin auquel nous croyons. Mais la foi nous est donnée pour parvenir à comprendre ce que nous croyons, comme lorsque l'inférieur apprend la science du supérieur, il

---

superioribus scientiis, sicut in scientiis subalternatis supponuntur et creduntur aliqua a superioribus scientiis subalternantibus et hujusmodi non sunt per se nota nisi superioribus scientiis. Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia hujus scientiæ ad cognitionem divinam, quia ea quæ sunt per se nota in scientia quam Deus habet de seipso, supponuntur in scientia nostra, et creditur ei nobis hoc indicanti per suos nuntios, sicut Medicus credit Physico quatuor esse elementa. Ad sextum dicendum, quod apparentia scientiæ procedit ex apparentia principiorum. Unde scientia non facit apparere principia, sed ex hoc quod apparent principia, facit apparere conclusiones : et per hunc modum scientia de qua nunc loquimur, non facit apparere ea de quibus est fides, sed ex eis facit apparere alia per modum quo de primis certitudo habetur. Ad septimum dicendum, quod cujuslibet scientiæ principium est intellectus semper quidem primum, sed non semper proximum, immo aliquando fides est proximum principium scientiæ sicut patet in scientiis subalternatis : quia earum conclusiones, sicut ex proximo principio procedunt ex fide eorum quæ supponuntur a superiori scientia, sed sicut a principio primo, ab intellectu superioris scientis, qui de his creaturis per intellectum habet certitudinem : et similiter hujus scientiæ principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus, cui nos credimus, sed fides est in nobis, ut perveniamus ad intelligendum quæ credimus, sicut si inferior sciens addiscat superioris scientia, tunc fiunt ei in-

sait alors et comprend ce qu'il n'avoit fait que croire jusque-là.

Sur le troisième point on procède ainsi. Il semble que dans les choses de foi il n'est pas permis d'user de raisons physiques. 1° Il est dit dans la première Epître aux Corinthiens, I, 17 : « Jésus-Christ m'a envoyé non pour baptiser, mais pour prêcher l'Evangile, non toutefois dans la sagesse de la parole, » Glose, dans la doctrine des philosophes; et sur le verset 20, « ou le savant du siècle, » la Glose dit : Le savant est celui qui cherche les secrets de la nature, Dieu ne veut pas de tels hommes pour prédicateurs. Et sur ce passage de la première Epître aux Corinthiens, II, 4 : « Je n'emploie point dans mes discours et mes prédications les secrets de la sagesse humaine, » la Glose dit : Si ses paroles produisoient la persuasion, ce n'étoit point avec le secours de la sagesse humaine, comme la parole des faux apôtres. On voit d'après tout cela que, dans les choses de foi, il n'est pas permis d'employer des raisons physiques. Sur ce passage d'Isaïe, XV, 1 : « Ar a été ravagée pendant la nuit, » la Glose dit : Ar, c'est-à-dire l'adversaire ou la science séculière, qui est l'adversaire de Dieu, donc etc... 3° Saint Ambroise dit : Les mystères de la foi sont dégagés d'arguments physiques. Donc, lorsqu'il s'agit de la foi, il n'est pas permis d'employer les raisonnements ni les paroles des philosophes. 4° Saint Jérôme raconte dans son Epître à Eustochium, que dans une vision une punition sévère lui avoit été infligée de la part de Dieu, pour avoir étudié les ouvrages de Cicéron; les assistants intercédoient en faveur de sa jeunesse, sauf à lui de subir un légitime châtiment, s'il ouvroit encore les livres des païens. C'est pourquoi, attestant le nom de Dieu, je vous ai renié, Seigneur, s'écria-t-il, en gardant en ma possession et en lisant ces livres profanes. Si donc il n'est pas permis de les étudier, il l'est bien moins encore de s'en servir dans les ouvrages où l'on traite des choses

---

tellecta et scita, quæ prius erant tantummodo credita.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod in his quæ sunt fidei, non liceat rationibus physicis uti. I. *Cor.* I : « Non misit me Christus baptizare, sed evangelizare, non in sapientia verbi, » Glossa in doctrina Philosophorum; et super illud : « Ubi inquisitor hujus sæculi? » dicit Glossa : inquisitor est qui naturæ secreta rimatur, tales non recipit Deus inter prædicaores; et super illud I. *Cor.*, II : « Sermo meus et predicatio mea, non in persuasibilibus, » dicit Glossa : Et si persuasibilia fuerint verba, non tamen per humanam sapientiam, ut verbum pseudoapostolorum. Ex quibus omnibus videtur quod in his quæ sunt fidei non liceat uti rationibus physicis. Item, *Isai.*, XV super illud : « Nocte vastata est Ar : » dicit Glossa : Ar, id est, adversarius, scilicet scientia sæcularis, quæ adversaria est Deo, ergo, etc. Item Ambrosius dicit : Secretissimum fidei a physicis argumentis est liberum. Ergo ubi de fide agitur, Philosophorum rationibus et dictis uti non licet. Item Hieronymus refert in Epistola ad Eustochium, sed in visione divino judicio verberatum, pro eo quod in libris legerat Ciceronis, et qui astabant precabantur ut veniam tribueret adolescientiæ, exacturus deinde cruciatum, si in libris gentilium aliquando legisset : unde obtestans nomen Dei clamavit : Si unquam habuero sæculares codices, si legero, te negavi. Si ergo non licet in eis studere, ergo multo minus licet eis in divinis tractati-

divines. 5° La sagesse profane est souvent désignée dans l'Ecriture sous l'emblème de l'eau, et la sagesse divine sous celui du vin; suivant Isaïe, I, 22, on blâmoit les cabaretiers qui mêloient de l'eau avec le vin. Donc les docteurs qui mèlent les enseignements philosophiques à la sainte Ecriture sont dignes de blâme. 6° Saint Jérôme dit dans la Glose sur Osée, II : Nous ne devons avoir rien de commun avec les hérétiques, pas même le nom; mais les hérétiques se servent de raisonnements physiques pour corrompre la foi, comme on le voit dans la Glose, Prov., VII et Isaïe, XV. Donc les catholiques ne doivent pas en user dans leurs ouvrages. 7° Chaque science a des principes propres, comme la doctrine sacrée des articles de foi; mais dans les autres sciences, ce ne seroit pas procéder avec raison que de prendre les principes d'une science étrangère, il faut dans chacune procéder d'après ses propres principes, suivant ce qu'enseigne Aristote dans le livre I *Post.* Donc on ne procéderoit pas bien en agissant ainsi dans la doctrine sacrée. 8° Si l'on rejette en quelque chose la doctrine d'un écrivain, son autorité n'aura plus aucune valeur; c'est pourquoi saint Augustin dit que dans la doctrine sacrée, si nous accordons qu'on y trouve quelque chose de faux, elle perdra toute autorité pour confirmer la foi; mais la doctrine sacrée répudie en beaucoup de points les enseignements des philosophes, car ils sont convaincus d'erreur en beaucoup de choses. Donc leur autorité n'auroit aucune force probante.

Contrairement à ce qui vient d'être dit, l'Apôtre, dans l'Epître à Tite, I, 12, cite les vers du poète Epiménides : « Les Crétois sont de perpétuels menteurs, de méchantes bêtes, etc...; » et dans la première aux Corinthiens, XV, 23, il cite les paroles de Ménandre : « Les mauvais entretiens corrompent les bonnes mœurs; » dans les Actes, XVII, 28, il cite les paroles d'Aratus : « Nous sommes sa race (de

---

bus uti. Item sapientia sæcularis in Scriptura per aquam frequenter significatur : sapientia vero divina per vinum, secundum *Isaiam* I : « Vituperabantur caupones aquam vino miscentes. » Ergo vituperabiles sunt doctores sacræ Scripturæ physica documenta miscentes. Item sicut dicit Hieronymus in Glossa *Osee* II : Cum hæreticis nec nomina debemus habere communia : sed hæretici utuntur ad fidei corruptionem physicis argumentis, ut habetur in Glossa *Proverb.*, VII, et *Isaiæ*, XV. Ergo catholici eis in suis tractatibus uti non debent. Item, quælibet scientia principia habet propria, ita et sacra doctrina articulos, scilicet fidei : sed in aliis scientiis non recte proceditur, si sumantur alterius scientiæ principia, sed oportet in unaquaque ex propriis procedere, secundum doctrinam Philosophi I. *Poster.* Ergo nec in sacra doctrina recte proceditur. Item, si alicujus doctrina in aliquo repudiatur, ejus authoritas invalida erit ad aliquid confirmandum; unde dicit Augustinus quod si in sacra doctrina concesserimus aliquid esse falsitatis, peribit ejus authoritas ad fidei confirmationem : sed sacra doctrina Philosophorum doctrinam in multis repudiat, quia in multis errasse inveniuntur. Ergo eorum authoritas non est efficax ad aliquid confirmandum. Sed contra Apostolus, *Tit.*, I, utitur Epimenidis poetæ versiculo dicens : « Cretenses semper mendaces, malæ bestiæ, » etc. et I. *Cor.*, XV, verbis Menandri : « Corrumpunt bonos mores colloquia mala ; » et *Actor.*, XVII, verbis Arati : « Ipsius scilicet

Dieu). » Donc il est également permis aux autres docteurs sacrés d'employer des raisonnements physiques. — Saint Jérôme, dans une lettre adressée à un grand orateur de la ville de Rome, après avoir énuméré un certain nombre de docteurs sacrés, tels que saint Basile, saint Grégoire, ajoute : Tous ces docteurs ont tellement farci leurs livres des enseignements et des maximes des philosophes, que l'on ne sait ce qu'il y a de plus admirable en eux, ou leur érudition profane, ou leur science des Ecritures; or ils n'auroient pas tenu cette conduite, si la chose eût été illicite ou inutile. — Saint Jérôme, dans son Epître à Pammachius, sur la mort de Paule, dit : Si vous êtes épris d'une femme captive, c'est-à-dire de la science profane, si vous êtes séduit par sa beauté, rasez-lui les cheveux, retranchez impitoyablement sa belle chevelure, les ornements du style, lavez-la avec le nitre du Prophète, et vous reposant près d'elle, dites : « Sa main gauche sera jetée autour de mon cou, et sa droite me pressera de son étreinte; » et cette captive vous donnera un grand nombre d'enfants, et d'une Moabite vous ferez naître des enfants d'Israël. Il y a donc du profit à faire usage de la sagesse profane. — Saint Augustin dit dans le livre II sur la Trinité : Je ne mettrai pas de négligence à chercher la science de Dieu, soit par le moyen de l'Ecriture sainte, soit par le moyen des créatures; mais dans la philosophie on se propose de connoître Dieu par les créatures. Donc il n'y a pas d'inconvénient à se servir dans la doctrine sacrée des raisonnements des philosophes. — Saint Augustin dit encore dans le livre II sur la Doctrine du Christ : Ce que les philosophes ont dit par hasard de vrai et de conforme à notre foi, non-seulement nous ne devons pas en éprouver de crainte, mais nous devons le leur enlever comme un bien possédé par d'injustes détenteurs, et l'employer à notre usage. Ainsi, même conclusion que ci-dessus. — La Glose dit sur ce passage de Daniel, I, 8 :

Dei, et genus sumus. » Ergo et aliis divinæ Scripturæ doctoribus, licet physicis argumentis uti. Item, Hieronymus in Epistola ad magnum urbis Romæ Oratorem, enumeratis pluribus Scripturæ doctoribus, ut Basilius, Gregorius, subjungit, qui omnes in tam Philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in eis primum mirari debeas, utrum eruditionem sæculi, vel scientiam Scripturarum : quod non fecissent si non licuisset, vel inutile fuisset. Item, Hieronymus, in Epistola ad Pammachium *De dormitione Paulæ:* Si adamaveris mulierem captivam, scilicet sapientiam sæcularem, et pulchritudine ejus captus fueris, decalva eam, et illecebras crinium atque ornamenta verborum cum tenacibus unguibus seca, lava eam prophetali vitro, et requiescens cum illa, dicito: « Sinistra ejus sub capite meo, et dextra illius amplexabitur me, » et multos tibi captiva fœtus dabit, ac de Moabitide efficietur tibi Israelites. Ergo fructuosum est ut aliquis sapientia sæculari utatur. Item Augustinus II. *De Trinitat.*, dicit : Non ero segnis ad inquirendam scientiam Dei sive per scripturam, sive per creaturam : sed cognitio Dei per creaturam in Philosophia proponitur, ergo non est inconveniens quod aliquis in sacra doctrina rationibus Philosophicis utatur. Item, Augustinus lib. II. *De Doctr. Christiana* : Philosophi autem si qua forte vera, et fidei nostræ accommoda dixerunt, non solum formidanda non sunt, sed ab eis, tanquam ab injustis possessoribus in nostrum usum assumenda. Et sic idem quod

« Or Daniel proposa, » Si quelque ignorant en mathématiques vouloit écrire contre les mathématiciens, ou un ignorant en philosophie contre les philosophes, qui pourroit s'empêcher de rire? Mais les docteurs sacrés sont quelquefois obligés d'engager la lutte avec les philosophes; donc il est nécessaire qu'ils fassent usage de la philosophie.

Il faut dire que les dons des graces sont faits à la nature, de telle sorte qu'ils ne l'anéantissent pas, mais la rendent plus parfaite. C'est pourquoi la lumière de la foi, qui nous est communiquée gratuitement, ne détruit pas les lumières naturelles que nous tenons de la nature. Mais quoique les lumières naturelles de l'esprit humain soient insuffisantes pour la manifestation des choses révélées par la foi; néanmoins il est impossible que les choses qui nous sont divinement révélées par la foi soient contraires à celles que la nature a mises en notre possession : il faudroit, en effet, qu'il y eut fausseté d'une part ou de l'autre, et comme c'est de Dieu que nous tenons ces connoissances diverses, Dieu seroit à notre égard l'auteur de la fausseté, ce qui est impossible; mais de plus, lorsqu'on trouve dans les choses imparfaites une imitation quelconque des choses parfaites, malgré l'imperfection existante, ce sont, dans les choses qui sont connues par la raison, certaines similitudes des choses que la foi nous apprend. Or, comme la doctrine sacrée est fondée sur la lumière de la foi, de même aussi la philosophie est fondée sur la lumière naturelle de la raison. C'est pourquoi il est impossible que les choses qui appartiennent à la philosophie soient contraires à celles qui sont du domaine de la foi, mais elles ont moins de portée. Elles renferment néanmoins certaines similitudes avec elles et quelque chose qui y conduit, comme la nature conduit à la grace. Or, si l'on rencontre

---

prius. Item, super illud *Daniel.*, I : « Proposuit autem Daniel,» etc., Glossa : Si quis imperitus mathematicæ artis contra mathematicos scribat, aut expers Philosophiæ contra Philosophos agat, quis etiam ridendus, vel ridendo non rideat? sed oportet doctores sacræ Scripturæ quandoque contra Philosophos agere. Ergo oportet eos Philosophia uti. Respondeo dicendum, quod dona gratiarum hoc modo naturæ adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt : unde et lumen fidei quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum. Quamvis autem naturale lumen mentis humanæ sit insufficiens ad manifestationem eorum quæ per fidem manifestantur, tamen impossibile est quod ea quæ per fidem nobis traduntur divinitus, sint contraria his quæ per naturam nobis sunt indita : oporteret enim alterum esse falsum : et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis author falsitatis, quod est impossibile : sed magis cum imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum, quamvis imperfecta in his quæ per naturalem rationem cognoscuntur, sint quædam similitudines eorum quæ per fidem tradita sunt. Sicut autem Sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita Philosophia super lumen naturale rationis : unde impossibile est quod ea quæ sunt Philosophiæ, sint contraria eis quæ sunt fidei, sed deficiunt ab eis. Continent tamen quasdam similitudines eorum, et quædam ad ea præambula, sicut natura preambula est ad gratiam. Si quid autem in dictis Philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non

dans les écrits des philosophes quelque chose de contraire aux choses de la foi, ce n'est pas de la philosophie, mais bien plutôt un abus de la philosophie par le défaut de la raison. Et, par conséquent, il est impossible de réfuter une erreur de cette nature par les principes de la philosophie, en montrant ou que la chose est tout-à-fait impossible, ou qu'elle n'est pas nécessaire. En effet, comme les choses qui sont de foi ne peuvent être prouvées démonstrativement, elles ne peuvent pas non plus être démontrées fausses, mais on peut montrer qu'elles ne sont pas nécessaires. Ainsi donc nous pouvons faire usage de la philosophie de deux manières dans la doctrine sacrée. D'abord pour démontrer les choses qui sont les préliminaires de la foi, qui sont nécessaires dans la science de la foi, comme ce que l'on prouve relativement à Dieu par des raisons naturelles, telle que l'existence de Dieu, son unité, et les autres choses que l'on prouve en philosophie par rapport à Dieu ou aux créatures, et que la foi suppose. Secondement, pour faire connoître, par le moyen de certaines similitudes, les choses de foi, comme saint Augustin, dans son ouvrage sur la Trinité, se sert de plusieurs similitudes tirées des doctrines philosophiques, pour faire connoître la Trinité. Donc, pour résister aux attaques contre la foi, en montrant qu'elles sont fausses ou ne sont pas nécessaires, ceux qui se servent de la philosophie dans la sainte Ecriture, peuvent tomber dans une double erreur. La première, en usant des choses qui sont contre la foi, lesquelles ne sont pas de la philosophie, mais plutôt une erreur ou un abus de la philosophie, comme a fait Origène. Secondement, à renfermer les choses de foi dans les limites de la philosophie, de façon à ne vouloir croire que ce que l'on peut connoître par la philosophie, tandis qu'au contraire, c'est la philosophie qu'il faut renfermer dans les limites de la foi, suivant ces paroles dans la deuxième Epître aux Corinthiens, X,

---

est Philosophiæ, sed magis Philosophiæ abusus ex defectu rationis. Et ideo impossibile est ex principiis Philosophiæ hujusmodi errorem refellere, vel ostendendo omnino esse impossibile, vel non esse necessarium. Sicut enim ea quæ fidei sunt, non possunt demonstrative probari, ita quædam contraria his non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi non esse ea necessaria. Sic igitur in Sacra doctrina Philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quæ sunt præambula fidei, quæ necessaria sunt in fidei scriptura, ut ea quæ naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et hujusmodi vel de Deo vel de creaturis in Philosophia probata quæ fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quæ sunt fidei, sicut Augustinus in lib. *De Trinitate*, utitur multis similitudinibus ex doctrinis Philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem, ergo ad resistendum his quæ contra fidem dicuntur sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria, tamen utentes Philosophia in sacra Scriptura possunt dupliciter errare. Uno modo utendo his quæ sunt contra fidem, quæ non sunt Philosophiæ, sed potius error, vel abusus ejus, sicut Origenes fecit. Alio modo, ut ea quæ sunt fidei, includantur sub metis Philosophiæ, ut si nihil aliquis credere velit, nisi quod per Philosophiam haberi potest, cum e converso Philosophia sit ad metas fidei redigenda, secundum illud Apostoli I. *Cor.*, X : «In captivitatem

5 : « Captivant toute intelligence sous l'obéissance du Christ. »

Solutions. Il faut donc répondre à la première difficulté qu'on prouve par toutes ces citations qu'il ne faut pas se servir de la doctrine des philosophes comme de la doctrine principale, comme déterminant l'assentiment de l'esprit aux choses de foi; mais il n'est pas prouvé par là que les docteurs sacrés ne puissent pas en faire usage d'une manière secondaire. C'est pourquoi au même endroit la Glose dit sur ce passage de la première Epître aux Corinthiens, I, 19 : « Je confondrai la sagesse des sages; » il ne parle pas ainsi dans le sens que l'intelligence de la vérité puisse être réprouvée de Dieu, mais seulement parce qu'ils mettent leur confiance dans leur érudition. Néanmoins, afin que tout ce qui appartient à la foi ne fût pas attribué à la puissance de l'homme ou à sa sagesse, mais à Dieu, Dieu a voulu que la prédication primitive des apôtres s'effectuât dans la foiblesse et la *simplicité*, quoique la puissance et la sagesse du siècle soient intervenues ensuite et aient montré par la victoire de la foi que le monde est soumis à Dieu, sous le rapport de la puissance comme sous celui de la sagesse. A la seconde il faut dire que l'on regarde la sagesse profane comme contraire à Dieu dans son abus, ainsi qu'en abusent les hérétiques, mais non dans ce qu'elle a de vrai. A la troisième il faut dire que l'on regarde les mystères de la foi comme dégagés des opinions des philosophes, parce qu'ils ne sont pas emprisonnés dans les limites de la philosophie. A la quatrième il faut répondre que saint Jérôme s'attachoit tellement à certains ouvrages du paganisme, qu'il méprisoit en quelque sorte l'Ecriture sainte; c'est pourquoi il dit lui-même : Lorsque, rentré en moi-même, je me remis à lire les prophètes, leur langage inculte m'inspiroit l'horreur et le dégoût; or tout le monde comprend que cela est blâmable. A la cinquième il faut dire que l'on ne doit pas raisonner d'après un

---

redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. » Ad primum ergo dicendum, quod ex omnibus illis verbis ostenditur, quod doctrina Philosophorum non sit utendum quasi principali, ut scilicet propter eam credatur fidei : non tamen removetur quin ea possint uti sacri doctores quasi secundaria. Unde ibidem super illud, «Perdam sapientiam sapientum,» et cæt., Glossa : Non ideo hoc dicit, ut veritatis intelligentia possit a Deo reprobari, sed quia eorum prudentia reprobatur, qui in sua eruditione confidunt. Ut tamen totum quod est fidei, non humanæ potentiæ, aut sapientiæ tribueretur, sed Deo, voluit Deus ut primitiva Apostolorum prædicatio esset in infirmitate et simplicitate, cum tamen potentia, et sæcularis sapientia postea superveniens, ostenderit per victoriam fidei mundum esse Deo subjectum et quantum ad potentiam et quantum ad sapientiam. Ad secundum dicendum, quod sapientia sæcularis dicitur contraria Deo quantum ad ejus abusum, sicut ea hæretici abutuntur, non quantum ad ejus veritatem. Ad tertium dicendum, quod sacramentum fidei pro tanto dicitur esse liberum a Philosophicis dictis, quia sub Philosophiæ metis non coarctatur. Ad quartum dicendum, quod Hieronymus adeo afficiebatur ad aliquos libros gentilium, quod sacram Scripturam quodammodo contemnebat : unde ipse dicit : Si quando in memet reversus Prophetas legere cœpissem, sermo horrebat incultus : et hoc esse reprehensibile nullus ambigit. Ad quintum di-

langage figuré, comme dit le Maître, I sent. d. 6. Et Denis dit dans l'Epître à Tite, que la théologie symbolique n'est pas argumentative, et principalement parce que ce n'est pas l'exposition d'un auteur. Néanmoins on peut dire que lorsque de deux choses l'une passe dans la nature de l'autre, ce n'est pas réputé une mixtion, mais bien lorsque l'une et l'autre est altérée dans sa nature. C'est pourquoi ceux qui font usage des enseignements de la philosophie dans la sainte Ecriture en les soumettant à la foi, ne mêlent pas l'eau au vin, mais transforment l'eau en vin. A la sixième il faut dire que saint Jérôme parle des raisons inventées par les hérétiques et accommodées à leurs erreurs; or les doctrines philosophiques ne sont pas telles, bien plus, elles conduisent à la vérité, aussi ne doivent-elles pas être rejetées pour cette raison. A la septième il faut répondre que les sciences qui ont des rapports respectifs peuvent se servir des principes l'une de l'autre, comme les sciences postérieures peuvent user des principes des sciences premières, soit qu'elles soient supérieures ou inférieures. C'est pourquoi la métaphysique, qui est supérieure à toutes les autres, fait usage de ce qui est prouvé dans les autres. Pareillement la théologie peut se servir des principes de toutes les autres sciences, qui sont comme ses servantes et ses préliminaires dans la voie de la génération, quoique postérieures en dignité. A la huitième il faut répondre que lorsque la doctrine sacrée se sert des enseignements des philosophes pour eux-mêmes, elle ne les adopte pas à cause de l'autorité des écrivains, mais à raison des choses. Aussi elle en prend et elle en rejette. Mais quand elle s'en sert pour réfuter quelques erreurs, elle les emploie comme faisant autorité pour ceux qu'elle réfute, parce que le témoignage d'un adversaire est plus efficace.

---

cendum, quod ex tropicis locutionibus, non est assumenda argumentatio, ut dicit Magister VI. dist. I. lib. Et Dionysius dicit in Epistola ad Titum, quod symbolica Theologia non est argumentativa, et præcipue cum hoc non sit expositio alicujus authoris : et tamen potest dici, quod quando alterum duorum transit in naturam alterius, non reputatur mixtum, sed quando utrumque a sua natura alteratur. Unde illi qui utuntur Philosophicis documentis in sacra Scriptura redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed convertunt aquam in vinum. Ad sextum dicendum, quod Hieronymus loquitur de illis rationibus quæ ab hæreticis sunt inventæ accommodæ suis erroribus : Philosophicæ autem doctrinæ non sunt tales, immo solum in errorem ducunt, et ideo non sunt propter hoc vitandæ. Ad septimum dicendum, quod scientiæ quæ habent ordinem ad invicem, hoc modo se habent, quod una potest uti principiis alterius, sicut scientiæ posteriores principiis priorum scientiarum, sive sint superiores, sive inferiores : unde Metaphysica quæ est omnibus superior, utitur his quæ in aliis scientiis sunt probata. Et similiter Theologia cum omnes aliæ scientiæ sint ei quasi famulantes et præambulæ in via generationis, quamvis sint dignitate posteriores, potest uti principiis omnium aliarum. Ad octavum dicendum, quod in quantum Sacra doctrina utitur Physicis documentis propter se, non recipit ea propter authoritatem dicentium, sed propter rationem doctorum; unde bene dicta recipit, et alia respuit : sed quando utitur eis propter aliquos errores refellendos, utitur eis in quantum sunt in authoritatem aliis quæ refelluntur,

Sur le quatrième point on procède ainsi. Il paroît que dans les choses de la foi, les choses divines ne doivent pas être voilées sous l'obscurité des termes, 1° parce que comme il est dit dans les Proverbes, XIV, 6. « La doctrine des sages est facile. » Donc elle doit être proposée sans obscurité dans les termes. 2° On lit dans l'Eccles., IV, 8 : « Ne cachez point l'éclat de votre sagesse, » dans les Proverbes, XI, 26, « Celui qui cache le blé, » Gloss., de la prédication, « sera maudit parmi les peuples. » Donc il ne faut pas voiler les paroles de la doctrine sacrée. 3° On lit dans saint Matthieu, X, 27 : « Ce que je vous dis dans les ténèbres, » Glos., dans le secret, « dites-le au grand jour, » Glos., ouvertement. Donc il faut plutôt illustrer que voiler les choses obscures de la foi; 4° les docteurs de la foi sont *redevables aux savants comme* aux ignorants, donc ils doivent parler de manière à être compris des petits et des grands, c'est-à-dire sans termes obscurs. 5° Il est dit dans le livre de la Sagesse, VII, 13. « Je l'ai apprise sans déguisement, j'en fais part aux autres sans envie. » Mais ceux qui la cachent n'en font point part. Donc ils semblent coupables d'envie. 6° Saint Augustin sur la doctrine chrétienne dit : Ceux qui expliquent l'Ecriture sainte ne doivent point parler comme s'ils avoient l'intention de se mettre en évidence dans une semblable fonction, mais ils doivent chercher avant tout et surtout à se faire comprendre dans tout ce qu'ils disent, et exposer autant que possible les matières qu'ils traitent avec une si grande clarté de langage qu'il n'y ait que les esprits stupides qui ne les comprennent pas.

Mais il est dit le contraire dans saint Matthieu, VII, 6 : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens, etc.... » Glos. : On cherche avec plus d'avidité une chose cachée, on la contemple avec plus de respect lorsqu'elle est mystérieuse, mais on la conserve plus précieusement après l'avoir longtemps cherchée. Donc comme il est expédient de

---

quia testimonium adversarii efficacius est.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod divina in scientia fidei non sint obscuritate verborum velanda, quia ut dicitur *Prov.*, XIV : « Doctrina prudentum facilis. » Ergo sine obscuritate verborum proponi debet. Item, *Eccles.*, IV : « Non abscondas sapientiam tuam in decore suo; » et *Proverb.*, XI : « Qui abscondit frumenta, » Glossa prædicationis : « maledicetur in populis. » Ergo verba sacræ doctrinæ non sunt velanda. Item, *Matt.*, X : « Quod dico vobis in tenebris, » Glossa mysterio, « dicite in lumine, » Glossa aperte. Ergo obscura fidei sunt magis reseranda, quam occultanda difficultate verborum. Item, doctores fidei sunt sapientibus, et insipientibus debitores, ut patet *Rom.*, I. Ergo ita debent loqui, ut a magnis et parvis intelligantur, id est, sine obscuritate verborum. Item, *Sapient.*, VII, dicitur : « Quam sine fictione didici, et sine invidia communico : » sed qui occultant, non communicant. Ergo videntur invidiæ rei. Item, Augustinus IV. *De Doctrina Christiana* : Expositores sacræ Scripturæ non ita loqui debent, tanquam seipsos exponendos simili ante proponant, sed omnibus sermonibus suis primitus et maxime ut intelligantur, laborent ea, quantum possunt, perspicuitate dicendi, ut multum tardus sit qui non intelligat. Sed contra est quod dicitur *Matt.*, VII : « Nolite sanctum dare canibus, » etc.; Glossa : Res absconsa avidius quæritur, celata venerabilius conspicitur, diu quæsita charius tenetur. Cum igitur sacra documenta expediat summa

considérer avec une grande vénération les enseignements sacrés, il semble aussi qu'il est bon d'en livrer la formule en termes obscurs. 2° Denis dit, dans I ch. de la Hiérarchie de l'Eglise, ne communiquez point aux autres les choses divines d'une manière qui s'écarte des formes réglées par Dieu, c'est-à-dire ne livrez qu'à ceux qui vous ressemblent les divines Ecritures qui renferment tous les mystères. Mais si on se servoit d'un style clair elles seroient accessibles à tout le monde. Donc il faut voiler les mystères de la foi sous des termes obscurs. 3° Il est dit dans saint Luc, X, 8 : « Il vous est donné de connoître le mystère du royaume de Dieu, » c'est-à-dire l'intelligence des Ecritures, comme on le voit par la Glose ; « mais pour les autres ce n'est qu'en paraboles. » Il faut donc voiler quelque chose aux regards de la multitude sous l'obscurité des termes.

Je réponds : il faut dire que le langage de celui qui enseigne doit être réglé de manière à être utile sans nuire à celui qui écoute. Or il y a des choses qui ne peuvent nuire à personne, comme ce que tout le monde est tenu de savoir ; de telles choses ne doivent pas être cachées mais exposées à tout le monde de la manière la plus claire. Il y a d'autres choses au contraire qui deviendroient nuisibles si on les exposoit trop clairement aux auditeurs, ce qui arrive de deux manières ; premièrement en dévoilant les arcanes de la foi aux infidèles qui en ont horreur, car ils en feroient un objet de dérision ; c'est pour cela qu'il est dit dans saint Matthieu, VII, 6 : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens : » et Denis, II, c. Cœl. hier. : Ecoutez les paroles saintes, vous sanctifiant par la doctrine divine, dérobant à l'impure multitude les choses saintes dans le secret de votre ame, et gardez-les avec soin. Secondement en proposant aux ignorants des choses subtiles qu'ils ne comprennent pas parfaitement et qui sont pour eux une cause d'erreur ; c'est pourquoi l'Apôtre dit dans l'Epître

---

veneratione intueri, videtur quod expediat ea obscure tardi. Item, Dionysius, I *Eccles. Hierar.* : Omnem sanctam laudem non tradas alteri præter æque ordinatas Dei formas, id est divinas laude, quibus omnia sacramenta complectitur, non tradas nisi tibi similibus : sed si verbis conspicuis scriberentur, omnibus paterent. Ergo secreta fidei sunt obscuritate verborum velanda. Item, *Luc.*, VIII : « Vobis datum est nosse mysterium regni Dei, » id est, intelligentiam .Scripturarum , ut patet per Glossam : « cæteris autem in parabolis. » Ergo oportet verborum obscuritate aliqua a multitudine velare. Respondeo dicendum, quod verba docentis ita debent esse moderata ut proficiant, non noceant audienti. Quædam autem sunt quæ audita nulli nocent, sicut ea quæ omnes scire tenentur : et talia non sunt occultanda, sed manifeste omnibus proponenda. Quædam vero sunt quæ proposita manifeste auditoribus nocent quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, si arcana fidei infidelibus fidem abhorrentibus denudentur : eis enim venient in derisum et propter hoc dicitur *Matth.*, VII : « Nolite sanctum dare canibus : » et Dionysius II. c. *Cœl. Hierar* : Audi sancte dicta, divinus divinorum in doctrina factus, et mentis occulto sancta circumabscondens ab immunda multitudine, ut quam uniformia custodi. Secundo autem modo, si aliqua subtilia rudibus proponantur, ex quibus perfecte non apprehensis, materiam sumunt errandi. Unde I. *Corinth.*, III : « Non potui vobis loqui tanquam spiritua-

aux Corinthiens, III, 1 : « Je n'ai pas pu vous parler comme à des hommes spirituels, mais comme à des hommes charnels; je vous ai donné du lait au lieu d'une nourriture plus substantielle comme à de petits enfants en Jésus-Christ. » C'est pourquoi Saint Grégoire dit sur ce passage de l'Exode, XXI, 33 : « Si quelqu'un ouvre la citerne, » celui qui dans l'enseignement sacré a pénétré les profondeurs de la doctrine doit en dérober par le silence la sublimité à ceux qui ne les comprennent pas, dans la crainte de tuer par un scandale intérieur un infidèle qui eût pu devenir croyant. Il faut donc cacher ces choses à ceux à qui elles seroient nuisibles : mais on peut dans l'enseignement faire connoître en particulier aux sages ce que l'on cache en public. C'est pourquoi saint Augustin dit dans le chap. IV de la Doctrine du Christ, il y a certaines choses qui ne sont pas intelligibles par elles-mêmes ou qui sont à peine comprises quelle que soit la lucidité de l'élocution, lesquelles il ne faut jamais complètement développer en public, à moins qu'il n'y ait nécessité de le faire quelquefois. En écrivant il n'y a pas une pareille distinction à faire, parce qu'un livre peut tomber en toutes sortes de mains, c'est pourquoi il faut dans ce cas envelopper la doctrine d'une certaine obscurité, afin que par ce moyen le sage qui comprend puisse en tirer profit, tandis que les simples incapables de bien comprendre n'y peuvent rien découvrir. En cela il n'y a d'inconvénient pour personne, parce que ceux qui comprennent profitent de leur lecture et ceux qui ne comprennent pas ne sont pas obligés de lire. Saint Augustin dit encore à ce sujet : Dans les livres qui sont écrits de manière à intéresser le lecteur qui les comprend, sans ennuyer celui qui ne voudroit pas les lire, puisqu'il ne les comprend pas, il ne faut pas négliger de mettre la vérité à la portée de l'intelligence d'autrui, quoiqu'elle soit très-difficile à comprendre.

---

libus, sed quasi carnalibus : tanquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi, non escam. » Unde super illud *Exod.*, XXI : « Si quis aperuerit cisternam, » dicit Glossa Gregorii : Qui in sacro eloquio jam alta intelligit, sublimes sensus coram non capientibus per silentium tegat, ne per scandalum interius aut fidelem parvulum, aut infidelem qui credere potuisset, interimat. Hæc ergo ab eis, quibus nocent, occultanda sunt : sed in collocutione potest fieri distinctio, ut eadem sapientibus seorsum manifestentur, in publico taceantur. Unde Augustinus, IV *De Doctr. Christ.* : Sunt quædam quæ vi sua non intelliguntur, aut vix intelliguntur, quantalibet, et quantumlibet dicentis plenissime versentur eloquio, quæ in populi audientia, vel raro si aliquid urget, vel nunquam omnino mittenda sunt : sed in scribendo non potest talis distinctio adhiberi, quia libet conscriptus ad manus quorumlibet pervenire potest, et ideo sunt occultanda verborum obscuritatibus, ut per hoc prosint sapientibus qui ea intelligunt, et occultentur simplicibus qui ea capere non possunt. Et in hoc nullus gravatur, quia qui intelligunt, lectione detinentur, qui vero non intelligunt, non coguntur ad legendum. Unde Augustinus in eodem : In libris autem qui ita scribuntur, ut ipsi sibi quodammodo lectorem teneant cum intelliguntur, cum autem non intelliguntur molesti non sint nolentibus legere, non est hoc officium deferendum, ut vera quamvis ad intelligendum difficillima ad aliorum intel-

Solutions. A la première difficulté il faut répondre que l'autorité alléguée est ici hors de propos. En effet on n'entend pas dire que la doctrine des sages soit facile activement, c'est-à-dire facilement enseignée, mais bien qu'elle est facile passivement, c'est-à-dire reçue avec facilité, comme on le voit par la Glose. A la seconde il faut dire que ces passages s'entendent de celui qui cache ce qu'il faudroit faire connoître, c'est pourquoi il est dit dans l'Ecclésiaste, « ne craignez point de parler au temps du salut. » Mais on ne veut pas dire par là qu'il ne faut pas couvrir de l'obscurité du langage les choses secrètes. A la troisième il faut répondre que la doctrine du Christ doit être enseignée publiquement et clairement de manière que chacun comprenne parfaitement ce qu'il doit savoir, mais non en divulguant ce qu'il n'est pas expédient de savoir. A la quatrième il faut dire que les docteurs de l'Ecriture sainte ne sont pas redevables aux savants et aux ignorants de telle sorte qu'ils soient obligés d'exposer toutes les vérités aux uns comme aux autres, mais bien d'apprendre à chacun ce qu'il lui est expédient de savoir. A la cinquième il faut répondre que ce n'est pas par jalousie que l'on cache les choses subtiles à la multitude, mais par une légitime discrétion. A la sixième il faut dire que saint Augustin parle de ceux qui enseignent le peuple verbalement et non de ceux qui écrivent, comme la suite le fait voir.

Plusieurs sectes usurpent le nom de Christianisme; mais celle-la seule est la vraie foi qui est appelée Catholique ou universelle à raison des préceptes des règles universelles qui sont le fondement de son autorité, aussi bien que par rapport à son culte qui a pénétré dans toutes les parties du monde : voici la doctrine de cette religion sur l'unité de la Trinité : Le Père, disent les catholiques, est Dieu, le Fils est Dieu,

---

ligentiam perducamus. Ad primum igitur *dicendum, quod authoritas illa non est ad* propositum. Non enim intelligitur quod doctrinæ prudentium sit facilis activæ, id est, quod faciliter doceant : sed passivæ, quia faciliter docentur, ut patet per Glossam. Ad secundum dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de illo, qui abscondit ea quæ manifestanda sunt, unde *Eccles.*, IV, præmittitur : « Ne timeas verbum in tempore salutis. » Per hoc autem non removetur, quin ea quæ sunt occulta, debeant obscuritate verborum celari. Ad tertium dicendum, quod doctrina Christi est publice et plane docenda, ita quod unicuique sit planum id, quod expedit ei scire, non autem ut publicentur illa quæ scire non expedit. Ad quartum dicendum, quod doctores sacræ Scripturæ non sunt ita sapientibus et insipientibus debitores, ut eadem proponant utrisque, sed ita quod utrisque *proponant quod eis expedit.* Ad quintum dicendum, quod non ex invidia subtilia multitudini occultantur, sed magis ex debita discretione. Ad sextum dicendum, quod Augustinus loquitur de expositoribus qui ad populum loquuntur, non de his qui scripto tradunt, ut patet ex consequentibus.

Christianæ religionis reverentiam plures usurpant, sed ea fides pollet maxime ac solitarie, quæ tum propter universalium præcepta regularum, quibus ejusdem religionis intelligatur authoritas : tum propterea quod ejus cultus per omnes fere mundi terminos emanavit, catholica, vel universalis vocatur, cujus hæc de Trin. sententia est : Pater, inquiunt, est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus. Igitur Pater, Filius, et Spiritus sanctus

le Saint-Esprit est Dieu. En conséquence le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu et non pas trois Dieux. La raison de cette union c'est qu'il n'y a pas de différence. En effet ceux-là établissent la différence qui augmentent ou diminuent, comme les Ariens, qui, mettant dans la Trinité différents degrés de mérites, la disloquent et en font sortir la pluralité. Car le principe de la pluralité est *l'altérité* : on ne peut en effet concevoir ce que c'est que la pluralité en dehors de *l'altérité*. En effet la diversité de trois choses se produit soit par le genre, soit par l'espèce, soit par le nombre. Car toutes les fois qu'on dit *identique* on dit aussi *divers*. L'identité se dit de trois manières, ou par le genre, comme l'homme est le même que le cheval, parce qu'ils ont le même genre animal; ou par l'espèce, comme Caton est le même que Cicéron, parce qu'ils ont la même espèce, homme; ou par le nombre, comme Tullius et Cicéron, parce qu'il y a unité numérique. C'est pourquoi on reconnoît aussi la diversité par le genre, l'espèce et le nombre, mais la variété des accidents constitue la différence numérique. Car trois hommes ne sont séparés ni par le genre, ni par l'espèce, mais bien par leurs accidents. Car si nous faisons mentalement abstraction de ces accidents, chacun a néanmoins sa place distincte que nous ne pouvons en aucune manière supposer *unique*. Car deux corps ne peuvent occuper une seule et même place, laquelle est un accident, en conséquence il y a pluralité numérique, parce qu'il y a une pluralité produite par les accidents.

Après ces considérations préliminaires Boëce commence ici le traité de la Trinité des personnes et de l'unité de l'essence divine : ce livre se divise en deux parties. Dans la première il discute ce qui concerne l'unité de l'essence divine contre les Ariens, dans la seconde ce qui regarde la Trinité des personnes contre Sabellius. La première se sub-

---

Deus unus, non tres dii, cujus conjunctionis ratio est indifferentia. Eos enim differentia comitatur, qui vel augent, vel minuunt, ut Ariani, qui gradibus meritorum trinitatem variantes distrahunt, atque in pluritatem deducunt. Principium enim pluritatis, alteritas est. Præter alteritatem enim hæc pluritas, quid sit, intelligi potest. Omnium namque rerum vel quodlibet tum genere, tum specie, tum numero diversitas constat. Quoties enim dicitur idem, toties et diversum prædicatur. Idem vero dicitur tribus modis, aut genere, ut idem homo quod equus, quia his idem genus ut animal, vel specie, ut idem Cato quod Cicero, quia eadem species ut homo : vel numero, ut Tullius Cicero, quia unus est numero. Quare diversum etiam vel genere, vel specie, vel numero dicitur, sed numero differentiam facit accidentium varietas. Nam tres homines neque genere, neque specie, sed suis accidentibus distant. Nam si vel animo cunctam ab his accidentia separemus, tamen locos cunctis diversus est, quem unum fingere nullo modo possumus. Duo enim corpora unum locum non obtinent, quia est accidens ; atque ideo sunt numero plures, quam accidentibus plures fiunt.

Post proœmium hic Boetius incipit tractatum de Trinitate personarum et unitate divinæ essentiæ ; et dividitur liber iste in duas partes. Primo, prosequitur ea quæ pertinent ad unitatem divinæ essentiæ, contra Arianos. Secundo, ea quæ pertinent ad trinitatem personarum, contra Sabellium, ibi : Sed hoc interim ad eam. Prima in duas. Primo proponit catholicæ fidei

divise en deux autres; il propose d'abord l'enseignement de la foi sur l'unité de l'essence divine, secondement, il recherche la vérité de l'enseignement proposé *age igitur ingrediamur*. La première se divise en deux. Il expose d'abord les conditions de la foi dont il se propose d'examiner la science, en second lieu il développe la science de la foi proposée comme il l'avoit annoncé, *cujus hæc de trinitatis;* il l'expose sous un double point de vue, en la comparant aux hérésies qu'elle domine, et en son nom propre, parce qu'elle *s'appelle catholique ou universelle*. Il dit donc *plures*, c'est-à-dire différentes sectes hérétiques, *usurpant* c'est-à-dire s'attribuant sans aucun droit la dignité de la religion chrétienne pour dépendre d'elle. Première Ep. de saint Jean, « la victoire qui nous fait triompher du monde, c'est notre foi, » ou le respect que la religion chrétienne rend à Dieu en croyant aux choses qui sont révélées d'en haut, *sed ea fides pollet maximè et solitariè*. Il ajoute ces deux choses pour exprimer ce qui est conforme à la vérité et ce qui concerne l'opinion véritablement; en effet, les hérétiques ne sont pas chrétiens, puisqu'ils s'écartent de la doctrine du Christ, et sous ce rapport la foi catholique a une splendeur isolée; mais suivant les apparences et les opinions des hommes, les hérétiques sont appelés chrétiens parce qu'ils confessent le nom du Christ au moins de bouche, et sous ce rapport la foi catholique n'a pas une splendeur isolée, mais une éclat intensivement plus grand, car elle est plus universelle et plus étendue, aussi il ajoute : *Quæ vocatur catholica* en grec ou universelle en latin, ce qui est la même chose. En effet catholique en grec καθολικον, se dit universel en latin, il donne deux raisons de ce terme *tam propter præcepta universalium regularum*. Effectivement les préceptes que la religion catholique propose ne doivent pas

---

sententiam de unitate divinæ essentiæ. Secundo investigat propositæ sententiæ veritatem, ibi : Age igitur, ingrediamur. Prima in duas. Primo describit fidei conditionem cujus sententiam prosequi intendit. Secundo proponit descriptæ fidei sententiam de proposito, ibi : Cujus hæc de trinitatis. Describit autem eam dupliciter, scilicet ex comparatione hæresum quibus præpollet, et proprio nomine, quia catholica vel universalis vocatur. Dicit ergo plures, id est diversarum hæresum sectæ usurpant, id est indebite sibi attribuunt reverentiam christianæ religionis, id est quæ christianæ religioni debetur, ut scilicet ei omnes subdantur. I. *Joan.*, V : « Hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra. » Vel reverentiam quare christiana religio Deo exhibet credendo his quæ divinitus sunt prædicata, sed ea fides pollet maxime et solitarie. Hæc duo adjungit ut descriptionem faciat ejus quod est secundum veritatem, et ejus quod est secundum opinionem, secundum enim rei veritatem hæretici christiani non sunt, cum a doctrina Christi recedant, et quantum ad hoc catholica fides solitaria pollet; sed secundum apparentiam et hominum opinionem hæretici christiani dicuntur, quia saltem voce nomen Christi confitentur, et quantum ad hoc fides catholica non sola, sed magis pollet. Ipsa enim communius et diffusius est recepta, unde subdit : Quæ vocatur catholica in græco, vel universalis in latino, quod idem est; catholicum enim græce latine universale dicitur, cujus nominis assignat duas rationes, dicens : Tum propter præcepta universalium regularum. Præcepta enim quæ fides catholica proponit, non uni tantum genti observanda, sed omnibus proponit,

être observés par une seule nation mais par toutes, et c'est en quoi cette religion diffère de celle de Moïse, qui ne proposoit ses préceptes qu'à une seule nation. De même aussi toutes les hérésies ne proposent leurs préceptes respectifs qu'à leurs sectateurs seuls, tandis que la foi catholique, chargée de la tutelle de tous les peuples et de tous les hommes impose ses lois, non-seulement aux continents, comme les Manichéens, mais aussi aux personnes mariées; et non-seulement à ceux qui sont innocents, comme les Novatiens, mais encore aux pénitents auxquels ceux-ci refusent le salut. C'est pourquoi il ajoute, *quibus universalibus regulis intelligitur auctoritas hujus religionis*, en vertu desquelles tous doivent lui être soumis. Ou bien encore ces règles sont appelées universelles, parce qu'il ne se mêle à elles aucune fausseté dans aucun article et dans aucun cas. Il en donne ensuite une autre raison en disant, *tum propterea quia ejus cultus per omnes ferè mundi terminos emanavit*, ce qui est évident suivant ce passage du Psaume XVIII, 4. « Le son de leur voix a éclaté dans tout l'univers, etc... »

Cujus hæc de trinitatis unitate, il commence ici à consigner l'enseignement de la foi sur la question proposée. Sur cela il fait trois choses : premièrement il propose la doctrine de la foi sur l'unité de la Trinité, secondement la raison de cette doctrine, *cujus conjonctionis*, troisièmement il montre la convenance de cette raison, *Principium enim pluralitatis*. Or il propose la doctrine catholique de la foi par mode de raisonnement, parce que *fides dicitur argumentum non apparentium*, aux Hébreux, II, 1. Dans lequel raisonnement on conclut de ce que la divinité est accordée également à chacune des personnes que le nom de Dieu ne se dit pas de toutes au pluriel mais au singulier. Il en donne ensuite la raison. D'abord il pose la raison et en

in quo præcipue differt a lege Moysi, quæ uni tantum populo præcepta proponebat. Similiter etiam singulæ hæreses suis tantum sectatoribus præcepta accommodata tradunt, sed fides catholica de omnibus curam gerens, omnibus præcepta accommoda tribuit non solum continentibus, ut Manichæi, sed etiam conjugatis; et non solum innocentibus, ut Novatiani, sed etiam pœnitentibus quibus illi salutem denegant. Unde subdit : Quibus scilicet universalibus regulis intelligitur auctoritas ejusdem religionis, quas omnes ei subditi esse debent. Vel dicuntur universales regulæ, quia nihil eis falsitatis aut iniquitatis admiscetur in quocumque articulo, sive in quocumque casu. Deinde subjungit aliam causam, dicens : Tum propterea, quia ejus cultus per omnes fere mundi terminos emanavit; quod planum est secundum illud *Ps.* XVIII : « In omnem terram exivit sonus eorum, » etc. Cujus hic de trinitatis. Hic ponitur prænotare fidei sententiam de proposita quæstione. Et circa hoc tria facit. Primo, proponit catholicæ fidei sententiam de unitate trinitatis. Secundo ejusdem sententiæ rationem, ibi : Cujus conjunctionis. Tertio, ostendit prædictæ rationis convenientiam, ibi : Principium enim pluralitatis. Proponit autem catholicæ fidei sententiam per modum cujusdam argumenti, eo quod fides dicitur argumentum non apparentium, *Hebr.*, XI, in quo quidem argumento ex hoc quod divinitas singulis personis conformiter attribuitur, concluditur quod de omnibus non pluraliter, sed singulariter hoc nomen Deus prædicatur. Deinde hujus sententiæ rationem assignat. Et primo,

second lieu il l'expose *per contrarium* : *Eos enim*. Il dit donc : *Cujus conjonctionis*, c'est-à-dire d'union de raisonnement, *ratio est indifferentia*, c'est-à-dire de la divinité en trois personnes que professe la foi catholique. La raison pourquoi cette conclusion se déduit des prémisses, c'est que la divinité est attribuée indifféremment aux trois personnes. Il expose cette raison *per contrarium* en disant, *eos enim comitatur differentia deitatis*, c'est-à-dire ceux qui augmentent ou diminuent, qui supposent une personne plus grande ou plus petite que l'autre, comme les Ariens qui enseignoient que le Père est plus grand que le Fils. Aussi il ajoute, *qui variantes trinitatem gradibus meritorum*, c'est-à-dire des dignités en soumettant le Fils au Père, et l'Esprit saint à l'un et l'autre. *Distrahunt*, c'est-à-dire ils séparent, en divisant la divinité en eux, *atque in pluralitatem deducunt*. Car la division produit la pluralité. Au contraire les catholiques, confessant l'égalité des personnes, admettent l'indifférence et par conséquent l'unité. Il montre ensuite que la raison alléguée est convenable en disant : *principium enim...*, et il démontre préalablement la nécessité de cette raison. En second lieu il prouve ce qui avoit été supposé dans sa démonstration, *Omnium namque*. Dans le premier cas il fait deux choses : d'abord il montre que l'altérité est le principe de la pluralité, entendant par l'altérité la différence qui constitue les choses *altera* entre elles. Il aime mieux dire *altérité* qu'*aliété*, parce que ce qui fait la pluralité ce ne sont pas seulement les différences substantielles qui produisent *aliud*, mais aussi les différences accidentelles qui produisent *alterum*. *L'altérité* suit *l'aliété*, mais non réciproquement. Or la raison de la déduction des Ariens se tire de là. En effet, si l'altérité est le principe de la pluralité, et si la cause étant posée l'effet s'ensuit,

---

ponit rationem ; secundo, per contrarium exponit, ibi : Eos enim ; dicit ergo : Cujus conjunctionis, id est, conjunctæ argumentationis ratio est indifferentia, scilicet deitatis in tribus personis, quam fides catholica confitetur. Ex hoc enim est, quod ex præmissis prædicta conclusio sequitur, quia indifferens deitas tribus personis indifferenter attribuitur ; quam quidem rationem per contrarium exponit, dicens : Eos enim comitatur differentia deitatis, scilicet qui vel augent vel minuunt, id est qui ponunt unam personam majorem alia vel minorem, ut Ariani ponentes Patrem majorem Filio. Unde subdit : Qui scilicet Ariani variantes trinitatem gradibus meritorum, id est dignitatum, dum Patri Filium subjiciunt, Spiritum sanctum utrique distrahunt, id est in diversa trahunt, deitatem in eis dividendo, atque in pluralitatem deducunt. Ex divisione enim sequitur pluralitas. E converso vero catholici æqualitatem personarum confitentes indifferentiam profitentur, et per consequens unitatem. Deinde ostendit præmissam rationem esse convenientem, dicens : Principium enim, etc., et præmonstrat præassignatæ rationis necessitatem. Secundo, quiddam quod in sua demonstratione suppositum fuerat, probat ibi : Omnium namque. Circa primum duo facit. Primo, ostendit quod alteritas est principium pluralitatis, alteritatem intelligens differentiam qua aliqua inter se altera constituuntur. Et mavult dicere alteritatem quam alietatem, quia non solum substantiales differentiæ pluralitatem constituunt, quarum est facere aliud, sed etiam accidentales, quarum est facere alterum ; ad alietatem vero sequitur alteritas, non e converso. Ex hoc autem habetur ratio Arianicæ deductionis. Si enim alteritas est principium pluralitatis, et posita causa po-

en supposant la pluralité par l'augmentation et la diminution, il s'ensuit pour eux la pluralité des dieux. Secondement, il suppose que l'altérité est le principe propre de la pluralité, parce qu'on ne peut concevoir la pluralité sans elle, ce qui constitue la raison de l'union catholique, car en ôtant la cause propre on détruit l'effet. Si donc dans les trois personnes il n'y a pas quelque altérité de divinité, il n'y aura pas de pluralité, mais bien l'unité.

Ensuite il prouve ce qu'il avoit supposé, c'est-à-dire que l'altérité est le principe propre de la pluralité, lorsqu'il dit, *omnium namque*, et c'en est la raison. Dans toutes les choses qui diffèrent par le genre, l'espèce ou le nombre, il y a une altérité quelconque ou différence qui est cause de la pluralité ou de la diversité; mais toutes les choses où il y a pluralité soit au nombre de trois ou en tout autre nombre, sont diverses de genre ou d'espèce ou de nombre ; donc une altérité quelconque est le principe de toute pluralité dans les choses. Sur cela il fait trois choses : d'abord il pose la mineure, en second lieu la preuve *quoties*, et c'est la preuve. *Quoties dicitur idem, toties dicitur diversum, sed idem dicitur tribus modis, genere et specie et numero*, donc c'est aussi divers. Il suppose la première chose d'après ce qu'il dit dans le Ier liv. des Topiques, que toutes les fois qu'on dit *un* dans des choses opposées on dit aussi le reste, et d'après ce qu'il dit dans le Xe de la Métaph., que même et divers sont opposés. Il fait voir la seconde chose par des exemples et il la suppose par ce qu'il dit dans le premier des Topiques. En troisième lieu il prouve la majeure dans ce qui pouvoit être douteux par rapport à elle : *Sed numero differentiam*. Qu'une altérité quelconque soit le principe de la diversité des choses qui le sont par le genre, l'espèce ou le nombre, c'est ce qui est évident d'après les termes. En effet les choses sont diverses en

nitur effectus. Ergo ponentibus eis alteritatem per augmentum et diminutionem, sequitur pluralitas divinitatis. Secundo, proponit alteritatem esse proprium principium pluralitatis, quia præter eam pluralitas intelligi non potest, ex quo habetur ratio catholicæ conjunctionis ; remota enim propria causa tollitur effectus. Si igitur in tribus personis non est alteritas aliqua deitatis, non erit pluralitas aliqua, sed unitas. Deinde probat quod supposuerat, scilicet alteritatem esse proprium principium pluralitatis, cum dicit : Omnium namque, et est ratio sua talis. Omnium rerum genere, vel specie vel numero differentium, est aliqua alteritas sive differentia causa pluralitatis vel diversitatis ; sed omnes res plures, sive sint tres, sive quotlibet, sunt diversæ vel genere, vel specie vel numero. Ergo omnium plurium principium est aliqua alteritas. Circa hanc rationem tria facit. Primo ponit minorem, secundo probationem, ibi : Quoties, et est probatio. Quoties dicitur idem, toties dicitur diversum ; sed idem dicitur tribus modis, scilicet genere, et specie et numero : ergo et diversum. Primam supponit ex hoc quod dicitur in I. *Topic.*, quod quoties dicitur unum oppositorum, toties et reliquum, et ex hoc quod dicitur X. *Metaphys.*, quod idem et diversum sunt opposita. Secundam manifestat per exempla, et supponit eam per hoc quod dicitur I *Topic.* Tertio vero probat majorem quantum ad id quod circa eam poterat esse dubium, ibi : Sed numero differentiam. Quod enim diversitatis illorum quæ sunt diversa genere vel specie, principium sit aliqua alteritas, manifestum

genre parce qu'elles ont un genre différent, et diverses en espèce parce qu'elles sont renfermées sous une espèce différente. Mais dans les choses qui sont diverses en nombre il n'est pas évident, d'après les termes, qu'une altérité quelconque soit le principe de la pluralité, c'est tout le contraire qui semble avoir lieu, savoir que la pluralité qui est désignée dans le nombre est le principe de la diversité, comme on dit que des choses sont diverses en nombre par les termes, de même que par le genre et l'espèce; et par conséquent pour prouver la majeure de son syllogisme, il montre que c'est une altérité quelconque ou variété qui produit la différence numérique; et il le prouve par cette raison que dans trois hommes qui s'accordent dans le genre, l'espèce, mais diffèrent par le nombre, il se trouve d'autres accidents, comme une espèce différente dans l'homme et le bœuf et un genre différent dans l'homme et la pierre. C'est pourquoi de même que l'homme et le bœuf sont différents par l'espèce, de même aussi deux hommes diffèrent par les accidents. Et comme on pourroit dire que la variété des accidents n'est pas la cause de la pluralité suivant le nombre, parce que, en écartant les accidents ou en réalité comme séparables, ou mentalement et par la pensée comme inséparables, la substance reste encore avec l'accident dont la présence ou l'absence est indépendante de l'altération du sujet. Il prévient cette objection en disant que, quoique tous les accidents puissent être séparés au moins mentalement, néanmoins la diversité d'un accident quelconque, savoir la diversité des lieux ne peut en aucune manière, même mentalement, être séparée des individus divers. En effet, deux individus ne peuvent être dans la même place ni en réalité, ni par une fiction de l'esprit, parce que cela ne peut être ni compris, ni imaginé. D'où il conclut

---

est ex ipso nomine. Ex hoc enim aliqua sunt diversa genere, quod est eis genus alterum, et diversa specie, quod sub altera specie continentur. Sed in his quæ dicuntur esse diversa numero, non est manifestum ex ipso nomine quod aliqua alteritas sit principium pluralitatis, imo videtur magis e converso secundum nomen, quod pluralitas quæ in numero designatur, sit principium diversitatis, cum ita dicantur esse aliqua diversa numero secundum nomen, sicut genere vel specie : et ideo ad verificandam majorem sui syllogismi, ostendit quod hanc etiam differentiam qua aliqua dicuntur differre numero, facit aliqua alteritas sive varietas; quod probat per hoc quod in tribus hominibus qui conveniunt genere et specie, et differunt numero, inveniuntur altera accidentia, sicut in homine et bove species altera, et in homine et lapide genus alterum. Unde sicut homo et bos distant specie, ita duo homines distant accidentibus. Et quia posset aliquis dicere quod varietas accidentium non est causa pluralitatis secundum numerum, quia remotis accidentibus, vel secundum rem, ut separabilibus; vel animo et cogitatione, ut inseparabilibus, adhuc remanet substantia cum accidente quod adest et abest præter subjecti corruptionem : ideo huic responsioni obviat dicens, quod quamvis omnia accidentia possint saltem animo separari, tamen alicujus accidentis diversitas nullo modo potest etiam animo a diversis individuis separari, scilicet diversitas locorum. Duo enim individua non possunt esse in eodem loco nec secundum rem, nec secundum animi fictionem, quia hoc nec intelligi nec imaginari potest. Unde concludit quod ex hoc sunt aliqui

que quelques hommes sont plusieurs numériquement, à raison de la pluralité ou diversité qu'ils tiennent des accidents. Ici se termine ce qui concerne cette partie.

Nous avons maintenant à résoudre une double question. La première sur ce qui appartient à la communion de la foi, la seconde sur ce qui regarde la cause de la pluralité. Sur le premier point on fait encore quatre questions : 1° La foi est-elle nécessaire au genre humain? 2° Quels sont les rapports de la foi à la religion? 3° Est-ce avec raison que l'on appelle la vraie foi catholique ou universelle? 4° Est-ce la profession de la vraie foi de dire que le Père, le Fils, le Saint-Esprit sont Dieu chacun de leur côté, et que tous trois ne sont qu'un seul Dieu, sans aucune différence?

Sur le premier point on procède ainsi : il semble qu'il n'est pas nécessaire au genre humain d'avoir la foi; 1° en effet, il est dit dans l'Ecclésiast., VII, 1 : « Qu'est-il nécessaire à l'homme de chercher des choses au-dessus de sa condition? » Comme si l'on disoit *nullement*. Mais les choses qui sont l'objet de la foi sont au-dessus de la condition de l'homme, puisqu'elles excèdent la portée de sa raison, autrement la raison qui produit la science suffiroit pour les faire connoître, et on ne demanderoit pas la foi; donc il n'étoit pas nécessaire que l'homme fût surnaturellement instruit des choses de la foi. 2° Dieu a constitué d'une manière parfaite la nature humaine dans sa condition, Deut., XXXII, 4 : « Les œuvres de Dieu sont parfaites. » Mais avec les ressources naturelles de l'esprit humain dans sa condition présente, l'homme ne peut arriver à la connoissance des choses qui appartiennent à la foi, autrement il pourroit y arriver par la science, qui est produite par la résolution des conclusions en principes naturellement connus. Donc, comme on appelle parfait ce à quoi il ne manque rien de ce qu'il doit avoir, ainsi qu'il est dit dans le liv. V

---

homines plures numero, quod sunt accidentibus plures, id est diversi, et ideo hoc terminatur sententia hujus partis.

Hic est duplex quæstio. Prima de his quæ pertinent ad fidei communionem; secunda, de his quæ pertinent ad causam pluralitatis. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrum humano generi sit fides necessaria. 2° Quomodo se habet fides ad religionem. 3° Utrum convenienter vera fides catholica vel universalis nominetur. 4° Utrum hæc sit vere fidei confessio, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus singulus est Deus, et tres sunt unus Deus, absque omnis inæqualitatis distantia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non fuerit necessarium humano generi fidem habere. Ut enim dicitur *Eccles.*, VI : « Quid necesse est homini majora se quærere? » quasi dicat nihil; sed ea quæ fide creduntur, majora sunt homine, utpote rationem ejus excedentia, alias ad ea cognoscenda sufficeret ratio causans scientiam, nec requireretur fides. Ergo non fuit necessarium homini, ut ea quæ sunt fidei extra doceretur. Item, naturam humanam Deus in sua conditione perfecte instituit. *Deut.*, XXXII : « Dei perfecta sunt opera. » Sed ex his quæ menti humanæ in sua conditione sunt indita, non potest homo pertingere ad ea quæ sunt fidei cognoscenda, alias posset per scientiam haberi, quæ causatur ex eo quod conclusiones resolvuntur in principia naturaliter nota. Cum ergo perfectum dicatur aliquid cui nihil deest eorum quæ debet habere, ut dicitur

de la Métaph., il semble que l'homme n'a pas besoin de la foi. 3° Tout homme sage, pour arriver à un but, prend le chemin le plus court; mais il paroît fort difficile à la créature de croire ce qui est au-dessus de la raison, c'est surtout grandement dangereux pour les hommes, puisqu'un grand nombre est damné pour un défaut de foi; donc il semble que Dieu, qui est la sagesse même, n'a pas dû donner aux hommes la foi comme le chemin qui mène au ciel. 4° Partout où l'on reçoit sans jugement certaines choses connues, il y a un chemin facile à l'erreur; mais nous n'avons rien en nous qui puisse nous servir à juger des choses que nous apprenons par la foi, puisque la faculté naturelle de juger ne s'étend pas à des choses de cette nature, puisqu'elles sont au-dessus de la raison; il y a donc *une* voie facile pour tomber dans l'erreur, et ainsi il semble qu'il est plus nuisible qu'utile à l'homme d'être dirigé vers Dieu par la foi. 5° Comme le dit Denis, le mal de l'homme, c'est de sortir de la voie de la raison; mais l'homme, en s'attachant à la foi, s'écarte de la raison, et s'accoutume par-là même à mépriser la raison; donc il semble que cette voie est funeste aux hommes. Mais au contraire il est dit dans l'Ep. aux Hébr., XI, 6 : « Il est impossible de plaire à Dieu sans la foi. » Mais il est souverainement nécessaire à l'homme de plaire à Dieu, sans le secours duquel il ne peut faire aucun bien, et n'en avoir aucun; donc la foi est rigoureusement nécessaire à l'homme. De plus il est très-nécessaire à l'homme de connoître la vérité, puisque la joie que procure la connoissance de la vérité est la béatitude, comme le dit saint Augustin; mais la foi établit les croyants dans la vérité, et établit la vérité en eux, comme le dit aussi saint Denis, VII, *de Div. Nomin.*, donc la foi est nécessaire à l'homme. De plus, ce qui est absolument nécessaire pour la conservation de la société humaine, est souverai-

---

V. *Metaphys.*, videtur quod homo fide non indigeat. Item, unusquisque sapiens ad perveniendum in finem, viam eligit breviorem; sed difficilius videtur creaturæ ea quæ supra rationem sunt credere, et valde periculosum hominibus, cum multi a statu salutis decidant per hoc quod non credunt. Ergo videtur quod Deus qui est sapientissimus, non debuit viam fidei præparare hominibus ad salutem. Item, ubicumque est acceptio aliquorum cognitorum sine judicio, est via facilis ad errorem; sed non habemus aliquid in nobis per quod possimus judicare de his quæ per fidem accipimus, cum naturale judicium ad hujusmodi non se extendat, utpote rationem excedentia. Ergo patet via facilis ad errorem, et ita videtur homini potius esse noxium quam utile, ut dirigatur in Deum per fidem. Item, ut dicit Dionysius, malum hominis est præter rationem esse; sed homo fidei inhærens a ratione discedit, et in hoc etiam assuescit rationem contemnere. Ergo videtur quod via illa sit hominibus mala. Sed contra, *Hebr.*, XI : « Sine fide impossibile est placere Deo. » Sed hoc est maxime homini necessarium ut Deo placeat, sine quo nihil potest boni facere vel habere. Ergo fides est maxime homini necessaria. Item, homini est maxime necessarium cognoscere veritatem, cum gaudium de veritate cognita sit beatitudo, ut Augustinus dicit; sed fides collocat credentes in veritate et in eis veritatem, ut dicit Dionysius, VII. cap. *De div. Nomin.* Ergo fides est homini maxime necessaria. Item, id sine quo non potest conservari humana societas, est homini maxime necessarium,

nement nécessaire à l'homme et à tout le genre humain, puisque l'homme est un animal sociable, comme il est dit au VIIIe livre de l'Ethique; mais sans la foi il n'y a pas de salut possible pour la société humaine, car l'homme doit nécessairement avoir foi en un autre homme, dans les promesses et les témoignages, et dans les autres choses de ce genre nécessaires à l'homme pour vivre en société; donc la foi est très-nécessaire au genre humain.

Réponses. Il faut dire que la foi a quelque chose de commun avec l'opinion aussi bien qu'avec la science et l'intelligence, à raison de quoi Hugues de Saint-Victor l'établit comme terme moyen entre l'opinion et l'intelligence, ou la science. Elle a de commun avec l'intellect et la science un assentiment certain et fixe, dans lequel elle diffère de l'opinion qui admet l'une de deux choses opposées avec la crainte de l'autre, et du doute qui flotte entre deux choses contraires; mais elle a cela de commun avec l'opinion qu'elle se rapporte aux choses qui ne sont pas naturellement accessibles à l'intellect, en quoi elle diffère de la science et de l'intellect. Or, qu'une chose ne soit pas apparente à l'intellect humain, c'est ce qui peut arriver de deux manières, comme il est dit dans le IIe livre de la Métaph., par le défaut des choses cognoscibles, ou par le défaut de notre intellect. Par le défaut des choses, comme dans les singuliers et les contingents qui sont étrangers à nos sens, telles que les actions, les pensées et les paroles des hommes. Ces choses sont d'une nature telle qu'elles peuvent être connues de l'un et inconnues des autres. Et comme dans la société des hommes il faut qu'un homme se serve d'un autre comme de lui-même, dans les choses où il ne peut se suffire, il est par conséquent nécessaire qu'il adopte ce que sait un autre, et qu'il ignore lui-même comme ce qu'il sait lui-même; c'est là la raison pour

---

et toti generi humano, cum homo sit animal politicum, ut dicitur VIII. *Ethic.*; sed sine fide humana societas servari non potest, quia oportet ut unus homo alteri credat in promissis et in testimoniis, et in aliis hujusmodi quæ sunt necessaria homini ad commanendum. Ergo fides humano generi est maxime necessaria. Respondeo dicendum, quod fides habet aliquid commune cum opinione, et aliquid cum scientia et intellectu, ratione cujus ponitur medium inter opinionem et intellectum sive scientiam, ab Hugone de S. Victore. Cum intellectu autem et scientia commune habet certum et fixum assensum, in quo ab opinione differt, quæ accipit alterum oppositorum cum formidine alterius, et a dubitatione quæ fluctuat inter duo contraria; sed cum opinione commune habet quod est de rebus quæ non sunt intellectui naturaliter possibilia, in quo differt a scientia et intellectu. Quod autem aliquid non sit apparens humano intellectui, potest contingere ex duobus, ut dicitur in II. *Metaph.*, scilicet ex defectu ipsarum rerum cognoscibilium, et ex defectu intellectus nostri. Ex defectu quidem rerum, sicut in singularibus et contingentibus quæ a nostris sensibus sunt remota, sicut sunt facta hominum, et dicta et cogitata : quæ quidem talia sunt, ut uni homini possint esse nota, et alii ignota. Et quia in convictu hominum unus homo oportet quod alio utatur sicut seipso, in quibus ipse sibi non sufficit, ideo oportet quod stet illis quæ alius scit, et sunt sibi ignota, sicut his quæ ipse cognoscit; et inde est quod in hominum conversatione est fides necessaria, qua unus homo

laquelle la foi est nécessaire dans la société humaine, cette foi par laquelle un homme croit à la parole d'un autre homme. C'est là le fondement de la justice, comme le dit Cicéron dans le livre *de Offic.* C'est pour cela qu'il n'y a pas de mensonge qui ne soit un péché, puisque tout mensonge est une atteinte à cette foi si nécessaire. Il y a des choses qui ne sont pas apparentes par le défaut de notre nature, comme les choses divines et nécessaires qui sont très-connues, suivant la nature. C'est pourquoi nous ne sommes pas tout d'abord propres à les apercevoir, puisqu'il faut nécessairement partir de choses moins connues et postérieures, suivant la nature pour arriver à des choses naturellement plus connues et antérieures. Mais parce que ce n'est pas par le moyen des choses que nous ne connoissons qu'ultérieurement que nous sont connues les choses que nous connoissons tout d'abord, il faut aussi que nous ayons d'abord une certaine connoissance des choses qui sont plus connues par elle-mêmes, ce qui ne peut se faire que par la foi. Cela se voit aussi dans les sciences, parce que la science qui traite des causes les plus relevées, savoir la métaphysique, est la dernière qui se présente à l'homme pour opérer la connoissance, et cependant dans les sciences préliminaires il faut supposer certaines choses qui sont parfaitement connues : aussi dans toutes les sciences il y a des choses supposées qu'il faut croire. Donc la fin de la vie humaine étant la béatitude qui consiste dans la pleine connoissance des choses divines, il est nécessaire, pour conduire la vie humaine au bonheur, d'avoir tout d'abord la foi des choses divines dont on aura la pleine connoissance dans la supréme perfection de l'homme.

Pour connoître parfaitement quelques-unes de ces choses, il est possible d'y parvenir par le moyen de la raison, dans les conditions de la vie présente; et quoiqu'on en puisse avoir la science, et que

---

dictis alterius credit, et hoc est justitiæ fundamentum, ut Tullius dicit in lib. *De officiis;* et inde est quod nullum mendacium est sine peccato, cum per omne mendacium huic fidei tam necessariæ derogetur. Ex defectu vero nostro sunt non apparentia, ut res divinæ et necessariæ, quæ sunt secundum naturam maxime motæ. Unde ad horum inspectionem non sumus statim in principio idonei, cum oporteat ex minus notis et posterioribus secundum naturam ad magis nota et priora naturaliter pervenire. Sed quia ex nullo horum quæ ultimo cognoscimus, sunt nota ea quæ primo cognoscimus, oportet nos etiam primo aliquam notitiam habere de illis quæ sunt per se magis nota, quod fieri non potest nisi credendo. Et hoc etiam patet in ordine scientiarum, quia scientia quæ est de causis altissimis, scilicet metaphysica, ultimo occurrit homini ad cognoscendum, et tamen in scientiis præambulis oportet quod supponantur quædam quæ in illa plenius innotescunt : unde quælibet scientia habet suppositiones quibus oportet addiscentem credere. Cum igitur finis humanæ vitæ sit beatitudo, quæ consistit in plena cognitione divinorum, necessarium est ad humanam vitam in beatitudinem dirigendam statim in principio fidem divinorum habere, quæ plene cognoscenda expectantur in ultima perfectione humana. Ad quorum quædam cognoscenda plene possibile est homini pervenire per viam rationis in statu viæ; et horum quamvis possit haberi scientia, et a quibusdam ha-

quelques-uns même la possèdent, il est néanmoins nécessaire d'avoir la foi pour cinq raisons que détermine le rabbin Moïse. 1° A cause de la profondeur et de la subtilité de la matière qui cache les choses divines à l'intelligence humaine. C'est pourquoi, afin que l'homme ne soit pas privé d'une connoissance quelconque de ces choses, il a été pourvu à cela en les lui faisant connoître par la foi. Aussi il est dit dans l'Ecclés., VII, XXV : « Qui pourra connoître cette sublimité et cette profondeur? » 2° A raison de l'infirmité de l'intellect humain au commencement. En effet, il ne se perfectionne qu'avec le temps, aussi, afin qu'il ne soit privé en aucun temps de la connoissance de Dieu, il a besoin de la foi, qui lui donne dès le principe la notion des choses divines. 3° A cause de plusieurs préliminaires qui sont requis pour avoir la connoissance de Dieu par la voie de la raison. En effet, il est nécessaire pour cela de posséder la connoissance de presque toutes les sciences, puisque toutes ont pour but la connoissance des choses divines; or il n'y en a qu'un bien petit nombre qui sont capables d'acquérir ou acquièrent en effet cette connoissance. C'est pourquoi, afin que la multitude des hommes ne soit pas privée de la connoissance divine, il y a été pourvu d'en-haut par la foi. 4° Parce qu'il y a une foule d'hommes qui, par leur nature, ne sont pas susceptibles de perfectionner leur intelligence par la raison ou avec le secours de la raison; c'est pourquoi, afin qu'ils ne soient pas privés de la connoissance de Dieu, ils ont la ressource de la foi. 5° A raison des occupations multipliées qui incombent aux hommes, et leur rendent impossible l'acquisition, par le moyen de la raison des notions qu'il leur est nécessaire d'avoir sur Dieu. Pour cette raison, il a été pourvu à cela par la foi, et cela relativement à ce que quelques-uns savent et qui est proposé à la croyance des autres.

---

beatur, tamen necessarium est habere fidem propter quinque rationes quas Rabbi Moyses ponit. Primo, propter profunditatem et subtilitatem materiæ, per quam occultantur divina ab hominum intellectu. Unde ne sit homo sine qualicumque horum cognitione, provisum est ei ut saltem per fidem divina cognoscat. Unde *Eccles.*, VII : « Alta profunditas, quis cognoscet illam? » Secundo, propter imbecillitatem intellectus humani a principio. Non enim provenit ei sua perfectio nisi in fine, et ideo ut nullum tempus sit vacuum a Dei cognitione, indiget fide, per quam ab ipso principio divina accipiat. Tertio, propter multa præambula quæ exiguntur ad habendum cognitionem de Deo secundum viam rationis. Exigit enim ad hoc fere omnium scientiarum cognitio, cum omnium fini sit cognitio divinorum : quæ quidem præambula paucissimi comprehendunt vel consequuntur. Unde ne multitudo hominum a divina cognitione remaneat vacua, provisa est ei divinitus via per fidem. Quarto, quia multi hominum ex naturali complexione sunt indispositi ad perfectionem intellectus consequendam secundum rationem vel viam rationis : unde ut hi divina cognitione non careant, provisa est via fidei. Quinto, propter occupationes plurimas, quibus oportet homines occupari : unde impossibile est quod omnes consequantur per viam rationis id quod est de Deo necessarium ad cognoscendum, et propter hoc est via fidei procurata, et hoc quantum ad illa quæ sunt ab aliquibus scita, et aliis proponuntur ut credenda. Quando vero divinorum sunt, ad quæ plene cognoscenda nullatenus ratio

Quant il se rencontre des choses divines dont la raison est impuissante à nous donner la pleine connoissance, telle que la trinité et l'unité en Dieu, on l'attend alors dans la vie future où on jouira d'une béatitude pleine et entière. Ce n'est point par un droit de sa nature, mais par la seule grace divine que l'homme obtient cette connoissance. Il est donc nécessaire que, pour se perfectionner dans cette science même, on lui propose d'abord à croire certaines suppositions qui le conduisent à la pleine connoissance de ce qu'il avoit commencé par croire, comme il arrive dans les autres sciences, ainsi qu'il a été dit. Aussi est-il dit, Isaïe, VII, 70. Interpr. IX, suivant une autre version : Vous ne comprendrez point si vous ne croyez d'abord. Et ces suppositions, ce sont les choses que tout le monde croit, et que nul ne sait et ne comprend dans cette vie.

Solutions. Il faut donc répondre à la première difficulté que, bien que les choses de la foi soient au-dessus de la portée de l'homme, eu égard aux forces de la nature, elles ne sont pas néanmoins inaccessibles à l'intellect humain éclairé des lumières d'en haut : c'est pourquoi l'homme n'est pas obligé à les scruter avec ses forces propres, mais bien à les connoître par la révélation divine. A la seconde il faut dire que dans le premier état des choses Dieu établit l'homme dans la perfection de nature qui consiste en ce que l'homme jouisse de tous les droits de sa nature; mais en dehors des droits de la nature il est certaines perfections octroyées au genre humain par la seule grace divine, la foi entr'autre comme on le voit par l'Ep. aux Eph. XXVIII, où il est dit de la foi qu'elle *est un don de Dieu.* A la troisième il faut dire que quiconque tend à la beatitude doit nécessairement connoître où et comment il lui faut la chercher, ce qui ne peut se faire plus facilement que par la foi, puisque les recherches de la raison ne peuvent parvenir à ce résultat

---

humana sufficit, sed eorum plena cognitio expectatur in futura vita, ubi erit plena beatitudo, sicut trinitas et unitas unius Dei; et ad hanc cognitionem homo perducitur non ex debito suæ naturæ, sed ex sola divina gratia. Unde oportet quod ad hujusmodi etiam scientiæ perfectionem quædam suppositiones ei primo credendæ proponantur, ex quibus dirigatur in plenam cognitionem eorum quæ a principio credit, sicut etiam in aliis scientiis accidit, ut dictum est, et ideo dicitur *Isai.*, VII, secundum aliam translationem : « Nisi credideritis, non intelligetis. » Et hujusmodi suppositiones sunt illa quæ sunt credita quantum ad omnes, et a nullo in hac vita sunt scita vel intellecta. Ad primum igitur dicendum, quod licet ea quæ sunt fidei, sunt majora homine, viribus naturæ consideratis, non tamen sunt majora homine divino lumine illustrato : et ideo non est necesse homini ut hujusmodi propria virtute quærat, sed est ei necessarium ut ea divina revelatione cognoscat. Ad secundum dicendum, quod Deus in prima rerum conditione hominem perfectum instituit perfectione naturæ, quæ quidem in hoc consistit, ut homo habeat omnia quæ sunt suæ naturæ debita ; sed supra debitum naturæ adduntur postmodum humano generi aliquæ perfectiones ex sola gratia divina, inter quæ est fides, ut patet *Ephes.*, II, ubi de fide dicitur quod est Dei donum. Ad tertium dicendum, quod cuilibet in beatitudinem tendenti, necessarium est cognoscere in quibus beatitudinem quærere debeat, et qualiter : quod quidem facilius fieri non potest quam per fidem,

que par la connoissance préalable de plusieurs choses qu'il n'est pas facile de savoir. On ne le pourroit non plus avec moins de danger, puisque l'erreur se glisse facilement dans les investigations de l'homme à raison de la foiblesse de notre intellect; cette vérité se montre clairement aussi d'après les philosophes eux-mêmes qui, recherchant par le moyen de la raison le but de la vie humaine, et ne trouvant pas le moyen d'y arriver, sont tombés dans une foule de honteuses erreurs, et se sont montrés si peu d'accord entre eux qu'à peine s'en est-il trouvé deux ou trois du même sentiment, tandis que la foi réunit dans un même sentiment même des peuples nombreux. A la quatrième il faut dire que lorsqu'on donne son assentiment à ce que l'on a une fois appris, il doit y avoir quelque chose qui détermine cet assentiment, comme la lumière naturelle pour l'assentiment donné aux premiers principes connus *per se*, la vérité de ces principes pour l'assentiment donné aux conclusions connues, et quelque vraisemblance pour l'assentiment donné à ce que nous conjecturons; si tous ces motifs sont assez forts, ils nous portent à croire, en tant que la raison vient en aide à la foi. Mais ce qui incline à donner son assentiment aux principes conçus ou aux conclusions connues est un motif suffisant, lequel conséquemment détermine impérieusement l'assentiment et suffit pour juger des choses auxquelles on adhère. Mais ce qui incline à conjecturer d'une manière quelconque, ou même fortement, n'est pas un mobile suffisant de la raison, aussi n'entraîne-t-il pas l'assentiment et n'est pas un moyen de porter un jugement parfait sur les choses auxquelles on adhère. C'est pourquoi dans la foi par laquelle nous croyons en Dieu, il y a non-seulement la connoissance des choses auxquelles on donne son assentiment, mais encore quelque chose qui incline à donner cet assentiment, et c'est là

---

cum rationis inquisitio ad talia pervenire non possit, nisi multis præcognitis, quæ non est facile scire. Nec etiam potuit cum minori periculo, cum humana inquisitio propter imbecillitatem intellectus nostri sit facilis ad errorem, et hoc etiam aperte ostenditur ex ipsis philosophis, qui per viam rationis finem humanæ vitæ quærentes, et modum perveniendi in ipsum non invenientes, in errores multiplices et turpissimos inciderunt, adeo sibi invicem dissentientes, ut vix duorum aut trium esset de his per omnia communis una sententia, cum tamen per fidem videamus in unam sententiam etiam plurimos convenire populos. Ad quartum dicendum, quod quandocumque acceptis aliquo modo assentitur, oportet esse aliquid quod inclinet ad assensum, sicut lumen naturaliter inditum in hoc quod assentitur primis principiis per se notis, et ipsorum principiorum veritas in hoc quod assentitur conclusionibus scitis, et aliquas verisimilitudines in hoc quod assentimus his quæ opinamur : quæ si fuerunt aliquantulum fortiores, inclinant ad credendum, prout fides dicitur opinio juvata rationibus; sed id quod inclinat ad assentiendum principiis intellectis aut conclusionibus scitis, est sufficiens inductivum, unde cogit ad assensum, et est sufficiens ad judicandum de illis quibus assentitur. Quod vero inclinat ad opinandum qualitercumque, vel etiam fortiter, non est sufficiens ductivum rationis, unde non cogit, nec per hoc potest haberi perfectum judicium de his quibus assentitur. Unde et in fide qua in Deum credimus, non solum est acceptio rerum quibus assentimus, sed ali-

une certaine lumière qui est l'habitude de la foi infuse d'en haut dans l'ame humaine : or cela est plus propre à déterminer l'assentiment qu'une démonstration quelconque, laquelle sans produire une conclusion fausse, fait souvent tomber l'homme dans l'erreur en lui faisant regarder comme démonstration ce qui n'en est pas. C'est aussi plus propre à ce résultat que la lumière naturelle elle-même qui détermine notre assentiment aux principes, puisque cette lumière rencontre souvent des obstacles dans l'infirmité du corps, comme on le voit dans les aliénés. Au contraire la lumière de la foi qui est comme une certaine impression de la vérité première dans l'esprit, ne peut pas tromper, de même que Dieu ne peut ni tromper ni mentir; aussi cette lumière est-elle suffisante pour juger. Néanmoins cette habitude n'exerce pas son influence par le moyen de l'intellect, mais plutôt par le moyen de la volonté, c'est pourquoi elle ne fait pas voir les choses que l'on croit, et ne contraint pas l'assentiment, mais elle incline la volonté à consentir. On voit ainsi que la foi vient de Dieu des deux côtés, savoir du côté de la lumière intérieure qui porte à donner son assentiment, et du côté des choses qui sont proposées extérieurement, lesquelles proviennent de la révélation divine, et qui sont à la connoissance de la foi ce que sont à la connoissance des principes les choses apprises par les sens, parce que des deux parts il y a une détermination quelconque de la cognition. C'est pourquoi, comme la connoissance des principes vient des sens, et ce qui fait connoître les principes est inné, de même la foi vient par par l'ouïe, et néanmoins l'habitude de la foi est infuse. A la cinquième il faut répondre que vivre conformément à la raison c'est le bien de l'homme en tant qu'homme; mais vivre en dehors des prescriptions de la raison peut dans un sens être une défection, comme dans ceux qui vivent selon

---

quid quod inclinat ad assensum, et hoc est lumen quoddam quod est habitus fidei divinitus menti humanæ infusum : quod quidem sufficientius est ad inducendum quam aliqua demonstratio, qua etsi nunquam falsum concludatur, tamen frequenter in hoc homo fallitur, quod putat esse demonstrationem quod non est. Sufficientius etiam quam ipsum lumen naturale, quo assentimus principiis, cum lumen illud frequenter impediatur ex corporis infirmitate, ut patet in mente captis. Lumen autem fidei, quod est quasi sigillatio quædam primæ veritatis in mente, non potest fallere, sicut Deus non potest decipere vel mentiri, unde hoc lumen sufficit ad judicandum. Hic tamen habitus non monet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis, unde non facit videre illa quæ creduntur, nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentire. Et sic patet quod fides ex duabus partibus est a Deo, scilicet ex parte interioris luminis quod inducit ad assensum, et ex parte eorum quæ exterius proponuntur, quæ ex divina revelatione initium sumpserunt, et hæc se habent ad cognitionem fidei, sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio. Unde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu, et tamen quo principia cognoscuntur est innatum, ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus. Ad quintum dicendum, quod vivere secundum rationem est bonum hominis, in quantum est homo; vivere autem præter rationem potest uno modo sonare in defectum, sicut est in illis qui vivunt secundum sensum,

les sens, et c'est un mal pour l'homme : dans un autre sens c'est excès, comme lorsque l'homme est conduit par la grace divine à ce qui est au-dessus de la raison, et dans ce sens vivre en dehors de la raison ce n'est pas un mal pour l'homme, mais un bien supérieur à l'homme. Telle est la connoissance des choses qui appartiennent à la foi, quoique la foi elle-même ne soit pas de toute manière en dehors de la raison : car la raison naturelle dit qu'il faut donner son assentiment aux choses qui sont de Dieu.

Sur le second point on procède de la sorte : il semble qu'il ne faut pas distinguer la religion de la foi, parce que, comme dit saint Augustin dans l'Enchiridion, il faut honorer Dieu par la foi, l'espérance et la charité ; mais le culte de Dieu est un acte de religion, comme on le voit par la définition de Cicéron qui dit : C'est la religion qui rend un culte et des honneurs à une nature supérieure qu'on appelle divine; donc la foi appartient à la religion. 2° Saint Augustin dit de la vraie religion, que la vraie religion est celle par laquelle on honore un seul Dieu, et on le connoît par une piété sincère et une grande pureté; mais connoître Dieu appartient à la foi, donc la foi est comprise sous le nom de religion. 3° Offrir à Dieu un sacrifice est une œuvre ou un acte de religion, mais tout cela est du domaine de la foi, parce que, dit saint Augustin dans son livre *De Civitate Dei*, le véritable sacrifice est toute œuvre faite dans le but de nous établir dans une sainte société avec Dieu. Or la première union de Dieu avec l'homme s'opère par la foi. Donc la foi appartient principalement à la religion. 4° Saint Jean, IV, dit, « Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent le faire en esprit et en vérité : » Or on adore Dieu plus parfaitement en lui soumettant son intelligence qu'en lui soumettant son corps; mais on lui soumet l'intelligence par la foi en se soumettant d'une manière absolue à ad-

---

et hoc est hominis malum. Alio modo sonare in excessum, ut cum homo divina gratia adducitur in id quod est supra rationem, et sic præter rationem vivere non est hominis malum, sed bonum supra hominem. Et talis est cognitio eorum quæ sunt fidei, quamvis et ipsa fides non omnibus modis sit præter rationem; hoc enim naturalis ratio habet, quod assentiendum est his quæ a Deo dicuntur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fides a religione distinguenda non sit, quia, ut dicit Augustinus in *Enchirid.*, fide, spe et charitate colendus est Deus; sed cultus Dei et actus religionis, ut per diffinitionem Tullii patet, quando dicit : Religio est quæ cuidam superiori naturæ quam divinam vocant, cultum ceremoniamque affert. Ergo fides ad religionem pertinet. Item, dicit Augustinus *De vera religione,* quod vera religio est, qua unus Deus colitur, et purgatissima pietate vel puritate cognoscitur; sed cognoscere Deum est fidei. Ergo fides sub religione continetur. Item, offerre Deo sacrificium est opus vel actus religionis, sed hoc pertinet ad fidem, quia ut dicit Augustinus, V. *De Civit. Dei*, verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhæreamus Deo; prima autem inhæsio hominis ad Deum est per fidem. Ergo fides præcipue ad religionem pertinet. Item *Joan.*, IV : « Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare ; » magis autem adoratur Deus, cum ei prosternitur intellectus, quam cum ei prosternitur corpus. Sed per fidem ei substernitur intellectus, dum se omnino

mettre tout ce qui est dit de Dieu, donc la *foi appartient surtout* à la religion. 5° Toute vertu qui a Dieu pour objet est une vertu théologique, mais la religion a Dieu pour objet, car elle n'offre qu'à Dieu un culte légitime, donc c'est une vertu théologique; mais elle semble plus appartenir à la foi qu'à toute autre vertu, parce qu'on ne regarde comme étant en dehors de la religion que ce qui est hors de la foi; donc la religion paroît être la même chose que la foi.

Mais Cicéron contredit cette assertion dans le IIe livre de l'ancienne Rhétorique, lorsqu'il suppose que la religion est une partie de la justice qui est une vertu morale. Donc la foi étant une vertu théologique, la religion sera d'un autre ordre que la foi. De plus la religion consiste dans des actes à l'égard du prochain, comme on le voit dans saint Jacques, I, 27 : « La religion pure et immaculée auprès de Dieu et du Père éternel, c'est de visiter les orphelins et les veuves dans leur infortune. » Mais la foi n'a d'autre acte qu'à l'égard de Dieu, donc la religion est toute différente de la foi. De plus on appelle communément religieux ceux qui se lient par certains vœux, et on ne les appelle pas seulement fidèles; donc un fidèle et un religieux ne sont pas la même chose, ni par conséquent la foi et la religion.

Réponses. Il faut répondre qu'ainsi qu'on le voit dans saint Augustin, X, *de Civitate Dei*, la théosébie, qui est appelée culte de Dieu, religion, piété et lâtrie, a le même but, c'est-à-dire le culte de Dieu. Or le culte rendu à une chose quelconque n'est autre chose qu'une opération légitime relativement à cette chose; d'après cela on dit en divers sens que l'on cultive son champ, ses parents, sa patrie, et autres choses semblables, parce qu'on diversifie ses opérations, suivant les diverses choses. Mais on ne rend pas un culte à Dieu dans ce sens que notre opération lui soit de quelque utilité ou de quelque

---

subjicit ad assentiendum his quæ de Deo dicuntur. Ergo fides ad religionem maxime pertinet. Item, omnis virtus quæ Deum habet pro objecto, est virtus theologica; sed religio habet Deum pro objecto, non enim nisi Deo debitum cultum offert. Ergo est virtus theologica; sed magis videtur pertinere ad fidem quam ad aliquam aliarum, cum non dicatur esse extra religionem christianam, nisi quæ sunt extra fidem. Ergo religio videtur esse idem quod fides. Sed contra est, quod Tullius in II. *Veteris rhetor.*, ponit religionem partem justitiæ, quæ est virtus moralis. Ergo cum fides sit virtus theologica, religio erit alterius generis quam fides. Item, religio consistit etiam in actu qui est ad proximum, ut patet *Jac.*, I : « Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum. » Sed fides non habet actum nisi qui est ad Deum. Ergo religio est omnino a fide distincta. Item, religiosi dicuntur communiter qui quibusdam specialibus votis astringuntur, non autem soli illi dicuntur fideles. Ergo non est idem fidelis et religiosus; ergo nec idem fides et religio. Respondeo dicendum, quod sicut patet per Augustinum, X. *De Civit. Dei*, Theosebia quæ cultus Dei dicitur, religio, pietas et latria, ad idem pertinere intelliguntur, scilicet ad Deum colendum. Cultus autem cuilibet rei impensus nihil aliud esse videtur, quam debita operatio circa id adhibita, et ex hoc diversimode dicuntur aliqui colere agros, parentes, patriam et alia hujusmodi, quia diversis diversæ operationes coaptantur. Deus autem non hoc modo colitur, quod

secours, comme il arrive dans les choses précédentes, mais dans ce seul sens que nous nous soumettons à lui et que nous manifestons notre soumission. Donc ce culte de Dieu est appelé d'une manière absolue théosébie. Mais la religion importe avec elle une certaine attache, suivant que l'homme se lie d'une certaine façon à ce culte; c'est ce qui fait dire à saint Augustin dans son livre *De vera religione :* On croit que religion vient de relier, ou de *recte eligendo*, bien choisir, comme il dit, liv. II, ch. IV, *De Civit. Dei*. En effet, on s'oblige par son choix à faire quelque chose. Il faut aussi choisir de nouveau ce que nous avons perdu par notre négligence, comme il dit au même endroit : C'est pourquoi ceux qui s'engagent et se lient par des vœux au culte de Dieu pour toute leur vie, sont appelés religieux. Mais la piété se rapporte à l'esprit du fidèle qui offre une affection ni feinte, ni mercenaire. Et comme on doit un certain respect sacré aux choses qui sont au-dessus de nous, les actes de bienfaisance envers les malheureux sont comme des sacrifices à Dieu, suivant ces paroles de l'Epître aux Hébr., XVI : « Souvenez-vous d'exercer la charité et de faire part de vos biens aux autres, car c'est par de semblables hosties qu'on se rend Dieu favorable. » C'est pour cette raison qu'on applique le nom de piété et de religion aux œuvres de miséricorde, et surtout au bien que l'on fait à ses parents ou à sa patrie ; mais la lâtrie importe l'obligation d'un culte ou une raison de culte, par la raison que nous sommes les serviteurs de celui à qui nous rendons un culte, non dans ce sens que l'on appelle l'homme serviteur de l'homme pour tout devoir accidentel, mais parce que nous devons à Dieu tout ce que nous sommes comme à notre Créateur. C'est pourquoi on appelle servitude la lâtrie, non toute espèce de lâtrie, mais celle-là seulement par laquelle l'homme est le serviteur de Dieu. Ainsi donc

---

ei nostra operatio aliquid prosit aut subveniat, sicut in prædictis est, sed solum in quantum ei nos subdimus, et subditos demonstramus. Hic ergo cultus divinus absolute Theosobiæ nomine designatur; sed religio importat quamdam religationem, secundum quod homo se astringit quodammodo ad cultum istum. Unde dicit Augustinus in lib. *De vera religione :* Religio a religando dicta creditur, vel etiam a recte eligendo, ut dicit IV. *De Civit. Dei*. Ex propria enim electione aliquis ligatur se ad aliquid faciendum. Oportet etiam nos reeligere quæ amisimus negligentes, ut ibidem dicit : et inde est quod illi qui vitam suam totam et seipsos ad divinum obsequium votis quibusdam obligant, religiosi dicuntur; sed pietas animum colentis respicit, qui non ficte nec mercenario affectu ei obsequitur. Et quia his quæ sunt supra nos quasi quædam veneratio divina debetur, beneficia etiam quæ miseris exhibentur, sunt quasi quædam sacrificia Dei, secundum illud *Hebr.*, ult. : « Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus. » Hinc est quod nomen pietatis et religionis ad opera misericordiæ transfertur, et maxime ad beneficia quæ in parentes et patriam exhibentur ; sed latria importat debitum colendi, sive rationem cultus, ex hoc scilicet quod sumus servi ejus quem colimus, non hoc modo quo homo servus hominis dicitur propter quodcumque accidentale debitum, sed quia totum quod sumus, ei debemus tanquam creatori : unde et latria servitus dicitur non quælibet, sed illa tantum qua homo servus Dei est. Sic ergo religio con-

la religion consiste dans l'opération par laquelle l'homme honore Dieu par un acte de soumission, et cette opération doit être convenable tant à celui qui est l'objet du culte qu'à celui qui le rend. Or, celui qui est l'objet du culte étant esprit, n'est pas accessible au corps, mais bien à l'ame seule, de cette façon son culte consiste principalement dans les actes de l'esprit qui le mettent en rapport avec Dieu, et ce sont surtout les actes des vertus théologiques. Et c'est pour cette raison que saint Augustin dit que Dieu est honoré par la foi, par l'espérance et la charité; on ajoute à ces actes ceux des dons qui se rapportent à Dieu, comme les dons de sagesse et de crainte.

Mais comme nous, qui rendons un culte à Dieu, nous sommes corporels, et acquérons nos connoissances par les sens du corps, il s'ensuit que de notre côté pour ce culte, certaines actions corporelles sont nécessaires, soit pour employer au service de Dieu tout ce que nous sommes, soit pour nous animer nous et les autres, par ces actes corporels, à la pratique des actes de l'esprit qui se rapportent à Dieu. C'est pourquoi saint Augustin dit dans son livre *De cura pro mortuis habenda :* Lorsqu'on prie on fait des membres de son corps ce que doivent en faire des suppliants, en fléchissant les genoux, étendant les mains, ou même en se prosternant à terre ou faisant quelque autre action visible, quoique leur volonté soit invisible et que l'intention de leur cœur soit connue de Dieu, et qu'il n'ait pas besoin de ces indices pour voir clair dans le cœur humain; mais c'est un stimulant pour l'homme qui le porte à prier et à gémir avec plus d'humilité et de ferveur. Ainsi donc tous les actes de soumission de l'homme envers Dieu, du corps aussi bien que de l'esprit, appartiennent à la religion. Mais comme ce que l'on fait au prochain pour l'amour de Dieu est fait à Dieu lui-même, il est certain que ces œuvres ont le même

---

sistit in operatione qua homo Deum colit se ei subjiciendo, quæ quidem operatio debet esse conveniens, et ei qui colitur et colenti. Ipse autem qui colitur, cum sit spiritus, non potest corpore, sed sola mente contingi, et sic cultus ejus principaliter in mentis actibus consistit, quibus mens ordinatur in Deum, et hi sunt præcipue actus theologicarum virtutum. Et secundum hoc dicit Augustinus, quod Deus colitur fide, spe et charitate, et his adjungitur actus donorum ordinantium in Deum, ut sapientiæ et timoris. Sed quia nos qui Deum colimus, corporei sumus, et per corporeos sensus cognitionem accipimus, inde est quod ex parte nostra requiruntur ad cultum prædictum etiam aliquæ corporales actiones, tum ut ex toto quod sumus Deo serviamus, tum ut per hujusmodi corporalia nosmetipsos et alios excitemus ad actus mentis ordinatos in Deum. Unde dicit Augustinus, lib. *De cura pro mortuis habenda:* Orantes de membris sui corporis, faciunt quod supplicantibus congruit, cum genua figunt, cum manus extendunt, vel etiam se prosternunt solo, et si quid aliud visibiliter faciunt quamvis eorum invisibilis voluntas et cordis intentio Deo nota sit, nec ille indigeat his indiciis, ut animus pandatur humanus; sed hinc magis seipsum incitat homo ad orandum, gemendum humilius atque ferventius. Sic ergo omnes actus quibus se homo subjicit Deo, sive sint mentis, sive corporis, ad religionem pertinent. Sed quia ea quæ proximis propter Deum impenduntur, ipsi Deo impenduntur, constat quod ad eamdem pertinent subjectionem in qua cultus religionis consistit,

caractère de cette soumission dans laquelle consiste le culte religieux, et ainsi avec un peu d'attention on comprend clairement que tout acte bon appartient à la religion. C'est pourquoi saint Augustin dit que toute œuvre faite dans l'intention de nous établir dans une sainte société avec Dieu, dans un certain ordre cependant, est un véritable sacrifice. Et d'abord et surtout les actes de l'esprit qui se rapportent à Dieu appartiennent à ce culte. En second lieu, les actes du corps faits pour les exciter ou les exprimer, tels que les prostrations, les sacrifices, et autres choses de ce genre, lui appartiennent aussi; troisièmement, à ce même culte appartiennent tous les autres actes qui regardent le prochain et qui se rapportent à Dieu. Néanmoins, comme la magnanimité est un certaine vertu spéciale, quoiqu'elle use des actes de toutes les autres vertus, suivant la nature spéciale de son objet, comme donnant du relief à ces actes, de même la religion est une vertu spéciale dans les actes de toutes les vertus considérant la nature spéciale de son objet, savoir ce qui est dû à Dieu, car elle est sous ce rapport une partie de la justice. Néanmoins on attribue spécialement à la religion les actes qui n'appartiennent à aucune autre vertu, comme les prostrations et les autres choses de ce genre, qui n'appartiennent que secondairement au culte de Dieu. Il est évident par là que l'acte de foi appartient bien matériellement à la religion, comme les actes des autres vertus, et en tant qu'acte de foi, le premier mouvement de l'esprit s'adresse davantage à Dieu; mais il est distingué formellement de la religion, comme considérant son objet sous un autre rapport. De plus, la foi s'accorde aussi avec la religion, en tant qu'elle est principe et cause de la religion. En effet, personne ne se détermineroit à rendre un culte à Dieu, s'il ne savoit par la foi que Dieu est le Créateur, le régulateur et le rémunérateur des actes humains. Cependant la religion n'est pas une vertu

---

et sic diligenter consideranti apparet omnem actum bonum ad religionem pertinere. Unde Augustinus dicit quod verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhæreamus Deo, tamen quodam ordine. Primo enim et principaliter ad cultum prædictum pertinent actus mentis ordinati in Deum. Secundo, actus corporis qui ad hos excitandos vel designandos fiunt, ut prostrationes, sacrificia et hujusmodi. Tertio, ad eumdem cultum pertinent omnes actus alii in proximum ordinati propter Deum. Et tamen sicut magnanimitas est quædam virtus specialis, quamvis omnium virtutum actibus utatur secundum specialem rationem objecti, utpote conjectans magna in actibus omnium virtutum; ita etiam religio est specialis virtus in actibus omnium virtutum, specialem rationem objecti considerans, scilicet Deo debitum, sic enim est justitiæ pars. Illi tamen actus specialiter religioni assignantur, qui nullius alterius virtutis sunt, sicut prostrationes et hujusmodi, in quibus secundario cultus Dei consistit. Ex quo patet quod actus fidei pertinet quidem materialiter ad religionem, sicut et aliarum virtutum, et magis in quantum fidei actus est primus motus mentis in Deum, sed formaliter a religione distinguitur, utpote aliam rationem objecti considerans. Convenit etiam fides cum religione præter hoc, in quantum fides est religionis causa et principium. Non enim aliquis eligeret cultum Deo exhibere, nisi fide teneret Deum esse creatorem, gubernatorem et remunerato-

théologique, car elle a pour matière en quelque sorte tous les actes de foi ou d'autres vertus qu'elle offre à Dieu comme lui étant dus, mais elle a Dieu pour fin. En effet, rendre un culte à Dieu, c'est lui offrir ces actes comme lui étant dus. Telles sont les réponses qu'il faut faire à toutes les objections.

Dans le troisième cas on procède ainsi : il semble que l'on ne doit pas åppeler catholique la foi chrétienne, parce que la connoissance doit être proportionnée au cognoscible. En effet, toute chose n'est pas connue par tout moyen quelconque, mais la foi est la connoissance de Dieu qui n'est ni universel ni particulier, comme le dit saint Augustin dans le livre de la Trinité. Donc on ne doit pas non plus appeler la foi universelle. 2° On ne peut avoir qu'une connoissance singulière des choses singulières; mais c'est par la foi que nous connoissons certains faits singuliers, comme la passion de Jésus-Christ, sa résurrection, et autres faits semblables; donc on ne doit pas appeler la foi universelle. 3° On ne doit pas se servir de ce qui est commun à plusieurs choses pour donner un nom propre à quelqu'une d'entre elles, parce qu'on ne donne un nom que pour faire connoître une chose; mais toute opinion ou toute secte propose sa doctrine à croire et à pratiquer à tout le monde comme universellement vraie, donc on ne peut pas appeler spécialement catholique la foi chrétienne. 4° L'idolâtrie a pénétré dans tous les coins du monde, mais on ne trouve pas encore que la foi chrétienne se soit introduite partout, puisqu'il y a des barbares qui ignorent la foi du Christ, donc l'idolâtrie a plus de droits à être appelée catholique que la foi chrétienne. 5° Ce qui ne convient pas à tous ne peut recevoir la dénomination d'universel, mais la foi chrétienne n'est pas reçue de tout le monde, donc c'est à tort qu'on l'appelle universelle ou catholique.

---

rem humanorum actuum. Ipsa tamen religio non est virtus theologica; habet enim pro materia quasi omnes actus, ut fidei vel virtutis alterius, quos Deo tanquam debitos offert, sed Deum habet pro Filio. Colere enim Deum est hujusmodi actus, ut Deo debitos offerre. Et per hoc patet responsio ad objecta omnia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fides Christiana, catholica non debeat nominari : quia cognitio debet esse cognoscibili proportionata. Non enim quodlibet quolibet modo cognoscitur : sed fides est cognitio Dei, qui non est universalis, neque particularis, ut Augustinus dicit in lib. *De Trin.* Ergo nec fides debet dici universalis. Item, de singularibus non potest haberi cognitio, nisi singularis : sed fide quædam singularia facta tenemus, ut passionem Christi, resurrectionem, et hujusmodi. Ergo fides non debet dici universalis. Item, ab eo quod est commune multis, non debet aliqui eorum nomen proprium imponi cum nomen causa innotescendæ rei imponatur; sed, quælibet traditio, vel secta proponit ea quæ tradit, ut universaliter ab omnibus credenda, vel observanda, ut universaliter vera. Ergo non debet fides Christiana specialiter catholica dici. Item idololatria ad omnes mundi angulos pervenit : sed Christiana fides nondum invenitur ad omnes mundi fines pervenisse, cum aliqui barbari sint, qui fidem Christi non cognoscunt. Ergo secta idololatriæ magis debet dici catholica quam Christiana fides. Item, quod non convenit omnibus, non potest dici universaliter : sed fides Christiana a multis non recipitur. Ergo inconvenien-

Saint Augustin dit le contraire dans son ouvrage sur la Vraie religion. Nous devons pratiquer la religion chrétienne et nous tenir unis à l'Eglise qui est catholique, et qui est appelée catholique non-seulement par ses adhérents, mais même par tous ses ennemis. 2° L'universel et le commun semblent être la même chose, mais la foi chrétienne est appelée par l'Apôtre foi commune. Epître à Tite, I, 4 : « A Titus, notre bien-aimé Fils dans la foi commune. » C'est donc avec raison qu'on l'appelle catholique. 3° Ce qui est proposé généralement à tous les hommes doit être surtout appelé universel, mais la foi chrétienne est proposée généralement à tous les hommes, comme on le voit dans saint Matthieu, dern. ch., 19 : « Enseignez toutes les nations, etc... » Donc c'est à juste titre qu'elle est appelée catholique ou universelle.

Je réponds : Il faut dire que la foi, comme toute autre connoissance, a une double matière, savoir, la matière *in quâ*, c'est-à-dire les croyants, et la matière de *quâ*, c'est-à-dire les choses que l'on croit, et sous ce double rapport la foi chrétienne peut être appelée catholique. Et d'abord du côté des croyants, parce que l'Apôtre l'appelle la vraie foi, Epître aux Rom., XXI : « Celle qui est attestée par la loi et les prophètes. » Or, comme au temps des prophètes les diverses nations rendoient un culte à différentes divinités, et que le seul peuple d'Israël rendoit au vrai Dieu le culte qui lui est dû, et qu'ainsi il n'y avoit pas de religion universelle, l'Esprit saint annonça par leur organe que tous les hommes devroient pratiquer le culte du vrai Dieu. C'est pourquoi il est dit dans Isaïe, XLV, 25 : « Tout genou fléchira devant moi, et toute langue me rendra témoignage, » ce qui s'accomplit par la foi et la religion chrétienne. C'est pour cela qu'elle est justement appelée catholique comme étant reçue des hommes de toute condition. Ainsi ceux qui ont abandonné cette foi, cette reli-

---

ter universalis, vel catholica dicitur. Sed contra est, quod dicit Augustinus lib. *De vera religione*, Tenenda est nobis Christiana religio, et ejus Ecclesiæ communicatio quæ catholica est, et catholica nominatur, non solum a suis, verum etiam ab omnibus inimicis. Item, universale et commune idem esse videtur : sed fides Christiana ab Apostolo fides communis dicitur. *Tit.*, I : «Tito dilecto filio secundum communem fidem.» Ergo convenienter catholica dicitur. Item, quod universaliter omnibus proponitur, maxime debet dici universale : sed fides Christiana omnibus universaliter proponitur, ut patet *Matth.*, ult : «Docete omnes gentes,» etc. Ergo ipsa merito debet dici catholica, vel universalis. Respondeo dicendum, quod fides sicut quælibet alia cognitio duplicem habet materiam, scilicet in qua, id est, ipsos credentes : et de qua, id est, res creditas, et ex parte utriusque materiæ fides Christiana Catholica dici potest. Ex parte quidem credentium : quia illam fidem veram asserit Apostolus *Rom.*, III : «Quæ testificata est a lege et Prophetis.» Cum autem prophetarum temporibus, diversæ gentes diversorum deorum cultibus insisterent, solus vero populus Israël Deo vero cultum debitum exhiberet, et sic non esset una universalis religio, prædixit per eos Spiritus sanctus cultum veri Dei ab omnibus esse assumendum. Unde *Isaiæ*, XLV : «Mihi curvabitur omne genu, et confitebitur omnis lingua, quod quidem per fidem et Christianam religionem impletur.» Unde merito Catholica nominatur, utpote a cujuslibet conditionis hominibus recepta. Et sic illi qui

gion promise à tous et reçue de tout le monde pour entrer dans certaines sectes, ne sont pas appelés catholiques, mais bien hérétiques, comme séparés de communion ; on trouve aussi la vérité catholique du côté des choses que l'on croit dans la foi chrétienne. Il y avoit, en effet, anciennement divers arts et moyens par lesquels on pourvoyoit ou croyoit pourvoir aux divers besoins des hommes. Quelques-uns plaçoient le bien de l'homme dans les seuls avantages corporels, dans les richesses, les honneurs ou les voluptés; d'autres dans les seuls biens de l'ame, comme dans les vertus morales ou intellectuelles; d'autres, comme dit saint Augustin dans le livre *De Civ. Dei*, pensoient qu'il falloit rendre un culte aux dieux pour les biens corporels de cette vie, et d'autres à cause des biens de l'autre vie. Porphyre supposoit même avec quelques païens de Thélès que la partie imaginative de l'ame étoit épurée, mais non l'ame tout entière, et il disoit, comme saint Augustin dans la Cité de Dieu, qu'il ne s'étoit pas encore trouvé une seule secte possédant tous les moyens de procurer la liberté de l'ame. Or, c'est ce que fait la religion chrétienne, comme le dit saint Augustin au même endroit. En effet, elle enseigne qu'il faut rendre un culte à Dieu non-seulement pour les biens éternels, mais aussi pour les biens temporels, et elle dirige l'homme non-seulement dans les choses spirituelles, mais encore dans l'usage des choses corporelles, et elle promet le bonheur de l'ame et du corps. Aussi ses règles sont appelées universelles, parce qu'elles embrassent et règlent la vie entière de l'homme, et tout ce qui le concerne sous tous les rapports : Boëce lui attribue ces deux caractères d'universalité, comme on le voit dans le texte:

Solutions. Il faut donc répondre à la première objection que, quoique Dieu ne soit en lui-même ni universel, ni particulier, il est

---

ab hac fide, et religione communiter promissa, et recepta in quasdam sectas declinaverunt, non Catholici, sed quasi a communione divisi, hæretici nominantur : sed ex parte ierum etiam creditarum in fide Christiana, veritas catholica invenitur. Fuerunt namque antiquitus diversæ artes et viæ, quibus hominibus quantum ad diversa providebatur, vel provideri credebatur. Quidam namque bonum hominis in solis corporalibus ponebant, vel in divitiis, aut honoribus, aut voluptatibus. Quidam autem in solis animæ bonis, ut in virtutibus moralibus, vel intellectualibus. Quidam autem, ut Augustinus dicit. in lib. *De Civ. Dei* : Existimabant Deos esse colendos propter corporalia bona istius vitæ. Quidam vero propter bona quæ sunt post hanc vitam. Porphyrius etiam ponebat quibusdam gentilibus theletis animæ imaginativam partem purgari, et non totam animam, dicebatque, ut Augustinus dicit X. *De Civ. Dei*, nondum receptam esse unam sectam quæ universalem viam contineat animæ libertatem. Hæc autem est religio Christiana, ut Augustinus dicit ibidem. Ipsa enim docet Deum esse colendum non solum propter æterna, sed etiam propter temporalia beneficia, nec solum in Spiritualibus, sed etiam in usu corporalium hominem dirigit et beatitudinem animæ et corporis repromittit. Et ideo regulæ ejus universales dicuntur, utpote totam vitam hominis, et omne quod ad ipsam quolibet modo pertinet, continentes et ordinantes : et has duas rationes universalitatis assignat Boëtius ut in littera patet. Ad primum igitur dicendum, quod quamvis Deus in se nec uni-

néanmoins la cause et la fin universelle de toutes choses ; et ainsi la connoissance qu'on en a est d'une certaine façon universelle sous tous les rapports. A la seconde il faut dire que la foi regarde ces faits particuliers comme les moyens universels pour racheter et délivrer tout le genre humain. A la troisième il faut dire que les autres sectes s'efforcent de revendiquer ce qui est propre à la foi chrétienne, sans pouvoir y réussir, aussi la dénomination d'universalité ne leur convient pas en propre. A la quatrième il faut dire que l'idolâtrie n'étoit pas une religion, mais qu'elle étoit différente chez les divers peuples, puisque chaque peuple s'étoit fait des dieux particuliers. Et ensuite elle n'étoit pas pratiquée par toutes les nations, puisqu'elle étoit réprouvée par les adorateurs du vrai Dieu, et même par les sages païens qui disoient qu'un pareil culte devoit être pratiqué pour obéir aux lois, mais non pour plaire aux dieux, comme saint Augustin le dit de Sénèque dans le livre de la Cité de Dieu. A la cinquième il faut dire que la foi chrétienne n'est point appelée catholique pour chaque chose des genres, mais pour les genres de chaque chose, parce qu'elle eut des adhérents parmi les hommes de toute condition.

Dans le quatrième cas on procède ainsi : il semble que ce n'est pas un article de la foi catholique que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu, parce que, comme dit Boëce lui-même, la pluralité des dieux suit l'inégalité; mais l'Ecriture catholique, qui est le principe de la religion catholique, comme le dit saint Augustin, *De vera religione*, suppose qu'il y a inégalité entre le Père et le Fils, comme on le voit par ce qui a été dit dans saint Jean, XIV, 28, de la personne du Fils : « Le Père est plus grand moi ; » donc cet article de la foi catholique n'est pas un article de foi. 2° Dans la Ire Epître

---

versalis, nec particularis sit, tamen u iversalis omnium rerum causa et finis : et sic cognitio quæ de ipso habetur, ad omnia quodammodo universalis omnium rerum salis est. Ad secundum dicendum, quod illa particularia facta, tenet fides ut universalia remedia ad totum genus humanum redimendum et liberandum. Ad tertium dicendum, quod aliæ sectæ hoc sibi vendicare nituntur, quod est proprium fidei Christianæ, sed non possunt pertingere, unde eis proprie universalitatis non competit nomen. Ad quartum dicendum, quod idololatria non erat una religio, sed apud diversos diversa, cum diversi diversos Deos colendos sibi instituerent, nec iterum ipsa ab omnibus nationibus est recepta, cum a veri Dei cultoribus fuerit reprobata, et etiam a sapientibus gentilium, qui dicebant hujusmodi cæremonias esse observandas tanquam legibus jussas, non tanquam diis placitas, ut de Seneca dicit Augustinus in lib. *De Civ. Dei.* Ad quintum dicendum, quod Christiana fides non dicitur catholica, vel universalis propter singula generum, sed propter genera singulorum, quia ex omni conditione hominum ei aliquid adhæserunt.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit fidei Catholicæ confessio, quod Pater et Filius, et Spiritus sanctus sint unus Deus. Quia ut ipse Boëtius dicit, ad inæqualitatem sequitur pluralitas Deorum : sed Catholica scriptura quæ est caput Catholicæ religionis, ut dicit Augustinus *De vera religione*, ponit inæqualitatem Patris et Filii, ut videtur per hoc quod dicitur, *Joan.*, I, 4 : « Pater major me est, » ex persona Filii. Ergo non est con-

aux Corinth., XV, 28 : « Quand tout lui sera soumis, au Fils, alors le Fils lui-même lui sera soumis, » au Père, « lui qui a tout rangé sous son autorité ; » ainsi même conclusion que ci-dessus. 3° La prière ne convient qu'à l'inférieur vis-à-vis de son supérieur ; mais le Fils prie pour nous, Epître aux Rom., VIII, 34 : « Jésus-Christ qui intercède pour nous ; » de même le Saint-Esprit au même endroit : « L'Esprit saint prie pour nous avec des gémissements ineffables. » Donc le Fils et le Saint-Esprit sont inférieurs au Père, suivant la foi catholique ; ainsi même conclusion que ci-dessus. 4° Dans saint Jean, chap. XVII, le Fils dit en parlant au Père : « Afin qu'ils vous connoissent, vous qui êtes le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé. » Donc le Père seul est vrai Dieu, et non le Fils et le Saint-Esprit ; donc il paroît que ce sont des créatures ; ainsi même conclusion que ci-dessus. 5° Dans la Ire Ep. à Timothée, dern. chap., le Christ, « que doit faire paroître en son temps celui qui est souverainement heureux, qui est le seul puissant, le Roi des rois, et le Seigneur des seigneurs, qui seul possède l'immortalité et habite une lumière inaccessible ; » donc toutes ces choses ne conviennent qu'au Père, et ainsi même conclusion que ci-dessus. 6° Il est dit dans saint Marc, XIII, 32 : « Nul ne connoît ce jour et cette heure, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, il n'y a que le Père qui en a la connoissance. » Donc la science du Père est plus grande que celle du Fils, donc son essence est supérieure aussi ; ainsi même conclusion que ci-dessus. 7° On lit dans saint Matthieu, XX, 23 : « Il ne m'appartient pas de vous accorder l'honneur d'être assis à ma droite ou à ma gauche, mais bien à ceux que mon Père y a destinés ; » donc le Fils n'est pas égal au Père en puissance, donc etc... 8° Dans l'Epître aux Cor., I, 1, il est dit du Fils, qu'il est « le premier né de toute créature, »

---

fessio Catholicæ fidei quam dicit. Item, I *Cor.*, XV : « Cum subjecta fuerint illi omnia, » scilicet Filio, tunc et ipse Filius subjectus erit illi, scilicet Patri, qui sibi subjecit omnia, et sic idem quod prius. Item, orare non est nisi inferioris ad superiorem : sed Filius orat pro nobis. *Roman.*, VIII : « Christus Jesus qui etiam interpellat pro nobis. » Similiter et Spiritus sanctus, ibidem : « Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. » Ergo Filius et Spiritus sanctus sunt Patre inferiores secundum confessionem Catholicæ fidei, et sic idem quod prius *Joan.*, XVII. Dicit Filius loquens ad Patrem : « Ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum. » Ergo solus Pater est verus Deus, non ergo Filius et Spiritus sanctus. Ergo videntur esse creaturæ, et sic idem quod prius. Item, I *ad Tim.*, ult., dicit Apostolus : « Quem scilicet Christum, suis temporibus ostendet Beatus, et solus potens Rex regum, et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem. » Ergo hæc omnia soli Patri conveniunt, et sic idem quod prius. Item, *Marc.*, XIII, dicitur : « De die autem illa, vel hora nemo scit neque angeli in cœlo, neque Filius nisi Pater. » Ergo major est scientia Patris quam Filii. Ergo et major essentia, et sic idem quod prius. Item, *Matth.*, XX : « Sedere ad dexteram meam, vel ad sinistram meam non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo. » Ergo Filius non est æqualis potestatis Patri. Ergo, etc. Item, *Coll.*, I, dicitur de Filio, quod : « est primogenitus omnis creaturæ : » sed comparatio

mais on n'établit de comparaison qu'entre les choses de même genre, donc le Fils est une créature. 9° Il est dit dans l'Ecclés., XXIV, 14, de la personne de la sagesse divine : « J'ai été créée dès le commencement et avant tous les siècles; » ainsi même conclusion que devant. 10° Celui qui est glorifié est inférieur à celui qui glorifie; mais le Fils est glorifié par le Père, comme on le voit dans saint Jean, XII, 28. Donc le Fils est inférieur au Père. 11° Celui qui envoie est supérieur à celui qui est envoyé, mais le Père envoie le Fils, comme on le lit dans l'Ep. aux Galates, IV, 4 : « Dieu a envoyé son Fils; » il envoie aussi l'Esprit-Saint, S. Jean, XIV, 26 : « L'Esprit consolateur que mon Père enverra en mon nom. » Donc le Père est supérieur au Fils et au Saint-Esprit. Donc l'article dont il est fait mention ne paroît pas appartenir à la foi catholique.

Mais on lit le contraire dans saint Jean, I, 1 : « Le Verbe étoit au commencement, et le Verbe étoit en Dieu, et le Verbe étoit Dieu, et tout a été fait par lui, etc... » Il résulte de ces paroles que le Fils est éternel, autrement il n'eût pas existé au commencement, qu'il est égal au Père, autrement il ne seroit pas Dieu, qu'il n'est pas créature, autrement toutes choses n'auroient pas été faites par lui. 2° Le Fils étant la vérité n'a pas menti en parlant de lui-même; mais le Fils disoit qu'il étoit égal au Père, saint Jean, V, 18 : « Il appeloit Dieu son Père, s'égalant à Dieu, » donc il est égal au Père. 3° Dans l'Ep. aux Philip., II, 6 : « Il n'a pas cru commettre d'usurpation en s'égalant à Dieu; » or ce seroit une usurpation s'il l'eût pensé sans l'être, donc il est égal à Dieu. 4° Saint Jean, X, 30 : « Mon Père et moi nous ne faisons qu'un, » et saint Jean, XIV, 10 : « Je suis dans mon Père et mon Père est en moi, » donc l'un n'est pas plus grand que l'autre. De même dans l'Epître aux Rom., IX, 5 : « Desquels est sorti le Christ, qui est Dieu au-dessus de tout et béni dans tous les

---

non est nisi eorum quæ sunt unius generis, ergo Filius est creatura. Item, *Eccles.*, XXIV, dicitur ex persona divinæ sapientiæ : « Ab initio ante sæcula creata sum, » et sic idem quod prius. Item, ille qui clarificatur, minor est illo qui clarificat : sed Filius clarificatur a Patre, ut patet *Joan.*, XII. Ergo Filius est minor Patre. Item, mittens major est eo qui mittitur; sed Pater mittit Filium, ut patet *Gal.*, IV : « Misit Deus Filium suum, » etc. Et etiam mittit Spiritum sanctum, *Joan.*, XIV : « Paraclitus Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo. » Ergo Pater major est Filio et Spiritu sancto. Et sic ista sententia quam dicit, non videtur esse fidei catholicæ. Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, I : « In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, et omnia per ipsum facta sunt, » etc. Ex quo habetur quod Filius sit æternus, alias non esset in principio : et quod sit Patri æqualis, alias non esset Deus : et quod non sit creatura, alias per ipsum omnia facta non essent. Item, cum Filius sit veritas, de se mentitus non est : sed Filius dicebat se Patri æqualem. *Joan.*, V : « Patrem suum dicebat Deum, æqualem se faciens Deo. » Ergo ipse est æqualis Patri. Item *Philip.*, II : « Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo ; » esset autem rapina si arbitraretur et non esset. Ergo est æqualis Deo. Item, *Joan.*, X : « Ego et Pater unum sumus. » et *Joan.*, XIV : « Ego in Patre, et Pater in me est. » Ergo unus alio major non est. Item, *Rom.*, IX : « Ex

siècles. » Donc nul n'est supérieur à lui, et ainsi il n'est pas inférieur au Père. 5° Ire Ep. de saint Jean, dernier chap., 20 : « Il nous a donné l'intelligence afin que nous connoissions le vrai Dieu et que nous soyons en son vrai Fils. » Celui-ci est vrai Dieu, et la vie éternelle, donc il n'est pas inférieur au Père. 6° Ce qui est dit aux Philip., III, 3, suivant le texte grec, « nous sommes les vrais circoncis, puisque nous servons Dieu en esprit, » prouve que l'Esprit saint est vrai Dieu et égal au Père, et ces paroles s'entendent du culte de lâtrie, comme on le voit dans le grec ; or un tel culte n'est dû à aucune créature. Dans le Deuter., VI, et saint Matthieu, IV, 11, on lit, « vous adorerez le Seigneur votre Dieu et vous ne servirez que lui seul. » Donc l'Esprit saint n'est pas une créature. 7° Les membres du Christ ne peuvent être le temple d'un être qui lui soit inférieur, mais « nos corps qui sont les membres du Christ, » suivant l'Apôtre, « sont le temple du Saint-Esprit, » comme il est dit dans la Ire Ep. aux Corinth., VI, 19. Donc l'Esprit saint n'est pas inférieur au Christ, ni par conséquent au Père. Ainsi il est bien vrai que c'est la doctrine catholique, comme le dit l'auteur.

Je réponds : il faut dire que la doctrine des Ariens qui établit une inégalité dans les personnes divines n'est pas un article de la foi catholique, mais bien plutôt une impiété païenne, ce que l'on peut montrer ainsi. Chez les païens toutes les substances immortelles étoient appelées dieux. Or parmi ces substances les Platoniciens plaçoient trois personnes principales, comme on le voit dans saint Augustin, *De Civit. Dei*, liv. X. Et dans Macrobe sur le songe de Scipion, savoir un Dieu créateur de toutes choses qu'ils appeloient Père pour cette raison seule que tout venoit de lui ; une certaine substance inférieure qu'ils appeloient l'esprit ou l'intelligence du Père, contenant les idées

---

quibus Christus qui est super omnia Deus benedictus. » Ergo nullus superior eo est, et sic non est minor Patre. Item, I. *Joan.*, ult : « Dedit nobis sensum ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus : hic est verus Deus, et vita æterna. » Ergo non est minor Patre. Item, ostenditur quod Spiritus sanctus sit verus Deus, et æqualis Patri per hoc quod dicitur *Phil.*, III, secundum græcam litteram : « Nos sumus circumcisio, qui spiritui Deo servimus, » et intelligitur de servitute latriæ, ut in græco patet. Et talis nulli creaturæ debetur. *Deut.*, VI, et *Matth.*, IV : « Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies. » Ergo Spiritus sanctus non est creatura. Item, membra Christi non possunt esse templum alicujus qui sit minor quam Christus, sed corpora nostra quæ sunt membra Christi secundum Apostolum, sunt templum Spiritus sancti, ut dicitur I *Cor.*, VI. Ergo Spiritus sanctus non est minor Christo, et sic nec Patre : et ita verum est, quod author dicit esse catholicæ fidei sententiam. Respondeo dicendum, quod Arianorum positio inæqualitatem in divinis personis constituens, non est catholicæ fidei confessio, sed magis gentilis impietas, quod sic patet. Apud gentiles enim omnes substantiæ immortales dii dicebantur : inter has autem dicebant, vel ponebant Platonici tres personas principales, ut patet per Augustinum *De Civ Dei*, lib. X, et per Macrobium super somnium Scipionis, scilicet Deum omnium creatorem, quem dicebant tantum Patrem propter hoc, quod ab ipso omnia deducebantur, et quamdam inferiorem substantiam, quam paternam mentem, sive paternum intellec-

de toutes choses, et ils disoient qu'elle avoit été faite par Dieu le Père. Après cela ils admettoient une ame du monde, comme l'esprit de vie du monde entier. Ils appeloient ces trois substances les trois divinités principales, et les trois principes, auteurs de la purification des ames. Origène adoptant l'enseignement platonicien, pensa qu'il falloit formuler l'article de la foi sur cette matière, puisqu'il est dit « il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel, » saint Jean, ult., 7, de la même manière que les Platoniciens avoient établi trois personnes principales. C'est pourquoi il enseigna que le Fils est une créature inférieure au Père dans le livre intitulé *Periarchon*, c'est-à-dire des principes, comme on le voit dans saint Jérôme dans une Epître sur les erreurs d'Origène. Et après que ce dernier eut enseigné à Alexandrie, Arius puisa son erreur dans ses écrits; c'est pour cela que saint Epiphane dit qu'Origène a été le père d'Arius. L'erreur d'Arius est donc aussi contraire à la foi catholique que celle des païens qui, reconnoissant les créatures comme des dieux, leur rendoient un culte de lâtrie. C'est le reproche que leur fait l'Apôtre dans l'Epître aux Romains, I, 25, en disant, « qu'ils ont rendu un culte et des hommages plutôt à la créature qu'au Créateur. »

Solutions. Il faut répondre à la première objection que, comme le dit saint Augustin, liv. II. *De Trinitate*, dans la sainte Ecriture une chose se dit de trois manières du Père et du Fils. Certaines choses montrent l'unité de substance et l'égalité des personnes comme, « mon Père et moi ne faisons qu'un. » Certaines autres choses montrent le Fils comme inférieur à cause de la forme d'esclave par laquelle il s'est abaissé au dessous de lui-même suivant ce passage de l'Epître aux Philippiens, II, 7 : « Il s'est anéanti lui-même en revêtant la forme de l'esclave. » Il y a d'autres choses qui le montrent ni inférieur ni

---

tum dicebant, plenam omnium rerum ideis, et hanc factam a Deo Patre dicebant, et post hæc ponebant animam mundi, quasi spiritum vitæ totius mundi. Et has tres substantias, tres principales Deos nominabant, et tria principia, per quæ animæ purgarentur. Origenes autem Platonicis documentis insistens, arbitratus est, hoc modo in fide ponendum esse, quia dicitur : « Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, » I. *Joan.*, ult., sicut Platonici tres principales substantias posuerunt, unde posuit Filium esse creaturam, et minorem Patre in lib. qui dicitur *Periarchon.*, id est, de principiis, ut patet per Hieronymum in quadam Epistola de erroribus Origenis. Et cum ipse Alexandriæ docuerit, ex ejus scriptis suum errorem Arius hausit. Et per hoc dicit Epiphanius, quod Origenes fuit pater Arii et fons. Tantum ergo Christianæ catholicæ fidei positio Arii est contraria de Trinitate, quantum error Gentilium, qui creaturas Deos dicentes, eis latriæ servitutem exhibebant. Quod arguit Apostolus *Rom.*, I, dicens, quod coluerunt et servierunt creaturæ potius quam creatori. Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Augustinus II. *De Trinitate*. De Patre et Filio dicitur aliquid in scripturis tripliciter. Quædam namque unitatem substantiæ et personarum æqualitatem ostendunt, « ut ego, et Pater unum sumus. » Quædam vero Filium minorem ostendunt propter formam servi, secundum quam factus est seipso minor, secundum illud *Philip.*, II : « Semetipsum exinanivit, formam servi accipiens. » Quædam vero ita dicuntur, ut neque minor, neque æqualis ostendatur,

égal; mais seulement comme Fils du Père, comme a dit saint Jean, V, 26 : « Comme le Père a la vie en lui-même, de même il a voulu que le Fils la possédât aussi en lui-même. » Or les premiers passages viennent en aide aux catholiques pour la défense de la vérité. Mais les choses qui se disent de la seconde et de la troisième manière dans l'Ecriture ont été employées, mais bien vainement, par les hérétiques pour confirmer leur erreur. En effet ce qui est dit du Christ selon la nature humaine ne doit pas être rapporté à sa divinité, autrement il s'ensuivroit qu'il est mort comme Dieu, tandis que cela n'est dit de lui que comme homme. De même on ne peut montrer par là que le Fils est inférieur au Père, « parce que le Fils a reçu du Père tout ce que possède le Père, » comme on lit dans saint Jean, XVI, 15, et dans saint Matthieu, XI, 27. C'est pourquoi on peut établir par là l'ordre d'origine et non l'inégalité dans la divinité. En conséquence ce qui est dit, « le Père est plus grand que moi, » est dit du Fils selon l'humanité, et suivant saint Augustin ou suivant saint Hilaire selon la divinité, de sorte que la supériorité n'importe pas l'inégalité, parce que le Fils n'est pas inférieur au Père, lui à qui a été donné un nom au-dessus de tout autre nom, mais bien l'autorité de principe sous ce rapport que le Fils tient du Père ce qui le rend égal au Père. A la seconde il faut répondre que non-seulement le Père a tout soumis au Fils, mais encore qu'il s'est soumis lui-même suivant ce passage de l'Epître aux Philippiens, III, 2 : « Par cette vertu efficace par laquelle il peut s'assujettir toutes choses, » c'est-à-dire suivant la divinité, parce qu'il est égal au Père. C'est pourquoi lorsqu'on dit que le Fils sera soumis, on ne compare pas le Fils au Père selon la divinité, mais bien selon l'humanité du Fils relativement à la divinité du Père qui est commune à toute la Trinité. Il paroîtra surtout soumis

---

sed tantum quod Filius sit de Patre, sicut *Joan.*, VI : « Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit, et Filio vitam habere in semetipso. » Ipsæ autem primæ authoritates sunt catholicis in adminiculum ad defensionem veritatis. Sed ea quæ secundo et tertio modo dicuntur in Scriptura, assumpserunt hæretici ad sui erroris confirmationem, sed vane. Non enim quæ de Christo dicuntur secundum humanam naturam, sunt referenda ad ejus divinatem, alias sequeretur, quod secundum deitatem esset mortuus, cum hoc de ipso secundum humanitatem dicatur. Similiter nec ostenditur Patre minor Filius, quamvis Filius sit ex Patre, quia Filius omnia a Patre quæ Pater habet, » accepit, ut habetur *Joan.*, XVI, et *Matth.*, XI. Unde per hoc ordo originis non inæqualitas divinitatis astrui potest. Quod ergo dicitur : « Pater major me est, » dictum est de Filio secundum humanam naturam, secundum Augustinum vel secundum Hilarium, secundum divinam, ita quod majoritas non importet inæqualitatem, quia Filius non est minor Patre, cui datum est nomen super omne nomen, sed importat authoritatem principii, secundum quod hoc, quo Filius est æqualis Patri, habet a Patre. Ad secundum dicendum, quod Filio subjecit omnia non solum Pater, sed etiam ipse sibi ipsi, secundum illud *Philip.*, III : « Secundum virtutem qua potens est subjicere sibi omnia, » hoc est, secundum deitatem qua æqualis est Patri. Unde cum dicitur quod Christus erit subjectus, non fit comparatio Filii ad Patrem secundum deitatem, sed magis secundum humanitatem Filii ad deitatem Pa-

comme homme à la nature divine, quand cette nature sera parfaitement connue, non de cette sujétion que disent les hérétiques par laquelle la nature humaine revêtue par la nature divine passe dans la nature divine, mais selon que le Fils est inférieur au Père par l'humanité, ce qui se verra surtout lorsqu'il livrera au Père son royaume, c'est-à-dire les fidèles, non en les adjoignant à lui-même, mais en les amenant à la contemplation du Père, et sa divinité se verra aussi par cette contemplation. A la troisième il faut dire que suivant saint Augustin, liv. III. *De Trinitate*, Le Fils prie à raison de ce par quoi il est inférieur au Père et exauce avec le Père à raison de ce par quoi il est égal à lui; mais le Saint-Esprit est dit intercéder en tant qu'il nous fait prier, et donne de l'efficacité à nos prières. A la quatrième il faut dire que, suivant saint Augustin, liv. VI. *De Trinitate*, un seul vrai Dieu ne doit pas s'entendre seulement du Père, mais en même temps du Père et du Fils et du Saint-Esprit qui sont appelés un seul vrai Dieu, parce qu'il n'y a point de vrai Dieu hors cette Trinité. C'est pourquoi il faut entendre ainsi ce passage, « afin qu'ils vous connoissent vous, mon Père, et Jésus-Christ que vous avez envoyé, » qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu; il ne dit rien du Saint-Esprit, parce que comme il est le lien des deux autres personnes, il est compris dans les deux.

A la cinquième il faut répondre que, suivant saint Augustin, liv. I. *De Trinitate*, cette parole ne doit pas s'entendre de la seule personne du Père, mais de toute la Trinité; en effet, toute la Trinité est heureuse et puissante, toute la Trinité représente aussi le Fils. Si néanmoins il avoit dit, que montrera le Père heureux et seul puissant, etc..., le Fils ne seroit pas exclu pour cela comme le Père ne l'est pas par ce qui est dit dans l'Eccles., XXIV, 8. de la personne du

---

tris, quæ toti Trinitati communis est. Et tunc apparebit maxime secundum humanam naturam divinæ subjectus, quando divina natura perfecte cognoscetur, non tali subjectione, sicut quidam hæretici dixerunt, quod ipsa natura humana a divina assumpta, transeat in divinam, sed secundum quod minor est Patre humanitate, quod maxime apparebit cum regnum id est fideles tradet Patri, non sibi adjiciens, sed ad Patris visionem adducens, qua visione etiam ipsius deitas videbitur. Ad tertium dicendum, quod secundum Augustinum III. *De Trin.*, Ex hoc Filius orat, quo minor est Patre, æquo vero qualis est Patri, exaudit cum Patre : sed Spiritus sanctus interpellare dicitur, in quantum nos interpellantes facit, et nostris orationibus efficaciam præstat. Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum VI. *De Trin.*, Solus unus verus Deus, non est tantum de Patre intelligendum : sed simul de Patre et Filio et Spiritu sanctos qui dicuntur solus unus verus Deus, quia nihil præter Trinitatem illam est verus Deus. Unde sic est intelligendum, ut cognoscant te Patrem, et quem misisti Jesum esse solum unum verum Deum, et tacet de Spiritu sancto : quia cum sit nexus amborum, ex utroque intelligitur. Ad quintum dicendum, quod secundum Augustinum, I. *De Trin.*, Verbum illud non est intelligendum de sola persona Patris, sed de tota Trinitate. Tota enim Trinitas est beata et potens, tota etiam Trinitas Filium ostendit. Si tamen dixisset, quem ostendet Pater beatus, et solus potens, etc., non propter hoc separetur Filius, sicut nec Pater separetur, cum dicitur

Fils, qui est la sagesse de Dieu, « j'ai parcouru seule toute la circonférence du ciel ; » et cela parce que dans ce qui concerne l'essence, le Père et le Fils sont absolument le même. Par conséquent ce qui est dit de l'un par une distinction exclusive ne regarde pas l'autre, mais seulement les créatures. A la sixième il faut dire que le Fils connoît ce jour et cette heure non-seulement selon la nature divine, mais aussi selon la nature humaine, parce que son ame connoît tout. Or on dit qu'il ne connoît pas ce jour, comme dit saint Augustin, liv. I. *De Trinit.*, parce que il ne nous le fait pas connoître. C'est pourquoi il dit à ce sujet à ceux qui le lui demandoient : « Ce n'est pas à vous de connoître, etc., » Actes, I, 7. Dans le même sens que l'Apôtre dit dans la I[re] Ep. aux Corinth., II, 2 : « Je n'ai point fait profession de savoir autre chose parmi vous, etc..., » par la raison qu'il n'avoit pas voulu leur faire connoître d'autres choses qu'ils étoient incapables de comprendre. Ou bien il faut entendre cela du Fils non dans la personne du chef, mais dans celle des membres : l'Eglise ne le sait pas, comme dit saint Jérôme. Or par cela que le Père est dit connoître, on le dit aussi du Fils suivant la règle ci-dessus. A la septième il faut dire que, comme le dit saint Augustin, *De Trinit.*, il faut expliquer ainsi cette parole : « Il ne m'appartient pas de vous donner, » c'est-à-dire il n'appartient pas à la puissance humaine de donner cela, afin qu'il soit entendu qu'il donne ce par quoi il est Dieu et égal au Père. A la huitième il faut dire que, suivant saint Augustin, liv. I. *De Trinit.*, les hérétiques ne comprenant point ce passage de l'Apôtre, se laissent aller souvent à rabaisser le Fils de Dieu, disant et soutenant qu'il est une créature, sans considérer la valeur des termes. En effet il est dit premier-né et non premier créé, afin qu'on le regarde comme engendré selon la nature divine qu'il possède, et le premier à raison de la per-

---

Eccles., XXIV : « ex persona Filii, qui est Dei Sapientia, gyrum cœli circuivi sola. » Et hoc ideo, quia in his quæ ad essentiam pertinent, Pater et Filius sunt omnino unum. Et ideo quod de uno dicitur per dictionem exclusivam, non removetur ab alio, sed solum a creaturis. Ad sextum dicendum, quod Filius non solum secundum divinam naturam scit diem et horam illam, sed etiam secundum humanam : quia anima ejus scit omnia. Dicitur autem ideo diem illam nescire, ut dicit Augustinus I. *De Trin.*, quia non facit nos scire eam. Unde de hoc quærentibus dixit : « Non est vestrum nosce tempora, » etc. *Act.*, I, per quem modum dicit Apostolus, I. *Cor.*, II : « Non judicavi me scire aliquid inter vos, » etc. Quia scilicet alia eis dicere noluerat, quia capaces non erant : vel hoc intelligendum est de Filio non in persona capitis, sed in persona membrorum : Ecclesia nescit, ut Hieronymus dicit. In hoc autem quod Pater solus dicitur scire, ostenditur etiam Filius scire secundum prædictam regulam. Ad septimum dicendum, quod sicut dicit Augustinus, *De Trin.*, sic exponendum est verbum illud : Non est meun dare vobis, id est, non est humanæ potestatis hoc dare : ut per hoc intelligatur illud dare, per quod est Deus, et æqualis Patri. Ad octavum dicendum, quod secundum Augustinum I. *De Trin.*, Hunc Apostolicum locum hæretici non intelligentes, in contumeliam Filii Dei sæpe prorumpunt, dicentes et astruentes, quod creatura sit minus considerantes verborum vim. Primogenitus quippe dictus est, et non primus creatus, ut et genitus pro natura divina,

pétuité. Or, quoique le Fils ne soit pas du genre des créatures, il a néanmoins, suivant saint Basile, quelque chose de commun avec les créatures, savoir qu'il reçoit du Père; mais il a cette qualité d'une manière plus éminente que les créatures, par sa nature qu'il tient du Père, et à cause de cela on peut noter l'ordre qui existe entre la génération du Fils et la production des créatures. A la neuvième il faut répondre que ces mots et autres semblables sur la sagesse de Dieu doivent être rapportés à la sagesse créée, comme les anges, ou au Christ lui-même comme homme. On dit qu'il a été créé dès le commencement ou au commencement comme prédestiné de toute éternité à revêtir la nature créée. A la dixième il faut dire comme saint Augustin, liv. II. *De Trinit.*, que de ce que le Père glorifie le Fils, le Fils n'est pas pour cela inférieur, autrement il seroit aussi inférieur au Saint-Esprit, parce que le Fils dit du Saint-Esprit : *Il me glorifiera.* Cette glorification ne veut pas dire qu'il s'opère quelque chose dans la personne du Fils, mais bien ou dans la connoissance des hommes, dans ce sens que glorifier c'est rendre sa connoissance plus claire, ou dans le corps qu'il a revêtu par rapport à la gloire de la résurrection. A la onzième il faut dire que le Fils et le Saint-Esprit sont dits envoyés par le Père, non qu'ils fussent où ils n'étoient pas auparavant, mais en quelque manière envoyés où ils n'étoient pas auparavant, ce qui ressemble à certains effets dans la créature. C'est pourquoi par cela que le Fils et le Saint Esprit sont dits envoyés par le Père, il ne faut pas entendre une inégalité dans la Trinité, mais un ordre d'origine par lequel une personne vient de l'autre. C'est pourquoi le Père n'est pas envoyé parce qu'il ne vient pas d'un autre, comme tenant d'un autre son *efficience* par rapport à cet effet suivant lequel une personne divine est envoyée.

---

quam habet, et primus propter perpetuitatem credatur. Quamvis autem Filius non sit de genere creaturarum : tamen secundum Basilium habet aliquid cum creaturis commune, scilicet accipere a Patre : sed hoc habet præ creaturis; quia per naturam habet, quæ a Patre accepit : et propter hoc potest ordo inter genituram Filii et creaturarum productionem notari. Ad nonum dicendum, quod illud verbum et omnia similia, quæ de sapientia Dei leguntur vel sunt referenda ad sapientiam creatam, sicut sunt angeli, vel ad ipsum Christum, secundum humanam naturam. Et sic dicitur ab initio vel in initio creatus, quasi ab æterno prædestinatus creaturam assumere. Ad decimum dicendum, quod sicut Augustinus, II. *De Trin.*, Ex hoc quod pater clarificat Filium, non ostenditur Filius minor Patre, alias etiam esset Spiritus sanctus minor : quia dicit Filius de Spiritu Sancto, *Joan.*, XVI : « Ille me clarificabit. » Illa enim clarificatio non ostendit aliquid in persona Filii fieri : sed vel in notitia hominum secundum quod clarificare est ipsius notitiam claram facere, vel in corpore assumpto prout refertur ad claritatem resurrectionis. Ad undecimum dicendum, quod Filius et Spiritus sanctus dicuntur missi a Patre, non quod essent, ubi prius non fuerant, sed ut aliquo modo quo prius non fuerunt, quod est secundum aliquem effectum in creatura. Unde per hoc, quod Filius et Spiritus sanctus dicuntur a Patre missi, non ostenditur Trinitatis inæqualitas, sed ordo originis, quo una persona est ab alio. Unde Pater non mittitur, quia non est ab alio ut efficientiam ab alio habens respectu illius effectus, secundum quem persona divina mittitur.

On établit ensuite une question sur ce qui appartient à la cause de la pluralité ; et à ce sujet on demande quatre choses : 1° Si l'altérité est la cause de la pluralité. 2° Si la variété des accidents constitue une diversité numérique. 3° Si deux corps peuvent être, ou être conçus existants dans le même lieu. 4° Si la variété du lieu produit quelque chose relativement à la différence numérique.

Sur le premier point on procède ainsi : il paroît que l'altérité n'est pas la cause de la pluralité. 1° En effet, comme il est dit dans l'Arithmétique de Boëce, tout ce qui est constitué dans la nature semble être formé par la nature des nombres. Ce fut là le principal modèle dans l'esprit du fabricateur souverain. Et cela s'accorde avec ce qui est dit dans la Sagesse, XI, 21 : « Vous avez tout disposé avec nombre, poids et mesure. » Donc la pluralité ou le nombre est la première chose parmi les choses créées, et il n'en faut pas chercher de cause. 2° Ainsi qu'il est dit dans le livre *De Causis*, la première des choses créées est *l'esse*, mais l'être se divise primairement par l'unité et la multiplicité, donc dans la multitude il n'y a d'antérieur à *l'esse* que l'être et l'unité, il n'est donc pas vrai que quelque chose en soit la cause. 3° Ou la pluralité embrasse tous les genres suivant qu'elle est en opposition avec l'unité laquelle est convertible avec l'être, ou elle est dans le genre de la quantité suivant qu'elle est *condivisée* avec l'unité qui est le principe du nombre. Mais l'altérité est dans le genre de la relation. Or les relations ne sont pas les causes des quantités, c'est tout le contraire : bien moins encore la relation est-elle la cause de ce qui est dans tous les genres, parce qu'elle seroit de cette manière cause de la substance. Donc l'altérité n'est en aucune manière la cause de la pluralité. 4° Les causes des contraires sont contraires elles-mêmes. Mais l'identité et l'altérité ou diversité sont opposées, donc elles ont

---

Deinde quæritur de his quæ ad causam pluralitatis pertinent. Et quæruntur circa hoc quatuor : 1° Utrum alteritas sit causa pluralitatis. 2° Utrum varietas accidentium faciat diversitatem secundum numerum. 3° Utrum duo corpora possint esse vel intelligi simul esse in eodem loco. 4° Utrum varietas loci aliquid operetur ad differentiam secundum numerum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pluralitatis causa non sit alteritas. Ut enim dicitur in Arithmetica Boetii, omnia quæcumque summa rerum natura constructa sunt numerorum, videntur esse ratione formata. Hoc enim fuit principale in animo conditoris exemplar. Et hoc consonat ei quod dicitur *Sap.*, XI : « Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti. » Ergo pluralitas sive numerus est primum inter res creatas ; et non est ejus aliqua causa quærenda. Item, ut dicitur in lib. *De causis*, prima rerum creatarum est esse. Sed ens primo dividitur per unum et multa. Ergo multitudine nihil est esse prius nisi ens et unum ; ergo non videtur esse verum quod aliquid sit ejus causa. Item, pluralitas vel circuit omnia genera secundum quod dividitur contra unum, quod est convertibile cum ente, vel est in genere quantitatis, secundum quod condividitur uni quod est principium numeri. Sed alteritas est in genere relationis. Relationes autem non sunt causæ quantitatum, sed potius e converso ; multo etiam minus relatio est causa ejus quod est in omnibus generibus, quia sic esset causa substantiæ. Ergo alteritas nullo modo est causa pluralitatis. Item, contrariorum contrariæ sunt

des causes opposées; mais l'unité est la cause de l'identité, comme on le voit dans le liv. V. de la Métaphysique; donc la pluralité ou multitude est la cause de la diversité : donc l'altérité n'est pas cause de la pluralité. 5° Le principe de l'altérité est une différence accidentelle, car ces différences produisent *l'alterum* suivant Porphyre; mais on ne trouve pas une différence accidentelle, ni même une différence quelconque dans toutes les choses où est la pluralité. Car il y a des choses qui ne peuvent être sujettes aux accidents, comme les formes simples, d'autres qui ne s'accordent en rien. C'est pourquoi on ne peut pas les appeler différentes, mais diverses, comme on le voit dans Aristote liv. X. de la Met., donc l'altérité n'est point la cause de toute pluralité.

Mais saint Damascène dit contrairement à cela que la division est la cause du nombre; mais la division consiste dans la diversité ou l'altérité, donc la diversité ou l'altérité sont le principe de la pluralité. De plus, Isidore dit que le nombre est ainsi appelé comme le signe du nombre ou de la division; et ainsi même conclusion que ci-dessus. De plus la pluralité ne se constitue qu'en s'éloignant de l'unité, mais une chose ne s'éloigne de l'unité que par la division, puisqu'on appelle une une chose par la raison qu'elle n'est pas divisée, comme on le voit, liv. X. de la Met.; donc la division constitue la pluralité. Ainsi même conclusion qu'auparavant.

Je réponds : Il faut dire avec Aristote dans le liv. X. de la Métaphysique, une chose est appelée plurielle par la raison qu'elle est divisible ou divisée. C'est pourquoi il faut regarder comme cause de la pluralité tout ce qui est cause de division. Or la cause de division doit être prise dans les choses postérieures, et les choses composées autrement que dans les choses premières et les choses simples; car dans les

---

causæ. Sed identitas et alteritas, sive diversitas sunt opposita : ergo habent oppositas causas; sed unitas est causa identitatis, ut patet in V. *Metaphys*. Ergo pluralitas vel multitudo est causa diversitatis; ergo alteritas non est causa pluralitatis. Item, alteritatis principium est accidentalis differentia; hujus enim differentiæ secundum Porphyrium faciunt alterum. Sed non in omnibus in quibus est pluralitas, invenitur accidentalis differentia, nec etiam differentia qualiscumque. Quædam enim sunt quæ accidentibus subjici non possunt, ut formæ simplices; quædam vero sunt quæ in nullo conveniunt. Unde non possunt differentia dici, sed diversa, ut patet per Philosophum, X. *Metaph*. Ergo non omnis pluralitas est causa alteritatis. Sed contra est, quod Damascenus dicit, quod divisio est causa numeri; sed divisio in diversitate vel alteritate consistit. Ergo diversitas vel alteritas principium pluralitatis est. Item, Isidorus dicit quod numerus dicitur quasi nutus memeris, id est divisionis, et sic idem quod prius. Item, pluralitas non constituitur nisi per recessum ab unitate; sed ab unitate non recedit aliquid nisi per divisionem, cum ex hoc aliquid dicatur unum quod est indivisum, ut patet X. *Metaph*. Ergo divisio pluralitatem constituit; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod sicut dicit Philosophus, X. *Metaph.*, plura dicitur aliquid ex hoc quod est divisibilevel divisum. Unde omne illud quod est causa divisionis, oportet ponere causam pluralitatis. Causa autem divisionis aliter accipienda est in posterioribus et compositis, et in primis et

choses postérieures et les choses composées, la cause de la division comme formelle, c'est-à-dire à raison de laquelle se fait la division, est la diversité des choses simples et des choses premières, ce qui se voit dans la division de la quantité. En effet une partie de la ligne est séparée de l'autre parce qu'elle a une position différente, ce qui est comme la différence formelle de la quantité continue ayant une position. On le voit aussi dans la division des substances. L'homme, en effet, est séparé de l'âne parce qu'il a diverses différences constitutives. Mais la diversité qui sépare les choses postérieures et composées des choses plus antérieures et plus simples présuppose la pluralité des choses premières et simples. En effet, l'homme et l'animal ont diverses différences par cette raison que le raisonnable et le non raisonnable ne sont pas une, mais plusieurs différences. Et on ne peut pas toujours dire qu'il y a une autre diversité de cette pluralité, une cause plus antérieure et plus simple, car se seroit ainsi se perdre dans l'infini. L'auteur par conséquent apprend à assigner d'une autre manière la cause de la pluralité et de la division des choses premières et simples. En effet, ces choses sont divisées en elles-mêmes : or il ne peut se faire que l'être soit séparé de l'être, en tant qu'être; car il n'y a d'opposé à l'être que le non être. De même tel être n'est différent de tel autre que parce qu'il y a dans l'un la négation de l'autre. C'est pourquoi les propositions négatives sont immédiates dans leurs premiers termes, comme si la négation de l'un se trouvoit dans l'intellect de l'autre. Le premier effet produit aussi la pluralité avec la cause en ce qu'il ne l'atteint pas. C'est pour cela que quelques-uns ont prétendu que la pluralité étoit produite dans un certain ordre par l'unité elle-même, de sorte que de l'unité procède d'abord *un* qui avec la cause constitue la pluralité, et duquel deux peuvent déjà procéder, l'un

---

simplicibus. In posterioribus namque et compositis, causa divisionis quasi formalis, id est, ratione cujus fit divisio, est diversitas simplicium et primorum, quod patet in divisione quantitatis. Dividitur enim una pars lineæ ab alia per hoc quod diversum habent situm, quod est quasi formalis differentia quantitatis continue positionem habentis. Patet etiam in divisione substantiarum. Dividitur enim homo ab asino per hoc quod habet diversas differentias constitutivas. Sed diversitas qua dividuntur posteriora composita, secundum priora et simpliciora præsupponit pluralitatem primorum et simplicium. Ex hoc enim homo et asinus habent diversas differentias, quod rationale et irrationale non sunt una, sed plures differentiæ. Nec potest semper dici quod illius pluralitatis sit alia diversitas, aliqua prior et simplicior causa, quia sic esset abire in infinitum. Et ideo pluralitatis et divisionis priorum et simplicium ostendit alio modo causam assignare. Sunt enim hujusmodi secundum seipsa divisa. Non potest autem esse quod ens dividatur ab ente, in quantum est ens. Nihil autem dividitur ab ente, nisi non ens. Similiter etiam ab hoc ente non dividitur hoc ens, nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis. Unde in primis terminis propositiones negativæ sunt immediatæ, quasi negatio unius fit in intellectu alterius. Primum etiam causatum in hoc facit pluralitatem cum causa, quod non attingit ad eam. Et secundum hoc quidam posuerunt quodam ordine pluralitatem ab ipso uno causari, ut ab uno procedat primo unum, quod cum causa pluralitatem constituat,

suivant lui-même, l'autre suivant son union avec la cause. Ce que nous ne sommes pas obligés de dire, puisqu'une chose peut être primairement imitée dans une autre en laquelle l'autre en diffère, et différer dans une autre en laquelle l'autre est imitée. Ainsi il peut se rencontrer plusieurs effets premiers dans chacun desquels se trouve et la négation de la cause, et la négation de l'effet de l'autre suivant le même objet, ou suivant une distance plus éloignée dans un même objet. Ainsi donc l'on voit que la raison première ou le principe de la pluralité ou de la division vient de l'affirmation et de la négation, de sorte que l'on conçoit cet ordre de l'origine de la pluralité dans ce sens qu'il faut entendre d'abord l'être et le non-être qui constituent les premières choses séparées, où il y a pluralité par ce moyen. C'est pourquoi, comme le premier être, en tant qu'indivis, se trouve un tout d'abord, de même après la division de l'être et du non-être on trouve tout de suite la pluralité des premières choses simples. Or la raison de la diversité découle de cette pluralité suivant que la vertu de sa cause demeure en elle, c'est-à-dire la vertu de l'opposition de l'être et du non-être. En effet, une chose diverse de plusieurs est dite comparée à une autre, parce qu'elle n'est pas cette chose. Et comme la cause seconde ne produit d'effet que par la vertu de la cause première, il s'ensuit que la pluralité des principes ne produit pas la division et la pluralité dans les choses secondes composées, si ce n'est en tant que demeure en elle la vertu de l'opposition première qui existe entre l'être et le non-être, d'où elle tire la raison de la diversité; de cette manière la diversité des premières fait la diversité des secondes. Et en vertu de cela se trouve vrai ce que dit Boëce, que l'altérité est le principe de la pluralité. Car la pluralité se trouve dans certaines choses par la raison qu'il y a diversité dans ces choses. Or quoique la division précède la

---

et ex eo jam possunt duo procedere : unum secundum ipsum, aliud secundum conjunctionem ejus ad causam. Quod dicere non cogimur, cum unum aliquid possit primum in aliquo imitari, in quo alterum deficit ab eo, et deficere in quo alterum imitatur; et sic possunt inveniri plures primi effectus, in quarum quolibet est et negatio causæ, et negatio effectus alterius secundum idem, vel secundum remotiorem distantiam in uno et eodem. Sic igitur patet quod pluralitatis vel divisionis ratio prima sive principium est ex affirmatione et negatione, ut talis ordo originis pluralitatis intelligatur, quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, ac per hoc sunt plura. Unde sicut primum ens, in quantum indivisum est, statim invenitur unum, ita post divisionem entis et non entis statim invenitur pluralitas primorum simplicium. Hanc autem pluralitatem sequitur ratio diversitatis, secundum quod manet in ea suæ causæ virtus, scilicet oppositionis entis et non entis. Ideo enim unum plurium diversum dicitur alteri comparatum, quia non est illud. Et quia causa secunda non producit effectum, nisi per virtutem causæ primæ, ideo pluralitas principiorum non facit divisionem et pluralitatem in secundis compositis, nisi in quantum manet inter ea virtus oppositionis primæ, quæ est inter ens et non ens, ex qua habet rationem diversitatis; et sic diversitas primorum facit diversitatem secundorum. Et secundum hoc verum est quod Boetius dicit, quod alteritas est principium pluralitatis. Ex hoc enim alteritas in aliquibus invenitur, quod

pluralité des choses premières, il n'en est pas de même de la diversité, ne demande pas l'un et l'autre *esse* des choses condivisées, la division se faisant par l'affirmation et la négation. Mais la diversité demande que l'un et l'autre soit être. Aussi présuppose-t-elle la pluralité. C'est pourquoi il ne peut se faire en aucune manière que la diversité soit la cause de la pluralité des choses premières, à moins que la diversité ne soit prise pour la division. Boëce parle donc de la pluralité des composés, ce qui est clair par la raison qu'il déduit la preuve des choses qui sont diverses par le genre, l'espèce ou le nombre, ce qui ne se trouve que dans les composés. En effet il montre que tout ce qui est d'un genre est composé du genre et de la différence. Or il y a conséquemment composition pour ceux qui disent que le Père et le Fils sont des Dieux inégaux, en tant qu'ils prétendent qu'ils s'accordent en ce qu'ils sont Dieu, et qu'ils diffèrent en ce qu'ils sont inégaux.

Solutions. Il faut donc répondre à la première difficulté qu'il est établi dans ces paroles que le nombre passe avant les autres choses créées, comme les éléments ou autres choses semblables, mais non avant les autres intentions comme l'affirmation, la négation ou la division et autres choses semblables. Néanmoins tout nombre n'est pas avant toutes les choses créées, mais bien le nombre qui est cause de toutes choses, savoir Dieu lui-même qui, suivant saint Augustin, est le nombre qui donne son espèce à toute chose. A la seconde il faut dire que la pluralité, communément parlant, suit l'être immédiatement. Néanmoins il n'est pas nécessaire que ce soit toute pluralité : Ce n'est donc pas un tort que la pluralité des choses postérieures soit causée par la diversité des premières. A la troisième il faut répondre que comme un et multiple ne sont pas des choses propres d'un seul

---

eis diversa insunt. Quamvis autem divisio præcedat pluralitatem primorum, non tamen diversitas, quia divisio non requirit utrumque condivisorum esse, cum divisio sit per affirmationem et negationem. Sed diversitas requirit utrumque esse ens, unde præsupponit pluralitatem. Unde nullo modo potest esse quod pluralitatis primorum causa sit diversitas, nisi diversitas pro divisione sumatur. Loquitur ergo Boetius de pluralitate compositorum, quod patet ex hoc quod inducit probationem de his quæ sunt diversa vel genere, vel specie vel numero, quod non est nisi compositorum. Omne enim quod est genere, ostendit esse compositum ex genere et differentia. Eos autem qui ponunt Patrem et Filium inæquales Deos, sequitur compositio saltem ratione, in quantum ponunt eos convenire in hoc quod sunt Deus, et differre in hoc quod sunt inæquales. Ad primum igitur dicendum, quod numerus in verbis illis ostenditur esse prior rebus aliis creatis, ut elementis et aliis hujusmodi; non autem aliis intentionibus, utpote affirmatione et negatione, aut divisione, et hujusmodi. Nec tamen quilibet numerus est prior creatis omnibus. Sed numerus, qui est causa omnis rei, scilicet ipse Deus, qui secundum Augustinum est numerus omni rei speciem præbens. Ad secundum dicendum, quod pluralitas communiter loquendo immediate sequitur ens; non tamen oportet quod omnis pluralitas : et ideo non est inconveniens si pluralitas posteriorum causetur ex diversitate primorum. Ad tertium dicendum, quod sicut unum et multa, ita idem et diversum non

genre, il en est ainsi de même et divers : ce sont les passions de l'être en tant qu'être ; ce n'est donc pas sans raison que la diversité de quelques-uns cause la pluralité des autres. A la quatrième il faut répondre qu'une pluralité quelconque précède toute diversité, non toute pluralité, mais seulement quelqu'une en particulier. C'est pourquoi ces deux choses sont vraies, savoir que la multitude fait la diversité, communément parlant, comme dit Aristote, et que la diversité produit la pluralité dans les choses composées, comme dit Boëce dans cet endroit. A la cinquième il faut dire que Boëce prend l'altérité pour la diversité qui est constituée par quelques différences, soit accidentelles, soit substantielles. Or les choses qui sont diverses et non différentes sont les premières dont Boëce ne dit rien ici.

Dans le second cas on procède ainsi : il semble que la variété des accidents ne peut pas être la cause de la pluralité suivant le nombre. Aristote dit, en effet, liv. V. de la Métaph., que les choses dont la matière est une sont numériquement unes. Donc les choses, dont les matières sont multiples, sont aussi numériquement multiples. Donc la diversité des accidents ne fait pas la diversité dans le nombre, mais bien plutôt la diversité de la matière. 2° Aristote dit dans le liv. IV. de la Métaph., que dans les choses la cause de la substance et de l'unité provient de la même chose ; mais les accidents ne sont pas la cause de la substance dans l'individu, ils ne le sont donc pas de l'unité, ils ne le sont pas non plus par conséquent de la pluralité suivant le nombre. 3° Tous les accidents, puisqu'ils sont des formes, sont d'eux-mêmes communicables ou communs et universels. Mais rien de semblable ne peut être pour une autre chose une cause ou un principe d'individuation. Donc les accidents ne peuvent être un principe d'in-

---

sunt propria unius generis ; sed sunt passiones entis in quantum ens : et ideo non est inconveniens si aliquorum diversitas aliorum pluralitatem causet. Ad quartum dicendum, quod omnem diversitatem præcedit aliqua pluralitas ; sed non omnem pluralitatem præcedit diversitas, sed aliquam pluralitatem aliqua diversitas. Unde et utrumque verum est, scilicet quod multitudo diversitatem faciat communiter loquendo, ut dicit Philosophus, et quod diversitas in compositis facit pluralitatem, ut dicit Boetius hic. Ad quintum dicendum, quod Boetius accipit alteritatem pro diversitate quæ constituitur ex aliquibus differentiis, sive sint accidentales sive substantiales. Illa autem quæ sunt diversa et non differentia, sunt prima de quibus hic Boetius non loquitur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod varietas accidentium non possit esse causa pluralitatis secundum numerum. Philosophus enim dicit, V. *Metaphys.*, quod numero sunt unum, quorum est materia una. Ergo et numero plura, quorum materiæ plures ; ergo diversitatem in numero non facit varietas accidentium, sed magis diversitas materiæ. Item, dicit Philosophus IV. *Metaphys.*, quod idem est rebus causa substantiæ et unitatis ; sed accidentia non sunt in dividuo causa substantiæ. Ergo nec unitatis, ergo per consequens nec pluralitatis secundum numerum. Item, omnia accidentia, cum sint formæ, ex seipsis sunt communicabilia, vel communia et utilia. Sed nihil hujusmodi potest alteri esse causa individuationis vel principium. Ergo accidentia non possunt esse individuationis principium ; sed aliqua sunt secundum numerum di-

dividuation; mais quelques-uns sont divers suivant le nombre, en tant qu'ils sont divisés dans leur individuation. Donc les accidents ne peuvent être divisés selon le nombre.

4° Comme les choses, qui diffèrent dans le genre de la substance, diffèrent par le genre ou l'espèce relativement à la substance et non pas seulement par rapport à l'accident, de même aussi les choses qui diffèrent suivant le nombre. Mais il est certaines choses qui sont dites diverses dans le genre ou l'espèce par ce qui est dans le genre de la substance et non suivant les accidents. Donc elles sont dites également diverses en nombre suivant ce qui est dans le genre de la substance et non suivant les accidents. 5° En détruisant la cause on détruit aussi l'effet, mais il arrive que tout accident est exclu du sujet par l'acte ou par la pensée. Si donc l'accident étoit le principe de la pluralité suivant le nombre et de la diversité, il arriveroit que les mêmes choses seroient quelquefois une suivant le nombre, et quelquefois diverses par l'acte et par la pensée. 6° Ce qui est postérieur n'est jamais la cause de ce qui est antérieur; mais parmi les accidents, la quantité occupe la première place, comme le dit Boëce dans le liv. *Prædica.* Or parmi les quantités c'est le nombre qui est le premier, puisqu'il est plus simple et plus abstrait. Donc il est impossible que quelque autre accident soit le principe de la pluralité suivant le nombre.

Contrairement à cela, Porphyre dit que l'individu est constitué par la collection des accidents qui ne peuvent se trouver dans un autre : mais ce qui est le principe de l'individuation est aussi le principe de la pluralité suivant le nombre. Donc les accidents sont le principe de la pluralité suivant le nombre. De plus dans l'individu on ne trouve que la matière, la forme et les accidents; mais la diversité de la forme ne fait pas la diversité suivant le nombre, mais bien suivant l'espèce,

---

versa, in quantum in sua individuatione dividuntur. Ergo accidentia non possunt esse causa diversitatis secundum numerum. Item, sicut ea quæ in genere substantiæ differunt, genere vel specie differunt secundum substantiam, et non solum secundum accidens, ita et ea quæ differunt secundum numerum; sed aliqua dicuntur diversa genere vel specie, per id quod est in genere substantiæ, non per accidentia. Ergo similiter dicuntur diversa numero, secundum illud quod est in genere substantiæ et non secundum accidentia. Item, remota causa removetur effectus; sed omne accidens contingit a subjecto removeri, vel actu vel cogitatione. Si igitur accidens esset principium pluralitatis secundum numerum et diversitatis, contingeret eadem esse quandoque unum secundum numerum, quandoque diversa actu vel cognitione. Item, posterius nunquam est causa prioris. Sed inter omnia accidentia primum locum tenet quantitas, ut Boetius dicit in libro *Prædicament.* Inter quantitates autem numerus prior est, cum sit simplicior et magis abstractus. Ergo impossibile est quod aliquid aliud accidens sit principium pluralitatis secundum numerum.

Sed contra est, quod dicit Porphyrius, quod individuum facit collectio accidentium, quæ in alio reperiri non possunt; sed id quod est principium individuationis, est principium pluralitatis secundum numerum. Ergo accidentia sunt principium pluralitatis secundum numerum.

Item, in individuo non inveniuntur nisi materia, forma et accidentia; sed diversitas formæ non facit diversitatem secundum

comme il est dit au Xe liv. de la Métaph. Au contraire la diversité suivant le genre est produite par la diversité de la matière. Car Aristote dit dans le liv. X. de la Métaph., que les choses qui n'ont pas une matière commune ni une génération réciproque diffèrent par le genre. Donc la seule diversité suivant les accidents peut produire la diversité suivant le nombre. De plus ce qui se rencontre de commun dans plusieurs choses différentes d'espèces n'est pas une cause de diversité suivant le nombre, parce que la division du genre en ses espèces précède la division de l'espèce en individus. Mais il se trouve une matière commune dans des choses diverses suivant l'espèce, parce que la même matière est soumise à des formes contraires, autrement les choses qui ont des formes contraires n'admettroient pas une transmutation réciproque. Donc la matière n'est pas un principe de diversité suivant le nombre pas plus que la forme, comme nous en avons dit d'abord quelque chose. Il ne reste donc plus qu'à dire que les accidents sont cause de cette diversité. De plus dans le genre de la substance on ne trouve rien que le genre et la différence, mais les individus d'une même espèce ne diffèrent pas par le genre, et n'ont pas des différences substantielles. Donc il n'y a entre eux que des différences accidentelles.

Réponse. Pour comprendre clairement cette question et toutes les autres qui se trouvent dans le texte, il faut considérer quelle est la cause de cette triple diversité qui est assignée dans le texte. Comme dans un individu composé il n'y a que trois choses dans le genre de la substance, savoir la matière, la forme et le composé, il est nécessaire de trouver dans quelqu'une de ces choses les causes de ces diversités. Il faut donc savoir que la diversité suivant le genre se ramène à la diversité de la matière, et la diversité suivant l'espèce à la

---

numerum, sed secundum speciem, ut dicitur X. *Metaphys.* Diversitatem vero secundum genus facit diversitas materiæ; dicit enim Philosophus X. *Metaph.*, quod genere differunt, quorum non est materia communis, nec generatio ad invicem. Ergo diversitate secundum numerum non potest facere, nisi diversitas secundum accidentia.

Item, id quod invenitur commune in pluribus specie differentibus, non est causa diversitatis secundum numerum, quia divisio generis in species præcedit divisionem speciei in individua; sed materia invenitur communis in diversis secundum speciem, quia eadem materia contrariis formis subditur, alias habentia contrarias formas ad invicem non transmutarentur. Ergo materia non est principium diversitatis secundum numerum, nec forma, ut primo tactum est. Ergo relinquitur quod accidentia sunt hujus diversitatis causa.

Item, in genere substantiæ nihil invenitur nisi genus et differentia; sed individua unius speciei non differunt genere, nec substantialibus differentiis. Ergo non differunt nisi accidentalibus differentiis.

Respondeo ad evidentiam hujus quæstionis, et eorum quæ in littera dicuntur omnium videre quæ sit causa hujus triplicis diversitatis quæ in littera assignatur. Cum enim in individuo composito in genere substantiæ non sint nisi tria, scilicet materia, forma et compositum, oportet ex aliquo istorum cujuslibet harum diversitatum causas invenire. Sciendum igitur quod diversitas secundum genus reducitur in diversitatem materiæ, diversitas vero secundum speciem in diversitatem formæ;

diversité de la forme, mais la diversité suivant le nombre se ramène en partie à la diversité de la matière et en partie à la diversité de l'accident. Or le genre étant un principe de cognition, comme première partie de la définition, et la matière étant inconnue en elle-même, on ne peut pas tirer d'elle la diversité de genre en elle-même, mais seulement suivant la manière dont elle est *cognoscible*. Or elle l'est de deux manières ; premièrement par analogie ou par comparaison à la forme, comme il est dit dans le premier livre de la Physique, c'est-à-dire comme si nous disions qu'il y a ici de la matière ou que la matière se rapporte aux choses naturelles comme le bois au lit : secondement elle est connue par la forme par laquelle elle a l'être en acte. Chaque chose, en effet, est connue suivant qu'elle est en acte, et non suivant qu'elle est en puissance, comme il est dit au liv. IX de la Métaph. Suivant cela on prend une double diversité de genre d'après la matière, l'une d'après la diverse analogie à l'égard de la forme, et c'est ainsi que en raison de la matière se distinguent les premiers genres des choses. En effet, ce qui est dans le genre de la substance se compare à la matière, comme à une partie de lui-même; tandis que ce qui est dans le genre de la quantité n'a point de matière comme partie de soi, mais lui est comparé comme mesure, et la qualité comme disposition. Et au moyen de ces deux genres tous les autres genres entrent en participation des diverses comparaisons à la matière qui est une partie de la substance, dont la substance tire sa qualité de sujet suivant qu'elle est comparée aux accidents. La diversité du genre est prise de la seconde manière en raison de la matière, suivant que la matière est perfectionnée par la forme. Et la matière étant une puissance pure et Dieu un acte pur, le perfectionnement de la matière en acte n'est autre chose que la participation, bien

---

sed diversitas secundum numerum partim in diversitatem materiæ, et partim in diversitatem accidentis. Cum autem genus sit principium cognoscendi, utpote prima diffinitionis pars, materia autem secundum se sit ignota, non potest secundum se ex ea accipi diversitas generis, sed solum illo modo quo cognoscibilis est. Est autem cognoscibilis dupliciter. Uno modo per analogiam sive per comparationem, ut dicitur in I. *Physic.* Hoc est ut dicamus hic esse materiam, vel quod materia hoc modo se habet ad res naturales, sicut lignum ad lectum. Alio modo cognoscitur per formam per quam habet esse actu. Unumquodque enim cognoscitur secundum quod est actu, non secundum quod est in potentia, ut dicitur IX. *Metaphys.*, et secundum hoc sumitur duplex diversitas generis ex materia : uno modo ex diversa analogia ad formam; et sic penes materiam distinguuntur prima rerum genera. Id enim quod est in genere substantiæ, comparatur ad materiam, sicut ad partem sui. Quod vero in genere quantitatis, non habet materiam partem sui, sed comparatur ad ipsum sicut mensura, et qualitas sicut dispositio. Et his duobus generibus mediantibus omnia alia genera consequuntur diversas comparationes ad materiam quæ est pars substantiæ ; ex qua substantia habet rationem subjecti, secundum quam ad accidentia comparatur. Alio modo penes materiam sumitur generis diversitas, secundum quod materia est perfecta per formam. Et cum materia sit potentia pura, et Deus sit actus purus, nihil aliud est materiam perfici in actum qui est forma, nisi quatenus participat aliquam

qu'imparfaite, à quelque similitude de l'acte premier; de sorte, par exemple, que ce qui est déjà composé de matière et de forme soit un milieu entre la puissance pure et l'acte pur. Or la matière ne reçoit pas également de toute part la similitude de l'acte premier, mais imparfaitement de certaines choses, plus parfaitement d'autres, par la raison que certaines choses participent à la similitude divine les unes comme subsistant, d'autres comme vivant, d'autres comme connoissant, d'autres enfin comme concevant. Donc la similitude du premier acte existant dans toute matière est la forme, mais une semblable forme ne produit en certaines choses que l'*esse*, dans d'autres l'être et la vie, et ainsi des autres un seul et même. La similitude est moins parfaite et plus encore. On trouve donc quelque chose de commun dans l'une et l'autre similitudes qui se suppose dans l'une à l'imperfection et dans l'autre à la perfection, comme la matière étoit supposée à l'acte et à la privation. Par conséquent la matière prise en même temps que cette chose commune est encore matérielle par rapport à la perfection et à l'imperfection dont nous venons de parler, et le genre se tire de cette matérialité, et la différence de la perfection et de l'imperfection ci-dessus. Comme de cette commune matérialité qui est *avoir la vie* se tire tel genre qui est *corps animé*. De la perfection, surajoutée se tire cette différence, *sensible*, et de l'imperfection cette différence, *insensible*. Et ainsi la diversité de ces choses matérielles produit la diversité de genre, comme de l'animal avec la plante. C'est pour cela qu'on dit que la matière est le principe de la diversité suivant le genre, et par la même raison la forme est le principe de la diversité suivant l'espèce, parce que c'est de ces formalités qui ont des matérialités surajoutées d'où se tirent les genres par comparaison

---

similitudinem actus primi, licet imperfecte, ut scilicet id quod est jam compositum ex materia et forma, sit medium inter potentiam puram et actum purum. Non autem materia ex omni parte æqualiter recipit similitudinem actus primi, sed a quibusdam imperfecte, a quibusdam vero perfectius, utpote quædam participant divinam similitudinem secundum quod tantum subsistunt, quædam vero secundum quod vivunt, quædam vero secundum quod cognoscunt, quædam vero secundum quod intelligunt. Ipsa igitur similitudo primi actus in quacumque materia existens, est forma ejus. Sed forma talis in quibusdam facit esse tantum, in quibusdam esse et vivere; et sic de aliis in uno et eodem. Similitudo minus perfecte et adhuc amplius. Aliquid igitur invenitur commune in utraque similitudine: quod in una substernitur imperfectioni, et in alia perfectioni, sicut materia substernebatur actui et privationi. Et ideo materia simul accepta, cum hoc communi est adhuc materialis respectu perfectionis et imperfectionis prædictæ: et ex hoc materiali sumitur genus, differentia vero ex perfectione et imperfectione prædicta. Sicut ex hoc communi materiali quod est habere vitam, sumitur hoc genus quod est animatum corpus. Ex perfectione vero superaddita hæc differentia sensibile. Ex imperfectione vero hæc differentia insensibile. Et sic diversitas talium materialium inducit diversitatem generis, sicut animalis a planta. Et propter hoc dicitur materia esse principium diversitatis secundum genus, et eadem ratione forma est principium diversitatis secundum speciem, quia a prædictis formalibus quæ habent addita materialia: unde genera sumuntur

de la forme à la matière, que se tirent les différences constitutives des espèces.

Il faut savoir néanmoins que ce matériel, ainsi qu'est pris le genre, ayant en soi la forme et la matière, le logicien ne considère le genre que du côté de ce qui est formel. C'est pourquoi ses définitions sont appelées formelles. Mais le naturaliste considère le genre sous les deux rapports. Aussi il arrive quelquefois qu'une chose communique dans le genre sous le rapport logique et ne communique pas sous le rapport naturel. Il arrive en effet quelquefois que ce qu'une chose prend de la ressemblance du premier acte dans telle matière est différente de ce qu'elle prend sans matière, ou de ce qu'elle prend dans une autre matière tout-à-fait différente. Comme on voit que la pierre dans la matière qui est suivant la puissance à l'être atteint à ce qu'elle subsiste, comme y atteint le soleil suivant la matière qui est dans la puissance *ad ubi* et non *ad esse*, comme l'ange dégagé de toute matière. C'est pourquoi le logicien trouvant dans toute ces choses ce d'où il tiroit le genre, met toutes ces choses dans un seul genre de substance. Le naturaliste au contraire et le métaphysicien qui considèrent tous les principes des choses, ne trouvant pas de convenance dans la matière, disent qu'elles diffèrent dans le genre, suivant ce qui est dit au dixième livre de la Métaphysique, que ce qui est corruptible et ce qui est incorruptible diffèrent de genre, et que les choses qui ont une même matière et une génération réciproque, appartiennent au même genre. On voit donc ainsi comment la matière produit la diversité dans le genre, et la forme la diversité dans l'espèce. Il faut considérer la diversité entre des individus de même espèce suivant ce que dit Aristote liv. VII de la Métaph. que de même que les parties du genre et de l'espèce sont

---

per comparationem formæ ad materiam, sumuntur differentiæ quæ constituunt species.

Sciendum tamen quod cum illud materiale, ut sumitur genus, habeat in se formam et materiam. Logicus considerat genus solum ex parte ejus quod formale est. Unde ejus diffinitiones dicuntur formales; sed naturalis considerat genus ex parte utriusque. Et ideo contingit quandoque quod aliquid communicat in genere secundum logicum, quod non communicat secundum naturalem. Contingit enim quandoque quod illud de similitudine primi actus quod consequitur res aliqua in materia tali, aliud consequitur sine materia, aliud in alia materia omnino diversa. Sicut patet quod lapis in materia quæ est secundum potentiam, ad esse pertingit ad hoc quod subsistat ad quod idem pertingit sol, secundum materiam quæ est in potentia ad ubi et non ad esse, et angelus omni materia carens. Unde Logicus inveniens in his omnibus illud ex quo genus sumebat, ponit omnia hæc in uno genere substantiæ. Naturalis vero et Metaphysicus, quæ considerat principia rerum omnia, non invenientes convenientiam in materia, dicunt ea differre genere, secundum hoc quod dicitur X. *Metaphys.*, quod corruptibile et incorruptibile differunt genere, et quod illa conveniunt genere, quorum est materia una et generatio ad invicem. Sic igitur patet quomodo materia facit diversitatem in genere, forma diversitatem in specie. Inter individua vero ejusdem speciei, hoc modo consideranda est diversitas, secundum Philosophum VII. *Metaphys.*, quia sicut

la matière et la forme, de même aussi les individus sont telle matière et telle forme. C'est pourquoi de même que la diversité de la matière ou de la forme produit d'une manière absolue la diversité dans le genre ou l'espèce, de même aussi telle matière ou telle forme produit la diversité numérique. Or nulle forme comme forme n'est telle d'elle-même. Or je dis comme forme, à cause de l'ame rationneile qui est en quelque sorte d'elle-même telle chose, mais non en tant que forme. Or l'intellect est apte à attribuer à plusieurs choses, toute forme susceptible d'être reçue dans quelque chose comme dans la matière ou dans un sujet, ce qui est contre la nature de ce qui est telle chose. C'est pourquoi la forme est rendue telle par ce qui est reçu dans la matière. Mais comme la matière considérée en elle-même est indistincte, elle ne peut individuer la forme reçue en elle, si ce n'est à raison de ce qu'elle est distinguible de soi. En effet, une forme n'est individualisée par ce qui est reçu dans la matière qu'en tant qu'elle est reçue dans telle ou telle matière, distincte et déterminée, *ad hoc et nunc*. Or la matière n'est divisible que par la quantité. C'est pourquoi Aristote dit dans le I[er] liv. de l'Ethique; qu'en faisant disparoître la quantité, la substance demeure indivisible. C'est pourquoi la matière devient telle et caractérisée comme se trouvant sous des dimensions. Or ces dimensions peuvent être considérées de deux manières : 1° Suivant leur limitation, et je dis qu'elles sont limitées suivant les bornes de la mesure et la figure, et comme les choses parfaites elles sont placées dans le genre de la quantité : de cette manière elles ne peuvent être un principe d'individuation, parce que cette limitation de dimensions variant fréquemment dans l'individu, il s'ensuivroit que l'individu ne resteroit pas toujours numériquement le

---

partes generis et speciei sunt materia et forma, ita individui sunt hæc materia et hæc forma. Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiæ vel formæ absolute, ita diversitatem in numero facit hæc forma et hæc materia. Nulla autem forma in quantum hujusmodi, est hæc ex seipsa. Dico autem in quantum hujusmodi, propter animam rationalem quæ quodammodo ex seipsa est hoc aliquid, sed non in quantum forma. Intellectus vero quamlibet formam quam possibile est recipi in aliquo, sicut in materia vel sicut in subjecto, natus est attribuere pluribus; quod est contra rationem ejus quod est hoc aliquid. Unde forma fit hæc per hoc quod recipitur in materia; sed cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse quod formam in se receptam individuet, nisi secundum quod est esse distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia vel illa distincta et determinata ad hoc et nunc. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem. Unde Philosophus dicit, I. *Ethic.*, quod sub mota quantitate remanet substantia indivisibilis. Et ideo materia efficitur hæc et signata secundum quod est sub dimensionibus. Dimensiones autem istæ possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum earum terminationem, et dico eas terminari secundum terminatam mensuram et figuram, et sicut etiam perfecta collocantur in genere quantitatis : et sic non possunt esse principium individuationis, quia cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret idem numero semper. Alio modo possunt

même. 2° Elles peuvent être considérées sans cette détermination dans la nature seule de la dimension, quoiqu'elles ne puissent jamais être sans une détermination quelconque, comme la nature de la couleur ne peut être sans la détermination de blanc ou de noir; et elles sont ainsi placées dans le genre de la quantité comme une chose imparfaite. C'est de ces dimensions interminées que résulte telle matière caractérisée. Et ainsi elle individualise la forme : c'est ainsi qu'est produite par la matière la diversité numérique dans la même espèce. Il résulte de là que la matière considérée en elle-même n'est pas un principe de diversité suivant l'espèce, ni suivant le nombre, mais comme elle est un principe de diversité suivant le genre, en tant que soumise à une forme commune; de même aussi elle est un principe de diversité suivant le nombre, comme étant soumise à des dimensions interminées. Par conséquent ces dimensions étant du genre des accidents, la diversité suivant le nombre se ramène à la diversité de la matière et quelquefois à la diversité des accidents, et cela à raison des dimensions ci-dessus. Les autres accidents ne sont pas un principe d'individuation, mais ils sont le principe de cognition de la distinction des individus. Et c'est par ce mode que l'individuation est aussi attribuée aux autres accidents.

Solutions. Il faut donc répondre à la première difficulté : que lorsque Aristote dit que les choses qui ont la même matière ont la même unité numérique, il faut entendre cela de la matière caractérisée qui est soumise à des dimensions; autrement il faudroit dire que toutes les choses générales et corruptibles ont la même unité numérique, puisque leur matière est une.

A la seconde il faut dire que les dimensions étant des accidents *per se* ne peuvent être le principe de l'unité individuelle de la sub-

---

considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamvis nunquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri, et sic collocantur in genere quantitats ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur hæc materia signata : et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie. Unde patet quod materia secundum se considerata, non est principium diversitatis secundum speciem nec secundum numerum; sed sicut est principium diversitatis secundum genus, prout subest communi formæ, ita est principium diversitatis secundum numerum, prout subest dimensionibus interminatis : et ideo cum hæ dimensiones sint de genere accidentium, quandoque diversitas secundum numerum reducitur in diversitatem materiæ, quandoque in diversitatem accidentium, et hoc ratione dimensionum prædictarum. Alia vero accidentia non sunt principium individuationis, sed sunt principium cognoscendi distinctionem individuorum. Et per hunc modum etiam aliis accidentibus individuatio attribuitur.

Ad primum igitur dicendum, quod cum dicit Philosophus quod numero sunt unum, quorum est materia una, intelligendum est de materia signata quod subest dimensionibus. Alias oportet dicere quod omnia generabilia et corruptibilia sunt unum numero, cum eorum sit materia una.

Ad secundum dicendum, quod dimensiones cum sint accidentia per se, non possunt esse principium unitatis individuæ

stance; mais on entend que la matière, en tant que soumise à ces dimensions, est le principe d'une telle unité et multitude.

A la troisième il faut dire qu'il est de la condition de l'individu d'être indivis en soi et séparé des autres par une division dernière. Or nul accident, excepté la quantité, n'a en soi une raison propre de division. C'est pourquoi les dimensions ont d'elles-mêmes une certaine raison d'individuation suivant une position déterminée, en tant que la position est une différence de la quantité. De cette manière elle a une double raison d'individuation, l'une du côté du sujet, comme tout autre accident; l'autre d'elle-même en tant qu'elle a une position à raison de laquelle, par une abstraction de la matière sensible, nous imaginons telle ligne et tel cercle. Par conséquent il convient bien à la matière d'individualiser toutes les autres formes en raison de ce qu'elle est soumise à la forme qui d'elle-même a un principe d'individuation, de façon que les dimensions même limitées fondées sur un sujet déjà complet sont en quelque manière individuées par la matière individualisée elle-même par des dimensions illimitées préconçues dans la matière.

A la quatrième il faut dire que les choses qui diffèrent numériquement dans le genre de la substance, ne diffèrent pas seulement par les accidents, mais encore par la forme et la matière. Mais si l'on demande pourquoi telle forme diffère de telle autre, la seule raison c'est qu'elle se trouve dans une matière caractérisée. Et il n'y a pas non plus d'autre raison pour laquelle telle matière est séparée de telle autre, si ce n'est que c'est à cause de la quantité. En conséquence on entend que la matière soumise à une dimension est le principe de cette diversité.

A la cinquième il faut dire que cette raison procède des accidents

---

substantiæ. Sed materia prout talibus dimensionibus subest, intelligitur esse principium talis unitatis et multitudinis.

Ad tertium dicendum, quod de ratione individui est quod sit in se indivisum, et ab aliis divisum ultima divisione. Nullum autem accidens habet in se propriam rationem divisionis, nisi quantitas. Unde dimensiones ex seipsis habent quamdam rationem individuationis secundum determinatum situm, prout situs est differentia quantitatis, et sic habet duplicem rationem individuationis. Unam ex subjecto, sicut et quodlibet aliud accidens; aliam ex seipsa in quantum habet situm, ratione cujus in abstrahendo a materia sensibili imaginamur hanc lineam et hunc circulum. Et ideo recte materiæ convenit individuare omnes alias formas ex hoc quod subditur illi formæ, quæ ex seipsa habet individuationis rationem : ita quod etiam ipsæ dimensiones terminatæ quæ fundantur in subjecto jam completo, individuantur quodammodo ex materia individuata per dimensiones interminatas præintellectas in materia.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ differunt numero in genere substantiæ, non solum differunt accidentibus, sed etiam forma et materia. Sed si quæratur quare hæc forma differt ab illa, non erit alia ratio nisi quia est in alia materia signata. Nec invenitur alia ratio quare hæc materia sit divisa ab illa nisi propter quantitatem. Et ideo materia subjecta dimensioni, intelligitur esse principium hujus diversitatis.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de accidentibus completis, quæ

complets qui suivent l'être de la forme dans la matière, mais non des dimensions illimitées qui sont préconçues avant la forme elle-même dans la matière, car on ne peut concevoir un individu sans ces dimensions pas plus que sans une forme.

A la sixième il faut dire que le nombre, formellement parlant, est antérieur à la quantité continue. Mais matériellement la quantité continue est antérieure, puisque le nombre résulte de la division du continu, comme il est dit dans le IVe livre de la Physique, et à raison de cela la division de la matière suivant les divisions produit la diversité numérique.

Quant aux raisons contraires on voit clairement quelles concessions il faut faire, et quelle est la fausseté de leurs conclusions.

Dans le troisième cas on procède ainsi : 1° Il semble qu'on peut concevoir l'existence simultanée de deux corps dans un même lieu. Toute proposition dont le sujet ne contient pas l'opposé du prédicat paroit être intelligible, parce qu'une telle proposition n'a pas de répugnance d'intellect. Mais cette proposition, deux corps sont dans le même lieu, n'est pas de cette nature, autrement cela ne pourroit jamais s'opérer par un miracle, ce qui est évidenment faux à l'égard du corps du Sauveur qui sortit du sein fermé de Marie restée vierge et entra dans le lieu où étoient ses disciples les portes closes, LXX, 20, 19. Dieu, en effet, ne peut faire que l'affirmation et la négation soient vraies en même temps, comme le dit saint Augustin contre Fauste. Donc on peut concevoir ou du moins imaginer l'existence simultanée de deux corps dans le même lieu. 2° Les corps glorifiés ne sont pas dégagés de la nature de corporéité, mais bien de la nature de corpulence; mais ils ne sont pas privés de l'avantage de pouvoir être avec d'autres dans le même lieu par le moyen de la subtilité,

---

sequuntur esse formæ in materia, non autem de dimensionibus interminatis quæ præintelliguntur ante ipsam formam in materia. Sine his enim non potest intelligi individuum, sicut nec sine forma.

Ad sextum dicendum, quod numerus formaliter loquendo est prius quam quantitas continua. Sed materialiter quantitas continua est prior, cum numerus ex divisione continui relinquatur, ut dicitur IV. *Physic.*, et secundum hanc viam causat diversitatem secundum numerum divisio materiæ secundum divisiones.

Ad rationes in contrarium patet qualiter sunt concedendæ et qualiter falsum concludunt.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod duo corpora possint intelligi simul esse in eodem loco. Omnis enim propositio videtur esse intelligibilis, in cujus subjecto non includitur oppositum prædicati, quia talis propositio non habet repugnantiam intellectuum. Sed hæc propositio : Duo corpora sunt in eodem loco, non est hujusmodi, alias nunquam posset fieri miraculose, quod patet esse falsum in corpore Dominico, quod exivit clauso Virginis utero, et intravit ad discipulos januis clausis. Non enim Deus potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, ut dicit Augustinus *Contra Faustum*. Ergo potest aliquis intelligere vel saltem in intellectu fingere duo corpora simul esse in eodem loco.

Item, a corporibus glorificatis non removetur natura corporeitatis, sed solum corpulentiæ. Sed non removetur ab eis ista conditio, quod possunt esse cum aliis in

comme on le dit. Donc cette propriété ne suit pas la nature de la corporéité, mais bien de la corpulence ou d'une certaine grosseur. Donc il n'est pas impossible de concevoir l'existence simultanée de deux corps dans le même lieu. 3° Saint Augustin dit sur la Genèse, que la lumière occupe la première place parmi les corps, mais la lumière coexiste simultanément avec l'air dans le même lieu; donc deux corps peuvent exister simultanément dans le même lieu. 4° « Le feu a trois espèces, la lumière, la flamme et le charbon, » comme le dit Aristote dans le livre V des Topiques. Dont la lumière est un corps, et ainsi même conclusion que ci-dessus. 5° Dans le fer rougi on trouve en même temps le feu et le fer; or l'un et l'autre est un corps. Donc il est possible que deux corps existent simultanément dans le même lieu. 6° Les éléments ne sont pas corrompus dans un corps mixte, autrement le corps mixte ne suivroit pas le mouvement du dénominateur; mais les quatre éléments sont des corps et existent simultanément dans toute partie du corps mixte. Donc il est possible que deux corps existent simultanément dans le même lieu. 7° Que deux corps ne puissent pas exister simultanément dans le même lieu, c'est ce qui ne peut convenir au corps à raison de la matière, puisqu'il n'est pas dû de lieu à la matière en elle-même, ni à raison de la forme pour la même cause, ni à raison de la dimension, puisque les dimensions ne remplissent pas le lieu. Ce qui est évident d'après ce que certains disoient, qu'un lieu où il n'y avoit que des dimensions étoit vide. Donc cela ne convient au corps qu'à raison de certains accidents postérieurs, qui ne sont pas communs à tous et qu'il est possible de séparer des corps, et ainsi il semble que deux corps peuvent exister simultanément dans le même lieu. 8° Suivant les Astrologues partisans du système de Ptolomée, six corps de

---

eodem loco per dotem subtilitatis, ut a multis dicitur. Ergo hæc conditio non sequitur naturam corporeitatis, sed corpulentiæ sive grossitiei cujusdam; ergo non est impossibile intelligi duo corpora simul esse in eodem loco.

Item, Augustinus dicit, *Super Genes. ad lit.*, quod lux in corporibus primum locum tenet; sed lux est simul in eodem loco cum aere. Ergo duo corpora possunt simul esse in eodem loco.

Item, quælibet species ignis, ut dicit Philosophus V. *Topic.* Ergo lux est corpus, et sic idem quod prius.

Item, in ferro ignito simul est ignis et ferrum; utrumque autem est corpus. Ergo possibile est simul esse duo corpora in eodem loco.

Item, elementa in mixto non sunt corrupta, alias mixtum non sequeretur denominantis motum. Sed omnia quatuor elementa sunt corpora, et simul sunt in qualibet parte mixti. Ergo possibile est duo corpora simul esse in eodem loco.

Item, quod duo corpora non sint simul in uno loco, hoc non potest convenire corporibus ratione materiæ, cum materiæ secundum se non debeatur locus, nec ratione formæ propter idem, nec ratione dimensionis, cum dimensiones non repleant locum, quod patet ex hoc quod quidam locum ubi non erant nisi solum dimensiones, dicebant vacuum esse. Ergo hoc non convenit corpori *nisi ratione aliquorum accidentium* posteriorum, quæ non sunt omnibus communia, et quæ possibile est a corporibus separari, et sic videtur quod duo corpora possint simul esse in eodem loco. Item, se-

planètes se meuvent dans les épicicles, qui sont des cercles qui coupent les sphères extrinsèques des planètes. Il faut donc que le corps de la planète arrive à un certain moment au lieu de l'intersection ; mais on ne peut pas dire qu'il y a là un vide, puisque la nature ne souffre pas de vide ; on ne peut pas dire non plus que la substance des sphères est divisible de manière à céder la place au corps de la planète parvenue à cet endroit, comme l'air cède la place à la pierre, puisque « le firmament est solide comme s'il étoit d'airain, » ainsi qu'il est dit dans Job, XXXVII, 18. Donc il faut que le corps de la planète soit simultanément dans le même lieu avec le corps de la sphère, et ainsi c'est donc une erreur de Boëce de dire que deux corps ne se trouvent jamais dans le même lieu.

On peut dire contrairement à cela que si deux corps se trouvent dans le même lieu, par la même raison plusieurs corps le peuvent aussi : Mais un corps, quelque grand qu'il soit, peut se diviser en petit de toute quantité suivant un certain nombre. Donc il s'ensuivra qu'un corps très-grand sera contenu dans un très-petit lieu, ce qui paroît absurde. 2° Il est impossible qu'entre deux points déterminés il se trouve plusieurs lignes droites ; or c'est ce qui devra avoir lieu, si deux corps se trouvent dans le même lieu. Car deux points étant déterminés dans deux parties opposées d'un lieu, il y aura entre eux deux lignes droites marquées dans deux corps localisés. On ne peut pas dire, en effet, qu'entre ces deux points il n'y aura aucune ligne, ni que la ligne d'un corps localisé soit une ligne en dehors de ces corps existant entre deux points du lieu, parce que dans ce cas cette ligne ne se trouveroit pas dans un sujet. Donc il est impossible que deux corps soient simultanément dans le même lieu. De plus il est démontré en géométrie que deux cercles ne se touchent que dans un

---

cundum astrologos qui sequuntur Ptolomæum, sex planetarum corpora moventur in epiciclis, qui sunt circuli intersecantes sphæras extrinsecas planetarum. Ergo oportet quod planetæ corpus aliquando perveniat ad locum lectionis ; sed non potest dici quod ibi sit aliquid vacuum, cum vacuum natura non patiatur, neque quod substantia sphærarum sit divisibilis, ut intelligatur cedere corpori planetæ quando pervenit illud, sicut cedit aer lapidi, cum cœli sint solidissimi quasi ex ære fusi, ut dicitur *Job*, XXXVII. Ergo oportet quod corpus planetæ sit simul cum corpore sphæræ in eodem loco, et sic falsum dicit Boetius, quod nunquam duo corpora obtinent locum unum. Sed contra est, quod si duo corpora sint in eodem loco, eadem ratione et quælibet ; sed aliquod corpus quantumcumque magnum, potest dividi in parva cujuslibet quantitatis secundum aliquem numerum. Ergo sequitur quod in parvissimo loco continebitur maximum corpus, quod videtur absurdum. Item, impossibile est inter duo puncta signata esse plures lineas rectas ; hoc autem sequetur, si duo corpora sint in eodem loco. Signatis enim duobus punctis ex duabus partibus loci oppositis, erunt inter ea duæ lineæ rectæ signatæ in duobus corporibus locatis. Non enim potest dici quod inter illa duo puncta nulla sit linea, neque quod unius locati linea magis sit inter ea quam alia, neque quod sit ibi aliqua una linea præter corpora locata quæ sit inter duo puncta loci, quia sic illa linea non est in subjecto. Ergo impossibile est duo corpora simul esse in eodem loco. Item, demonstratum est in geometria,

point : mais en supposant que deux corps existent simultanément dans un même lieu, il s'ensuit que deux cercles qui y sont contenus se touchent sur tous les points : donc il est impossible que deux corps existent simultanément dans le même lieu. 4° Les choses qui sont identiques à une autre sont identiques entr'elles; mais comme il faut que la dimension du lieu et du corps localisé soit la même, par la raison qu'on ne peut pas supposer une dimension sans sujet, si deux corps existent en même temps dans le même lieu, il s'ensuivra que les dimensions des deux corps seront les mêmes que celle du lieu. Il s'ensuivra par conséquent qu'elles sont les mêmes entr'elles, ce qui est impossible.

Réponse. Il faut dire que dans les choses qui existent parmi nous, et que tout le monde avoue être des corps, nous voyons par les sens que lorsqu'un corps se présente dans un lieu, il en chasse immédiatement un autre corps. C'est pourquoi l'expérience montre que ces deux corps ne peuvent pas se trouver simultanément dans le même lieu. Il y en a qui disent que rien n'empêche que deux de ces corps se trouvent ensemble dans le même lieu à raison de la corporéité, ou pour quelque chose de la nature du corps en tant que corps, car il s'ensuivroit ainsi que ces corps en seroient empêchés par ce qui est *être simultanément;* mais ils disent qu'ils n'en sont empêchés qu'à raison de leur corpulence. Mais quoi qu'il en soit, ce qu'ils appellent corpulence, soit densité, ou impureté, ou corruptibilité de certains corps, ou même une nature spéciale surajoutée à la nature générale, tout cela ne peut être la cause d'une semblable impossibilité. Il se trouve en effet une double comparaison du corps au lieu, l'une suivant laquelle un corps est placé dans tel ou tel lieu déter-

---

quod duo circuli non se contingunt nisi in puncto ; sed si ponamus duo corpora simul esse in eodem loco, sequetur quod duo circuli contenti in eis se secundum totum contingant. Ergo impossibile est duo corpora simul esse in eodem loco. Item, quæcumque uni et eidem sunt eadem, ipsa sibi invicem sunt eadem ; sed cum oporteat unam esse dimensionem loci et locati ex eo quod non est ponere dimensionem sine subjecto, si duo corpora sint simul in eodem loco, sequetur dimensiones utriusque corporis esse easdem cum dimensionibus loci. Ergo sequeretur eas esse easdem ad invicem, quod est impossibile.

Respondeo dicendum, quod in his quæ apud nos sunt, quæ omnes esse corpora confitentur, ad sensum videmus, quod adveniente uno corpore ad aliquem locum, aliud corpus ab illo expellitur. Unde experimento patet talia corpora duo in eodem loco esse non posse. Quidam autem dicunt quod non prohibentur duo horum corporum ab hoc quod sint simul propter corporeitatem, vel propter aliquid quod sit de ratione corporis in quantum corpus : sic enim omnino sequeretur duo corpora prohiberi ab hoc quod est esse simul. Sed dicunt quod prohibentur ab hoc propter corpulentiam ipsorum : sed quicquid sit hoc, quod corpulentiam nominant sive densitas, sive impuritas, sive corruptibilitas aliquorum corporum, vel etiam aliqua natura specialis naturæ generali corporeitatis superaddita, non potest esse causa hujusmodi prohibitionis. Invenitur enim duplex comparatio corporis ad locum. Una, secundum quam ponitur in hoc loco, vel illo determinato : et hæc comparatio sequitur naturam specialem hujus,

miné ; et cette comparaison suit la nature spéciale de tel ou tel corps, comme les choses pesantes tendent à tomber à raison de la gravité, et les choses légères à s'élever. L'autre comparaison est celle suivant laquelle une chose est dite simplement être dans un lieu ; cette comparaison suit le corps d'après la nature même de la corporéité, et non à raison de quelque addition. En effet, suivant cette comparaison, un corps est dans un lieu lorsqu'il se mesure avec ce lieu ; et cela se fait suivant qu'il est dimensionné par des dimensions égales et par les dimensions semblables du lieu. Or les dimensions se trouvent dans chaque corps en vertu de la corporéité même. L'existence ou la non-existence des corps dans le même lieu ne regarde pas le lieu d'une manière déterminée, mais bien d'une manière absolue. C'est pourquoi la cause de cet empêchement ne doit pas être rapportée à la nature de la corporéité, en vertu de laquelle tout corps, en tant que corps, est destiné naturellement à occuper un lieu. Et si la dernière sphère n'est pas dans un lieu, c'est uniquement parce que rien ne peut être hors d'elle, et non à défaut de l'aptitude dont nous venons de parler.

C'est pour cela que d'autres accordent simplement que deux corps ne peuvent pas être simultanément dans la même place, et ils en rapportent la raison aux principes mathématiques qui doivent être saufs dans les choses naturelles, ainsi qu'il est dit dans le livre III *Cœli et mundi*. Mais cela ne paroît pas convenable, parce qu'il ne convient pas aux choses mathématiques d'être dans un lieu, si ce n'est improprement et par similitude, comme il est dit, livre II *De gener*. Par conséquent, la raison de l'empêchement ci-dessus ne doit pas être tirée des principes mathématiques, mais des principes naturels auxquels, à proprement parler, il est dû une place. Outre cela, les

---

vel illius corporis. Sicut quod gravia ex natura gravitatis sint deorsum, levia autem sursum. Alia vero comparatio est secundum quam dicitur simpliciter in loco esse : et hæc comparatio sequitur corpus ex ipsa natura corporeitatis non propter aliquid additum. Secundum hoc enim corpus est in loco, quod se loco commetitur : hoc autem est secundum quod est dimensionatum dimensionibus æqualibus et similibus dimensionibus loci. Dimensiones autem insunt cujuslibet corpori ex ipsa corporeitate. Esse autem plura corpora in eodem loco, vel non esse, non respicit locum determinate, sed absolute. Unde oportet quod causa hujus impedimenti referatur ad naturam corporeitatis, ex qua corpori omni in quantum est corpus, natum sit esse in loco. Et si ultima sphæra non sit in loco, hoc non est nisi quia nihil potest esse extra ipsam, non autem propter defectum prædictæ aptitudinis. Et ideo alii concedunt simpliciter quod nulla duo corpora possint esse in eodem loco, et rationem ejus referunt ad principia mathematica quæ oportet salvari in omnibus naturalibus, ut dicitur lib. III. *Cœli et mundi*. Sed hoc non videtur conveniens, quia mathematicis non competit esse in loco, nisi improprie et similitudinarie, ut dicitur lib. II. *De generatione*. Et ideo ratio prædicti impedimenti non est sumenda ex principiis mathematicis, sed ex principiis naturalibus, quibus proprie locus debetur. Præterea, rationes mathematicæ sufficienter concludunt in materia ista. Et si enim mathematica salventur in naturalibus, ta-

raisons mathématiques sont suffisamment concluantes dans cette matière. En effet, quoique les choses mathématiques se conservent dans les choses naturelles, les choses naturelles néanmoins ajoutent quelque chose aux mathématiques, savoir la matière sensible, et en vertu de cette addition on peut assigner dans les choses naturelles la raison d'une chose dont cette raison ne pourroit pas l'être en mathématique. En effet, dans les mathématiques on ne peut assigner la raison de la diversité de ces deux lignes qu'à cause de la position; c'est pourquoi la diversité de la position disparoissant, il n'y a plus de pluralité de lignes mathématiques, pas plus que de superficies et de corps. Et à cause de cela, il n'est pas possible que des corps mathématiques soient plusieurs et simultanément; il en est de même des lignes et des surfaces. Mais dans les corps naturels, un adversaire peut assigner une autre raison de la diversité, par exemple d'après la matière sensible, même en faisant disparoître la diversité de position. Et par conséquent, la raison qui prouve que deux corps mathématiques n'existent pas simultanément, n'est pas suffisante pour prouver que deux corps naturels ne sont pas simultanément. C'est pourquoi il faut user du moyen dont se sert Avicenne dans son traité *De loco*, et par lequel il assigne la cause de l'empêchement susdit d'après la nature même de la corporéité, par les principes naturels. Il dit en effet qu'il n'y a et ne peut y avoir d'autre cause de cet empêchement que ce à quoi il convient primairement et *per se* d'être dans un lieu, et c'est ce qui est naturellement destiné à remplir un lieu. Or il ne convient à une forme d'être dans un lieu que par accident, quoique quelques formes soient le principe par lequel un corps est incliné vers tel ou tel lieu. Il en est de même de la matière considérée en elle-même, parce qu'elle est ainsi conçue en dehors de tous ces genres, comme il est dit au livre VII de la Métaph. C'est pourquoi il faut que la ma-

---

men naturalia addunt aliquid super mathematica, scilicet materiam sensibilem, et ex hoc addito potest assignari ratio alicujus in naturalibus, cujus ratio in mathematicis non poterit assignari. In mathematicis enim non potest assignari ratio diversitatis harum duarum linearum, nisi propter situm : unde remota diversitate situs, non remanet pluralitas linearum mathematicarum, et similiter nec superficierum, aut corporum. Et propter hoc non potest esse, ut corpora mathematica sint plura, et sint simul : et similiter de lineis et superficiebus. Sed in corporibus naturalibus posset ab adversario assignari alia ratio diversitatis, scilicet ex materia sensibili, etiam remota diversitate situs. Et ideo ratio illa quæ probat duo corpora mathematica non esse simul, non est sufficiens ad probandum duo corpora naturalia non esse simul. Et ideo accipienda est via Avicennæ, qua utitur in sua sufficientia in tractatu de loco, per quam assignat causam prohibitionis prædictæ ex ipsa natura corporeitatis per principia naturalia. Dicit enim quod non potest esse causa hujus prohibitionis, nisi illud cui primo et per se convenit esse in loco, hoc autem est quod natum est replere locum. Formæ autem non competit esse in loco, nisi per accidens, quamvis aliquæ formæ sint principium, quo corpus inclinatur ad hunc, vel illum locum : similiter nec materia per se considerata, quia sic intelligitur præter omnia illa genera ut dicitur VII. *Metaph.*

tière, suivant ce qui lui est soumis, par quoi elle est l'objet d'une première comparaison au lieu, produise cet empêchement : or elle est comparée au lieu en tant que soumise à des dimensions, et en conséquence, d'après la nature de la matière soumise à des dimensions, il résulte pour deux corps l'impossibilité de se trouver simultanément dans le même lieu. En effet, il doit y avoir plusieurs corps où se trouve divisée la forme de la corporéité, laquelle ne se divise que par la division de la matière, et la division de celle-ci ne s'opérant que par des dimensions de la nature desquelles est la position, il est impossible qu'une matière soit distinguée de l'autre autrement que par la position, ce qui n'a pas lieu quand on suppose deux corps existant dans la même place ; d'où il résulteroit que ces deux corps ne sont qu'un seul corps, ce qui est impossible. Donc, comme la matière soumise à des dimensions se trouve dans tous les corps, la nature même de la corporéité doit empêcher que deux corps soient simultanément dans le même lieu.

Solutions. Il faut donc répondre à la première objection qu'une proposition peut être dite non intelligible de deux manières : premièrement, du côté de celui qui conçoit, lequel manque d'intelligence, comme cette proposition : il n'y a qu'une seule essence dans les trois personnes divines, et il n'est pas nécessaire qu'une semblable proposition implique contradiction. Secondement, du côté de la proposition elle-même, et cela de deux manières encore ; l'une parce qu'elle implique contradiction d'une manière absolue, comme le raisonnable et le non raisonnable, et nul miracle ne peut réaliser des choses de ce genre, et l'autre parce qu'il y a contradiction d'une certaine façon, comme celle-ci : un mort revient à la vie par sa propre vertu, par exemple, puisqu'on le suppose destitué de tout principe de vie dès-

---

Unde oportet quod materia secundum quod subest ei, per quod habeat primam comparationem ad locum, hoc prohibeat, comparatur autem ad locum, prout subest dimensionibus : et ideo ex natura materiæ subjectæ dimensionibus, prohibentur plura corpora esse in eodem loco. Oportet enim plura esse corpora, in quibus forma corporeitatis inveniatur divisa, quæ quidem non dividitur nisi per divisionem materiæ, cujus divisio cum sit solum per dimensiones, de ratione quarum est situs, impossibile est hanc materiam esse distinctam ab illa, nisi quando est distincta secundum situm, quod non est quando duo corpora ponuntur esse in eodem loco : unde illa duo corpora essent unum corpus, quod est impossibile. Cum igitur materia dimensionibus subjecta, inveniatur in quibuscumque corporibus, oportet quælibet duo corpora prohiberi ex ipsa natura corporeitatis si simul sint in eodem loco. Ad primum igitur dicendum, quod dupliciter potest dici aliqua propositio non intelligibilis. Uno modo, ex parte intelligentis, qui deficit intellectu, sicut hæc propositio : In tribus personis divinis est una essentia : et hujusmodi propositio non oportet quod implicet contradictionem. Alio modo, ex parte ipsius propositionis, et hoc dupliciter. Uno modo, quia implicat contradictionem absolute, sicut : Rationale et irrationale, et hujusmodi nullo miraculo verificari possunt. Alio modo, quia implicant contradictionem aliquo modo, sicut ista : Mortuus redit ad vitam virtute scilicet propria, cum ponatur per hoc quod dicitur mortuum omni principio vitæ destitutum :

lors qu'on le dit mort. De telles choses peuvent se réaliser par un miracle, par l'opération d'une puissance supérieure, il en est ainsi dans le cas proposé. Comme il peut se trouver dans deux corps placés dans des lieux différents une cause naturelle de diversité, de même la puissance divine peut maintenir distincte des choses unies par position, et il peut de cette manière se faire par miracle que deux corps soient dans la même place. A la seconde il faut dire que quelque chose que soit cette corpulence dont sont dégagés, dit-on, les corps glorieux, il est évident néanmoins qu'ils ne seront jamais dégagés de la corporéité, ni, par conséquent, de la cause qui met un obstacle naturel à la coexistence simultanée de deux corps dans le même lieu. A la troisième il faut dire que la lumière n'est pas un corps, mais une certaine qualité, comme le disent saint Jean Damascène et Avicenne. Saint Augustin appelle lumière le feu lui-même, ce qui résulte de ce qu'il met la lumière en opposition avec l'air, la terre et l'eau. A la quatrième il faut dire qu'il faut entendre dans ce sens les trois espèces de feu désignées par Aristote, savoir, par lumière le feu existant dans la matière propre, en accordant même, ce que certains disent, que le feu ne luit pas dans sa sphère propre. Il n'est pas en effet de la nature de la lumière de luire, mais de faire luire par sa participation. De même du feu, quoiqu'il ne luise pas dans sa sphère propre, sa participation rend néanmoins les choses brillantes; par flamme on entend le feu dans la matière éthérée, par charbon le feu dans la matière terrestre. Mais pour la matière aqueuse, le feu ne peut pas y subsister en tant qu'ayant la nature du feu, parce que l'eau a toutes les qualités opposées au feu. A la cinquième il faut dire qu'il n'y a pas deux corps dans le fer rougi, mais un seul corps,

---

et talia possunt verificari miraculo superiori virtute operante, et similiter est in proposito. Sicut enim duobus corporibus, non in eodem loco positis, potest aliqua naturalis causa diversitatis inveniri, sic divina virtus potest ea, quamvis sint unita in situ, in sua distinctione conservare, et sic miraculose fieri potest duo corpora esse in eodem loco. Ad secundum dicendum, quod quicquid sit illa corpulentia quæ dicitur removeri a corporibus gloriosis, tamen planum est, quod corporeitas ab eis nunquam removebitur, et ideo nec causa naturaliter prohibens aliquod eorum simul esse cum alio in eodem loco : sed solum miraculose hoc esse poterit, quod sint simul cum aliis corporibus in eodem loco. Ad tertium dicendum, quod lux non est corpus, sed qualitas quædam, ut Damascenus dicit, et etiam Avicenna. Augustinus autem lumen nominat ignem ipsum, quod patet ex hoc, quod lucem condividit contra aërem, aquam et terram. Ad quartum dicendum, quod tres species ignis a Philosopho assignatæ sic sunt intelligendæ, ut per lucem intelligatur ignis in propria materia existens : dato etiam, ut quidam dicunt quod ignis in propria sphæra non luceat. Lucis enim non est lucere, sed quod ejus participatione alia luceant, et similiter ignis et si in propria sphæra non luceat, tamen ejus participatione alia fulgentia fiunt. Per flammam autem intelligitur ignis in materia aërea, per carbonem in materia terrea. In materia autem aquea, non potest ignis invalescere in tantum quod ignis naturam habeat, quia aqua habet omnes qualitates oppositas igni. Ad quintum dicendum, quod in ferro ignito non sunt duo corpora, sed unum corpus

ayant à la vérité l'espèce du fer, mais aussi quelques propriétés du feu. A la sixième il faut dire que, bien qu'on suppose que les éléments conservent leurs formes dans le corps mixte, il ne faut pas cependant supposer qu'ils sont plusieurs corps en acte, autrement nul corps mixte ne seroit vraiment un, mais il y a pluralité en puissance et unité en acte. Néanmoins l'opinion du Commentateur, liv. III *Cœli et mundi*, paroît plus probable; cet écrivain, blâmant ici le sentiment d'Avicenne, dit que les formes des éléments ne restent pas dans un corps mixte et ne se corrompent pas non plus entièrement, mais qu'il s'en produit une forme moyenne, en tant qu'ils reçoivent le plus ou le moins. Mais comme il répugne à une forme substantielle de recevoir le plus ou le moins, il semble qu'il faut entendre ce qu'il dit dans ce sens, que les formes des éléments reçoivent plus et moins, non en elles-mêmes, mais à raison de ce qu'elles restent virtuellement dans les qualités élémentaires, comme dans des instruments spéciaux, pour ainsi dire; les formes ne restent pas en elles-mêmes, mais uniquement, en tant qu'elles sont dans leurs qualités desquelles se forme une qualité moyenne. A la septième il faut dire que, bien que les dimensions en elles-mêmes ne puissent remplir un lieu, cependant un corps naturel, par-là même que sa matière est conçue soumise à des dimensions, a de quoi remplir un lieu. A la huitième il faut dire que l'opinion de Ptolémée sur les épicicles et les excentriques ne paroît pas être en harmonie avec les principes naturels qu'établit Aristote, aussi cette opinion n'est pas du goût des partisans de ce philosophe. Si on veut néanmoins la soutenir, il ne doit y avoir aucune nécessité que deux corps existent dans le même lieu, parce que, suivant ceux qui ont embrassé cette opinion, on distingue trois substances dans les corps célestes, savoir, la substance des étoiles

---

habens quidem speciem ferri, sed aliquas proprietates ignis. Ad sextum dicendum, quod et si ponantur elementa in corpore mixto remanere secundum suas formas substantiales, non tamen ponentur esse plura corpora in actu, alias nullum corpus mixtum esset vere unum, sed est pura potentia et unum actu. Probabilior tamen videtur opinio Comment. III *Cœl. et mund.*, qui hic opinionem Avicennæ improbans, ait elementorum formas in mixto non remanere, nec totaliter corrumpi, sed fieri ex eis unam mediam formam, in quantum suscipiunt magis et minus : sed cum formæ substantiali suscipere magis et minus sit absonum, videtur ejus dictum intelligendum hoc modo, quod formæ elementorum suscipiunt magis et minus non secundum se, sed secundum quod manent virtute in qualitatibus elementaribus quasi in propriis instrumentis, ut sic dicatur, formæ secundum se non remanent, sed solum prout sunt virtute in suis qualitatibus, ex quibus sit una media qualitas. Ad septimum dicendum, quod quamvis dimensiones secundum se non possint replere locum, tamen corpus naturale ex hoc, quod ejus materia intelligitur subjecta dimensionibus, habet quod repleat locum. Ad octavum dicendum, quod opinio Ptolomæi de epicyclis et excentricis non videtur consonare principiis naturalibus, quæ Aristoteles ponit, et ideo illa opinio sectatoribus Aristotelis non placet : si tamen sustineatur, nulla necessitas fit quod duo corpora sint in eodem loco, quia secundum tenentes illam opinionem, triplex in corporibus cœlestibus substantia distinguitur, scilicet

qui est lumineuse, la substance des sphères qui est diaphane, solide et non divisible, et une autre substance qui est divisible entre les sphères, condensable à la manière de l'air, quoique incorruptible. Par le moyen de cette substance, ils échappent à la nécessité de supposer que la substance des sphères se divise, ou que deux corps coexistent dans le même lieu.

Dans le quatrième cas on procède ainsi : il semble que la variété du lieu ne fait rien pour la diversité numérique. En effet la cause de la diversité numérique se trouve dans les choses qui diffèrent numériquement ; mais le lieu est en dehors des choses localisées ; donc la diversité des lieux ne peut pas être la cause de la diversité numérique. 2° Une chose ne peut être complète dans l'être que par ce qu'elle est distincte des autres choses ; mais le lieu ne vient qu'après l'être complet, c'est pourquoi le mouvement vers un lieu est le mouvement du parfait suivant la substance, comme il est dit dans le liv. IX de la Physique. On ne peut donc pas tirer du lieu la cause de la distinction dans les corps localisés. 3° La distinction numérique est invariable à l'égard des choses distinctes ; mais une cause variable ne produit pas un effet invariable, donc, le lieu variant à l'égard du corps localisé, il ne peut se faire que la diversité de lieu soit la cause de la diversité numérique. 4° La cause disparoissant, l'effet disparoît aussi, mais il arrive quelquefois par un miracle que la diversité de lieu est détruite par rapport à deux corps, comme il a été dit plus haut, sans que la distinction numérique soit détruite ; donc la distinction de lieu n'est pas la cause de la diversité numérique. 5° La diversité numérique se trouve non-seulement dans les corps, mais même dans les substances incorporelles ; mais ici la diversité de lieu ne peut être cause de la di-

---

substantia stellarum quæ est luminosa, et substantia sphærarum quæ est diaphana, et solida non divisibilis, et substantia alia quæ est inter sphæras divisibilis, et inspissabilis ad modum aëris, quamvis incorruptibilis. Et per hanc substantiam defenduntur, ne oporteat eos ponere substantiam sphærarum dividi, aut duo corpora esse in eodem loco.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod loci varietas nihil faciat ad diversitatem secundum numerum. Causa enim diversitatis secundum numerum est in ipsis quæ in numero differunt : sed locus est extra locata. Ergo ex diversitate locorum non potest esse causa diversitatis secundum numerum. Item, res non est completa in esse nisi per hoc, quod est ab aliis distincta : sed locus advenit post esse completum, unde et motus ad locum, est motus perfecti secundum substantiam, ut dicitur IX. *Physic.* Ergo non potest ex loco sumi aliqua causa distinctionis in corporibus locatis. Item, distinctio secundum numerum est invariabilis circa ipsa distincta : sed a causa variabili non procedit effectus invariabilis. Ergo cum locus varietur circa locatum, non potest esse quod diversitas secundum locum, sit causa diversitatis secundum numerum. Item, remota causa removetur effectus, sed aliquando a duobus corporibus removetur per miraculum distinctio secundum locum ut prius dictum est, et tamen non removetur distinctio secundum numerum. Ergo distinctio secundùm locum non est causa diversitatis secundum numerum. Item, diversitas secundum numerum non solum invenitur in corporibus, sed etiam in substantiis incorporeis : sed in eis diversitas secundum lo-

versité numérique, puisque les choses incorporelles n'existent pas dans un lieu, comme le dit Boëce dans le liv. *De Hebdomad.*, donc on ne peut pas prendre naturellement la diversité de lieu comme cause de la diversité numérique, ainsi qu'il semble le dire.

Mais voici ce qui contrarie ces assertions, les choses qui diffèrent numériquement diffèrent par les accidents; mais la diversité d'aucun accident ne se rapporte d'une manière inséparable à la diversité numérique comme la diversité des lieux; donc la diversité dans le lieu surtout semble produire la diversité numérique. De plus la diversité des lieux suivant l'espèce accompagne la diversité des corps suivant l'espèce, comme on le voit dans les choses pesantes et les choses légères, donc la diversité numérique des lieux accompagne aussi la diversité des corps suivant l'espèce, comme on le voit dans les choses pesantes et les choses légères; donc la diversité numérique des lieux suit inséparablement la diversité numérique des corps; ainsi même conclusion que ci-dessus. De plus, comme le temps est la mesure du mouvement, de même aussi le lieu est la mesure du corps; mais le mouvement est séparé numériquement suivant le temps, comme il est dit liv. V. de la Physique. Donc le corps se sépare aussi numériquement suivant le lieu.

Réponse. Il faut dire, ainsi qu'on le voit d'après ce qui a été dit, que la diversité numérique est produite par la division de la matière placée sous des dimensions. La matière en tant que existant sous des dimensions s'oppose à ce que deux corps existent dans le même lieu, par la raison que les matières de deux corps doivent être distinctes par rapport à la position. Et l'on voit ainsi que ce qui produit la diversité numérique produit aussi la nécessité de la diversité des lieux dans des corps différents. Par conséquent la diversité des lieux considérée

---

cum non potest esse causa diversitatis secundum numerum, cum ipsa incorporalia in loco non sint, ut ipse Boëtius dicit in lib. *De Hebdomadibus*. Ergo diversitas secunbum locum non potest poni causa diversitatis secundum numerum naturaliter, ut ipse videtur dicere. Sed contra est, quod ea quæ differunt secundum numerum differunt accidentibus: sed nullius accidentis diversitas ita inseparabiliter se habet ad diversitatem in numero, sicut diversitas locorum. Ergo diversitas in loco maxime videtur facere ad diversitatem in numero. Item diversitas locorum secundum speciem, concomitatur diversitatem corporum secundum speciem, sicut patet in gravibus et levibus. Ergo et diversitas locorum secundum numerum indivisibiliter comitatur diversitatem corporum secundum numerum, et sic idem quod prius. Item, sicut tempus est mensura motus, ita locus est mensura corporis; sed motus dividitur numero secundum tempus, ut dicitur V. *Physic.* Ergo et corpus dividitur numero secundum locum. Respondeo dicendum, quod sicut ex supra dictis patet, diversitas secundum numerum causatur ex divisione materiæ sub dimensionibus existentis. Ipsa etiam materia secundum quod sub dimensionibus existit, prohibet duo corpora esse in eodem loco, in quantum oportet duorum corporum distinctas esse secundum situm materias. Et sic patet quod ex eodem causatur diversitas secundum numerum, ex quo causatur necessitas diversitatis locorum in diversis corporibus. Et ideo ipsa diversitas locorum in se considerata, est signum diversitatis secundum

en elle-même est le signe de la diversité numérique, comme aussi à l'égard des autres accidents en dehors des premières dimensions illimitées, comme il a été dit. Mais si l'on considère la diversité de lieu suivant sa cause, il devient ainsi évident que la diversité de lieu est la cause de la diversité numérique : c'est pour cela que Boëce dit que la variété des accidents produit la diversité numérique. Mettant de côté tout le reste, il a voulu établir comme une vérité nécessaire qu'aucun des accidents qui se montrent extérieurement dans une chose complète n'est aussi proche de la cause de la diversité numérique, que la diversité des lieux.

Solutions. Aux trois premières difficultés il faut répondre que ces raisons établissent bien que la diversité de lieu n'est pas en elle-même la cause de la diversité des individus, mais cela n'empêche pas que la cause de la diversité de lieu ne soit la cause de la diversité numérique. A la quatrième il faut dire que tous les effets des causes secondes dépendent plus de Dieu que des causes secondes elles-mêmes, et en mettant de côté les causes secondes, il peut par le moyen du miracle produire les effets qu'il veut. A la cinquième il faut dire que dans les substances corporelles la diversité suivant l'espèce suit la diversité numérique, à l'exception de l'ame raisonnable qui suit la division de la matière disposée pour elle. Or Boëce parle ici de la diversité numérique, où il y a une même espèce. Sur le premier point au contraire il faut dire que la variété des accidents à raison des dimensions illimitées ne produit pas comme une cause la diversité numérique, mais on dit qu'elle agit comme une cause démonstrative, et c'est ainsi que le fait surtout la diversité de lieu, en tant que signe plus prochain. Sur le second point il faut dire que la diversité des lieux suivant l'es-

---

numerum, sicut et de aliis accidentibus, præter dimensiones primas interminatas, supra dictum est; sed si diversitas loci consideretur secundum suam causam, sic planum est quod diversitas loci est causa diversitatis secundum numerum : et ideo Boetius dicit quod varietas accidentium facit diversitatem secundum numerum. Omnibus aliis remotis in locorum diversitate hoc inevitabiliter verificari constituit, quia scilicet nullum aliud accidentium quæ exterius apparent in re completa, est ita propinquum ad causam diversitatis secundum numerum, sicut diversitas locorum. Ad primum igitur et secundum et tertium dicendum, quod rationes illæ concludunt, quod diversitas loci non est causa diversitatis individuorum secundum se, sed per hoc non removetur, quin causa diversitatis locorum sit causa diversitatis secundum numerum. Ad quartum dicendum, quod omnes effectus causarum secundarum magis dependent a Deo, quam etiam ab ipsis causis secundis, et remotis ipsis causis secundis, ipse miraculose producere potest effectus quos vult. Ad quintum dicendum, quod in substantiis corporeis diversitatem secundum numerum sequitur diversitas secundum speciem, *excepta anima rationali*, quæ sequitur divisionem materiæ sibi dispositæ. Hic autem loquitur Boetius de diversitate secundum numerum, ubi est eadem species. Ad primum in contrarium dicendum, quod varietas acccidentium propter dimensiones interminatas non facit diversitatem in numero sicut causa, sed dicitur facere sicut signum demonstrans, et sic maxime diversitas loci facit, in quantum est propinquius signum. Ad secundum dicendum, quod diversitas locorum

pèce est le signe mais non la cause de la diversité des corps suivant l'espèce. Sur le troisième point il faut dire que la division du temps étant produite par la division du mouvement, la diversité du temps n'est pas non plus la cause, mais bien le signe, de la diversité du mouvement : il en est de même du lieu par comparaison avec le corps.

Nous allons donc entrer en matière et discuter chaque chose dans la mesure où on peut le saisir et le concevoir; car, ainsi qu'on l'a très-bien dit, c'est le propre de l'homme érudit de prendre chaque chose en elle-même, et de s'y attacher sous le même rapport. La spéculation s'exerce sur trois ordres de choses, les choses naturelles, les choses en mouvement, et les choses abstraites. En effet, elle considère avec la matière les formes des corps qui n'en peuvent être séparées actuellement, lesquels corps sont dans le mouvement comme la terre tend à descendre et le feu à monter; et ainsi la forme unie à la matière a un mouvement. La science mathématique considère les choses indépendamment du mouvement et en abstraction. En effet elle les considère sans la matière et par suite sans le mouvement, et ces formes étant dans la matière n'en peuvent être séparées. La théologie a pour objet les choses en dehors du mouvement, abstraites et séparables; car la substance de Dieu n'a ni matière ni mouvement. Il faudra donc procéder rationnellement dans les choses naturelles, scientifiquement dans les mathématiques, et intellectuellement dans les choses divines, sans se livrer aux illusions de l'imagination, en prenant bien soin de s'attacher à la forme elle-même.

Boëce a proposé ci-dessus l'enseignement catholique sur l'unité de la Trinité, et il a développé les raisons qui justifient cette doctrine. Il se propose maintenant de mettre en lumière la thèse qu'il a posée, et comme, suivant Aristote, livre II. de la Métaph., avant d'aborder la

---

secundum speciem, est signum diversitatis corporum secundum speciem, sed non causa. Ad tertium dicendum, quod cum divisio temporis causetur ex divisione motus, diversitas etiam temporis non est causa diversitatis motus, sed signum; et similiter est de loco in comparatione ad corpus.

Age igitur, ingrediamur, et unumquodque ut intelligi atque capi potest, discutiamus. Nam sicut optime dictum videtur, eruditi est hominis unumquodque ut ipsum est, ita de eo fidem capere tentare. Nam cum tres sint speculativæ partes, naturalis, in motu, in abstracta. Considerat enim corporum formas cum materia, quæ a corporibus actu separari non possunt, quæ corpora in motu sunt, ut cum terra deorsum, et ignis sursum fertur, habetque motum forma materiæ conjuncta. Mathematica sine motu in abstracta. Hæc enim formas corporum speculatur sine materia, ac per hoc sine motu, quæ formæ cum in materia sint, ab his separari non possunt. Theologia sine motu abstracta atque separabilis. Nam Dei substantia et materia et motu caret. In naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in divinis intellectualiter versari oportebit, neque deduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam. Proponit supra Boetius sententiam catholicæ fidei de unitate trinitatis, et rationem sententiæ prosecutus est. Nunc intendit procedere ad inquisitionem prædictorum; et quia secundum sententiam Philosophi, II. *Metaphys.*, ante scientiam oportet inquirere modum sciendi,

science il faut connoître la manière d'apprendre, cette partie se divisera en deux autres. Dans la première Boëce montre comment il faut procéder dans l'étude des choses divines. Dans la seconde il procède conformément au mode qu'il a établi, *quæ verè forma.* La première partie se subdivise en deux autres. Il montre d'abord la nécessité de fixer la manière d'étudier; en second lieu il fait voir quelle est la méthode qui convient dans le sujet présent, *nam cum tres.* Il dit donc : d'où il suit que c'est là la doctrine catholique sur l'unité de la Trinité, et que l'indifférence est la raison de l'unité. *Age,* formule d'exhortation, *ingrediamur,* c'est-à-dire, portons nos recherches dans les entrailles du sujet, considérant les principes intimes des choses, creusant profondément pour découvrir la vérité cachée et comme couverte d'un voile, et tout cela d'une manière convenable. C'est pourquoi il ajoute, *et unumquodque dicendorum discutiamus, ut possit intelligi et capi,* c'est-à-dire de la manière propre à le faire concevoir et comprendre. Il dit *comprendre* et *saisir,* parce que le mode de discussion que l'on emploie doit convenir et au sujet et à nous. En effet, s'il ne convenoit pas aux choses, il ne pourrroit être intelligible, et s'il n'étoit pas convenable à l'égard de nous, nous ne pourrions rien saisir, car les choses divines de leur nature ne sont accessibles qu'à l'intelligence. C'est pourquoi si l'on vouloit se livrer dans cette étude aux lubies de son imagination, il ne seroit pas possible de les concevoir, parce que ce n'est pas par ce moyen qu'elles sont intelligibles. Mais si l'on veut contempler les choses divines en elles-mêmes, et arriver par rapport à elles à la même certitude de compréhension qu'on obtient dans les choses sensibles et dans les démonstrations mathématiques, on ne pourroit y réussir à cause de la défectuosité de l'intelligence, quoique ces choses en elles-mêmes soient intelligibles de cette manière.

---

ideo pars hæc dividitur in duas. In prima ostendit Boetius modum proprium hujusmodi inquisitionis, quæ est de rebus divinis. In secunda vero secundum modum præassignatum procedit ad propositum inquirendum, ibi : Quæ vero forma. Prima dividitur in duas. Primo, ponit necessitatem ostendendi modum inquisitionis. Secundo, modum congruum inquisitioni præsenti ostendit, ibi : Nam cum tres. Dicit igitur : Ex quo constat hanc esse sententiam catholicæ fidei de unitate trinitatis, et indifferentiam esse rationem unitatis (Age), adverbium exhortandi (ingrediamur), id est, inquiramus interius ipsa intima rerum principia considerantes, et veritatem quasi velatam, et absconditam perscrutantes, et hoc modo convenienti. Unde subdit : Et unumquodque dicendorum discutiamus, ut possit intelligi atque capi, id est per modum quo possit intelligi et capi. Et dicit hæc duo, quia modus quo aliqua discutiuntur, debet congruere et rebus et nobis. Nisi enim rebus congrueret, intelligi non posset; nisi congrueret nobis, nos capere non possemus, utpote res divinæ ex natura sua habent, quod non cognoscantur nisi intellectu. Unde si aliquis vellet aliter sequi imaginationem in consideratione eorum, non posset intelligere, quia ipsæ res non sunt sic intelligibiles. Si autem aliquis velit res divinas per seipsas videre, et ea certitudine comprehendere, sicut comprehenduntur sensibilia et demonstrationes mathematicæ, non posset hoc modo capere propter defectum intellectus sui, quamvis ipsæ res sint secundum se hoc modo intelligibiles. Et quod modus congruus est in-

Il prouve qu'on doit observer un mode convenable dans toute discussion d'après l'autorité d'Aristote, liv. Ier de l'Ethique, lorsqu'il dit : car comme il semble qu'a très-bien dit Aristote au commencement de l'Ethique, il appartient à l'homme érudit de prendre les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire d'une manière conforme à leur nature. On ne peut, en effet, porter en tout la même certitude et la même évidence de démonstration, et voici les paroles du Philosophe, liv. Ier de l'Ethique : C'est le propre de l'homme savant de ne chercher à acquérir sur chaque chose d'autre certitude que celle que comporte la nature de la chose.

Ensuite lorsqu'il dit, *nam cum tres*, il examine quel est le moyen propre à ses recherches relativement aux autres modes employés dans les autres sciences, et comme le mode doit être en rapport avec la chose à laquelle il est appliqué, il partage en conséquence cette partie en deux autres. D'abord il distingue les sciences suivant les sujets qu'elles traitent, en second lieu il détermine les modes propres à chacune, *in naturalibus igitur*. Sur le premier point il fait trois choses. Il fait voir d'abord de quelles choses s'occupe le Philosophe naturaliste, secondement, le mathématicien, *Mathematica*, et troisièmement quel est l'objet de la science divine, *Theologia autem*. Il dit donc que c'est avec raison que l'on doit prendre chaque chose suivant ce qu'elle est. *Nam cum tres sint partes speculativæ*, c'est-à-dire de la philosophie, il dit cela par rapport à l'Ethique qui est opérative ou pratique ; dans toutes ces sciences il faut un mode conforme à la matière. Or la science dont nous parlons a trois parties, la physique ou science naturelle, les mathématiques et la théologie. Comme, dis-je, il y a trois parties, la science naturelle, qui est une des trois, s'exerce dans le mouvement non abstrait, c'est-à-dire qu'elle s'occupe des

---

quisitione qualibet observandus, probat inducendo auctoritatem Philosophi in I. *Ethic.*, cum dicit : Nam sicut optime dictum videtur ab Aristotele in principio *Ethic.*, eruditi hominis est unumquodque ut ipsum est, id est per modum congruum ipsius rei ita de eo fidem capere tentare. Non enim de omnibus potest æqualis certitudo et evidentia demonstrationis servari, et sunt hæc verba Philosophi, I. *Ethic.* : Disciplinati enim est in tantum certitudinem inquirere circa unumquodque genus, in quantum natura rei recipit. Deinde cum dicit : Nam cum tres, inquirit modum congruum suæ inquisitioni per distinctionem a modis qui in aliis scientiis servantur ; et quia modus debet esse congruus rei de qua est perscrutatio, ideo dividitur hæc pars in duo. Primo enim distinguit scientias secundum res, de quibus determinant. Secundo ostendit modos singulis rebus congruos, ibi : In naturalibus igitur. Circa primum tria facit. Primo, ostendit de quibus considerat naturalis philosophia. Secundo, de quibus mathematica, ibi : Mathematica. Tertio, de quibus considerat divina scientia, ibi : Theologia autem. Dicit ergo, bene dictum est quod unumquodque, ut est, ita de eo debet fides capi. Nam cum tres sint partes speculativæ, scilicet philosophiæ, hoc dicit ad differentiam ethicæ, quæ est operativa sive practica, in omnibus requiritur modus competens materiæ. Sunt autem tres partes prædictæ, physica sive naturalis, mathematica, divina sive theologia. Cum inquam sint tres partes, naturalis quæ est una de tribus, est in motu in abstracta, id est, versatur ejus

choses mobiles qui ne sont pas abstraites de la matière, ce qu'il prouve par des exemples, ainsi qu'on le voit dans le texte. Quant à ce qu'il dit *habetque motum forma materiæ conjuncta*, il faut ainsi l'entendre, que le composé de matière et de forme, comme tel, a un mouvement qui lui est naturel, ou que la forme existant dans la matière est le principe du mouvement; et par conséquent il y a la même considération à faire relativement aux choses suivant leur matérialité ou suivant leur mobilité. Il expose ensuite de quels sujets s'occupent les mathématiques en disant, *mathematica est sine motu*, c'est-à-dire indépendamment du mouvement et des mobiles, en quoi elle diffère de la science naturelle par rapport aux choses abstraites, c'est-à-dire qu'elle considère les formes qui sont abstraites de la matière suivant leur être, en quoi elle s'accorde avec la science naturelle qui expose les choses telles qu'elles sont. La science mathématique, *speculatur formas sine materia, ac per hoc sine motu*, parce que partout où il y a mouvement, il y a matière, comme on le prouve, liv. X. de la Métaphysique. Il y a en effet mouvement de la même manière qu'il y a de la matière. Et ainsi l'étude du mathématicien est indépendante de la matière, *quæ formæ*, c'est-à-dire l'objet des mathématiques, *cum sint in materia, non possunt ab his separari*, suivant l'être, quoiqu'elles puissent être séparées dans la spéculation. Il montre ensuite sur quoi roule la science divine, c'est-à-dire la théologie, ou la troisième partie de la science spéculative qui est appelée divine, ou la métaphysique ou la première philosophie, et elle est indépendante du mouvement; en quoi elle s'accorde avec la science mathématique et diffère de la science naturelle, *abstracta*, de la matière, *atque inseparabilis*, deux choses par lesquelles elle diffère de la science mathématique. En effet les choses divines sont par essence abstraites de la

---

consideratio circa res mobiles a materia non abstractas, quod probat per exempla, ut patet in littera. Quod autem dicit: Habetque motum forma materiæ conjuncta, sic est intelligendum ipsum compositum ex materia et forma, in quantum hujusmodi habet motum sibi debitum, vel ipsa forma in materia existens est principium motus, et ideo eadem est consideratio de rebus secundum quod sunt materiales, et secundum quod sunt mobiles. Deinde exponit de quibus sit mathematica, dicens: Mathematica est sine motu, id est sine motus et mobilium consideratione, in quo a naturali differt in abstracta, id est, considerat formas quæ secundum suum esse non sunt a materia abstractæ, in quo convenit cum naturali, quod quomodo sit, exponit, hæc scilicet mathematica speculatur formas sine materia, ac per hoc sine motu, quia ubicumque est motus, est materia, ut probatur X. *Metaphys.* Eo modo enim quo habent materiam, ibi est motus: et sic ipsa speculatio mathematici est sine materia et sine motu, quæ formæ, scilicet de quibus mathematica speculatur, cum sint in materia, non possunt ab his separari secundum esse, etsi secundum speculationem sint separabiles. Deinde ostendit de quibus est divina, ibi: Theologia, id est tertia pars speculativæ, quæ dicitur divina; vel metaphysica vel prima philosophia est sine motu in quo convenit cum mathematica, et differt a naturali; abstracta, scilicet a materia atque inseparabilis, per quæ duo differt a mathematica. Res enim divinæ sunt secundum esse abstractæ a materia et motu, sed mathematicæ non abstractæ,

matière et du mouvement, tandis que les choses mathématiques ne le sont pas; mais elles peuvent être séparées dans la spéculation, tandis que les choses divines ne le sont pas, parce qu'il n'y a de séparable que ce qui est uni. C'est pourquoi les choses divines ne sont pas séparables de la matière dans la spéculation, mais elles sont abstraites suivant l'être; c'est tout le contraire pour les choses mathématiques : l'auteur prouve cela par la substance de Dieu, dont la science divine s'occupe principalement, et d'où elle tire son nom. Ensuite lorsqu'il dit, *in naturalibus,* il montre quel est le mode convenable à ces matières, et sur cela il fait deux choses : premièrement il établit les modes convenables à chacune de ces matières, et la disposition de cette partie est abandonnée à la discussion. Secondement il expose le dernier mode qui est propre à la présente dissertation, et cela encore de deux manières. Premièrement en écartant ce qui est un obstacle, *neque oportet in divinis deduci ad imagines*, c'est-à-dire qu'en portant un jugement sur ces matières on suive le jugement de l'imagination. Secondement en montrant ce qui est propre, *sed potius ipsam inspicere formam sine motu et materia,* il en expose les conditions en abordant la question.

Il se présente ici une double question : la première est relative à la division de la science spéculative qui se trouve dans le texte; la seconde concerne les modes attribués à la science spéculative. Sur le premier point, on propose quatre questions, 1° la division de la science spéculative en trois parties, naturelle, mathématique et divine, est-elle convenable? 2° La science naturelle traite-t-elle des choses qui sont dans le mouvement et la matière? 3° Les sciences mathématiques s'exercent-elles en dehors du mouvement et de la matière? 4° En est-il de même de la science divine?

---

sunt autem consideratione separabiles; sed res divinæ inseparabiles, quia nihil est separabile nisi quod est conjunctum. Unde res divinæ non sunt consideratione separabiles a materia, sed secundum esse abstractæ; res vero mathematicæ e converso, et hoc probat per Dei substantiam, de qua divina scientia considerat principaliter, unde et nominatur inde. Deinde cum dicit: In naturalibus, ostendit quis modus sit congruus prædictis partibus. Et cira hoc duo facit. Primo, concludit modos congruos singulis partium prædictarum, et hujus partis dispositio relinquitur disputationi. Secundo, exponit ultimum modum qui est proprius præsenti inquisitioni, et hoc dupliciter. Primo, removendo id quod est impedimentum, ibi : Neque oportet in divinis deduci ad imagines, ut scilicet de eis judicandis sequamur judicium imaginationis. Secundo, ostendendo id quod est proprium, ibi : Sed potius ipsam inspicere formam sine motu et materia, cujus conditionem consequenter exponit, ingrediens ad propositam quæstionem.

Hic est duplex quæstio. Prima, de divisione speculativæ scientiæ, quæ in littera ponitur; secunda, de modis quos speculativæ scientiæ attribuit. Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrum sit conveniens divisio, qua dividitur speculativa in has tres partes, naturalem, mathematicam et divinam. 2° Utrum naturalis philosophia sit de his quæ sunt in motu et materia. 3° Utrum mathematica consideratio sit sine motu et materia. 4° Utrum divina scientia sit de his quæ sunt sine motu et materia.

Dans le premier cas on procède ainsi : Il semble que cette triple division de la science spéculative n'est pas convenable. En effet, les parties de la science spéculative sont ces habitudes qui perfectionnent la partie contemplative de l'ame. Mais Aristote, dans le VI[e] livre de l'Ethique, enseigne que le principe scientifique de l'ame, qui en est la partie contemplative, se perfectionne par trois habitudes, savoir, la sagesse, la science et l'intelligence; donc ce sont ces trois qualités qui sont des parties de la science spéculative, et non celle qui est dans le texte. De même saint Augustin dit dans le VIII[e] livre de la Cité de Dieu, que la philosophie rationnelle, qui est la logique, est renfermée dans la philosophie spéculative ou contemplative; or, comme il n'en parle pas, cette division paroît insuffisante. De plus, la philosophie se divise communément en sept arts libéraux, au nombre desquels ne se trouvent ni la science naturelle, ni la science divine, mais seulement la philosophie naturelle et les mathématiques; donc on a tort de mettre la science naturelle et la science divine au nombre des parties de la science spéculative.

La science de la médecine semble être surtout opératoire, néanmoins on reconnoît en elle une partie spéculative et une autre pratique; donc, par la même raison, il y a dans toutes les autres sciences opératives une certaine partie spéculative, et ainsi il a été nécessaire de faire mention dans cette division de l'Ethique, ou de la morale, à raison de sa partie spéculative, quoiqu'elle soit active.

De plus, la science de la médecine est une certaine partie de la philosophie, et il y a d'autres arts que l'on appelle mécaniques, comme l'agriculture, l'alchimie, et autres de ce genre. Donc, comme ces arts sont opératifs, il ne semble pas qu'on ait dû comprendre d'une manière absolue la science naturelle dans la science spéculative.

Le tout ne doit pas se diviser avec sa partie, mais la science divine

---

Ad primum sic proceditur. Videtur quod speculativa inconvenienter in has tres dividatur. Partes enim speculativæ sunt illi habitus qui partem animæ contemplativam perficiunt; sed Philosophus in VI. *Ethic.*, ponit quod scientificum animæ, quod est pars ejus contemplativa, perficitur habitibus tribus, scilicet sapientia, scientia et intellectu. Ergo ista tria sunt partes speculativæ, et non illa quæ in littera ponuntur. Item, Augustinus dicit VIII. *De Civit. Dei*, quod rationalis philosophia quæ est logica, sub speculativa philosophia vel contemplativa continetur. Cum igitur mentionem de ea non faciat, videtur divisio insufficiens. Item, communiter dividitur philosophia in septem artes liberales, inter quas neque naturalis neque divina continentur, sed sola rationalis et mathematica. Ergo naturalis et divina non debuerunt poni partes speculativæ. Item, scientia medicinæ maxime videtur esse operativa, et tamen in ea ponitur una pars speculativa, et alia practica. Ergo eadem ratione in omnibus aliis scientiis operativis aliqua pars est speculativa, et ita debuit in hac divisione fieri mentio de ethica sive morali, quamvis sit activa propter partem ejus speculativam. Item, scientia medicinæ quædam pars philosophiæ est, et sunt quædam aliæ artes quæ dicuntur mechanicæ, ut scientia de agricultura, et alchimiæ, et hujusmodi. Cum igitur istæ sint operativæ, non videtur quod debuerit naturalis absolute sub speculativa poni. Item, totum non debet dividi contra partem; sed divina scientia

paroît être un tout par rapport à la physique et aux mathématiques, puisque les sujets de ces sciences sont des parties de cette science, c'est-à-dire de la science divine, dont le sujet est l'être, dont fait partie la substance mobile, objet de la science naturelle aussi bien que la quantité sur laquelle opère le mathématicien, comme on le voit dans la IIIe partie de la Métaphysique. Donc la science divine ne doit pas former division avec la science naturelle et la science mathématique.

De plus, les sciences se divisent comme les choses, ainsi qu'il est dit dans le IIIe livre de l'Ame; mais la philosophie traite de l'être, car elle est la connoissance de l'être, comme le dit saint Denis dans son Epître à Polycarpe. Donc, comme l'être se divise d'abord en puissance et en acte, par l'unité et la multiplicité, par la substance et l'accident, il semble que les parties de la philosophie devroient se diviser de cette manière.

Il y a aussi plusieurs autres divisions des êtres dont traitent les sciences plus essentielles que celles-ci, par le mobile et l'immobile, par l'abstrait et le non abstrait, comme par le corporel et l'incorporel, l'animé et l'inanimé, et autres semblables. *Donc la division* des parties de la philosophie doit plutôt se déterminer par ces différences que par celles dont on parle ici. De plus, la science qui est supposée par les autres doit leur être antérieure; mais toutes les autres sciences supposent la science divine, parce qu'il appartient à celle-ci de prouver les principes des autres, il a donc fallu établir la science divine antérieurement aux autres. De plus, la science mathématique se présente dans l'étude avant la science naturelle, par la raison que les enfants peuvent facilement apprendre cette science, tandis que pour la science naturelle il faut être plus avancé en âge, comme il est dit dans le livre VI de l'Ethique. C'est pourquoi chez les

---

videtur esse ut totum respectu physicæ et mathematicæ, cum subjecta illarum sint partes illius scientiæ, scilicet divinæ, cujus subjectum est ens, cujus pars est substantia mobilis, quam considerat naturalis, et similiter quantitas quam considerat mathematicus, ut patet III. *Metaph.* Ergo scientia divina non debet dividi contra naturalem et mathematicam. Item, scientiæ dividuntur sicut res, ut dicitur III. *De anima;* sed philosophia est de ente, est enim cognitio entis, ut dicit Dionysius in *Epist. ad Polycarpum.* Cum ergo ens primo dividatur in potentiam et actum per unum et multa, per substantiam et accidens, videtur quod per hujusmodi deberent partes philosophiæ distingui.

Item, multæ aliæ divisiones sunt entium, de quibus sunt scientiæ magis essentiales quam illæ per mobile et immobile, per abstractum et non abstractum, utpote per corporeum et incorporeum, animatum et inanimatum, et alia hujusmodi. Ergo divisio partium philosophiæ magis debet accipi per hujusmodi differentias quam per illas quæ hic tanguntur. Item, illa scientia a qua aliæ supponuntur, debet esse prior eis; sed omnes aliæ scientiæ supponuntur á scientia divina, quia ejus est probare principia aliarum. Ergo debuit scientiam divinam aliis præordinare. Item, mathematica prior occurrit addiscenda quam naturalis, eo quod mathematicam facile possunt addiscere pueri, non autem naturalem, nisi provecti, ut dicitur VI. *Ethic.* Unde et apud antiquos hic ordo

anciens on observoit cet ordre dans l'étude des sciences ; on étudioit d'abord la logique, puis les mathématiques, en troisième lieu la science naturelle, ensuite la morale, et enfin la science divine. Donc il a fallu faire passer la science mathématique avant la science naturelle.

Mais contrairement à cela, on prouve la bonté de cette division par le livre VI de la Métaph. d'Aristote, où il est dit qu'il y aura trois parties de la philosophie et de la théorie, les mathématiques, la physique et la théologie. Et, suivant ce même philosophe, il y a trois modes de science qui semblent appartenir à ces trois divisions. De plus Ptolomée emploie cette division au commencement de l'Almageste.

Réponse. Il faut dire que l'intellect théorique ou spéculatif diffère proprement de l'intellect opératif ou pratique en ce que l'intellect spéculatif a pour fin la vérité qu'il considère, tandis que l'intellect pratique ordonne la vérité considérée à l'opération comme à sa fin ; c'est pourquoi Aristote dit dans le livre III de l'Ame, qu'ils diffèrent entre eux par la fin ; et il est dit dans le livre II de la Métaph., que la fin de la spéculation, c'est la vérité, et l'action celle de l'opération ou de la pratique. Donc, comme il faut que la matière soit proportionnée à la fin, il faut que la matière des sciences pratiques soit les choses qui peuvent se faire par l'œuvre humaine, afin que leur connoissance puisse s'ordonner à l'opération comme à sa fin. Quant aux sciences spéculatives, leur matière doit être les choses qui ne se peuvent faire par l'œuvre humaine, d'où il résulte que leur étude ne peut s'ordonner à l'opération comme à sa fin, et c'est en raison de cette différence que doivent se diviser les sciences spéculatives. Il faut néanmoins savoir que quand les habitudes ou les puissances sont dis-

---

in adipiscendis scientiis fuisse dicitur observatus, ut primo logica, deinde mathematica, tertio naturalia, postea moralis adisceretur, et tandem divinæ scientiæ homines studerent. Ergo mathematicam naturali scientiæ præordinare debuit. Sed contra, quod hæc divisio sufficiens sit, probatur per Philosophum VI. *Metaphys.*, ubi dicit quod tres erunt philosophiæ et theoricæ, mathematica, physica et theologia. Item, II. *Physic.* et communiter secundum Philosophum, ponuntur tres modi scientiarum, qui etiam ad has tres videntur pertinere. Item, etiam Ptolomæus in principio Almagesti, hac divisione utitur. Respondeo dicendum, quod theoricus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur, quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus autem veritatem consideratam ordinat in operationem tanquam in finem : et ideo dicit Philosophus III. *De anima*, quod differunt ad invicem fine, et in II. *Metaphys.* dicitur, quod finis speculativæ est veritas, finis operativæ sive practicæ, actio. Cum igitur oportet materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas quæ a nostro opere fieri possunt, ut earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit. Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quæ a nostro opere non fiunt, unde earum consideratio in operationem ordinare non potest sicut in finem, et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculativas distingui. Sciendum tamen quod quando habitus vel potentiæ penes objecta distin-

tinguées par rapport aux objets, elles ne le sont pas à l'égard de toutes les différences des objets, mais par rapport à celles qui regardent les objets en tant que tels. En effet, être animal ou plante est un accident de l'être sensible en tant que sensible, aussi ce n'est pas à raison de cela que se prend la différence des sens, mais bien plutôt suivant la différence de la couleur et du son. En conséquence les sciences spéculatives doivent se diviser par les différences des *spéculables* en tant que tels. Or aux *spéculables* en tant qu'objet de la science spéculative compète quelque chose du côté de la puissance intellective et quelque chose de l'habitude de la science qui parfait l'intellect. En effet, du côté de l'intellect, ce qui lui convient c'est d'être immatériel, parce que l'intellect lui-même est immatériel : du coté de la science il lui convient d'être nécessaire, parce que la science s'occupe des choses nécessaires, comme on le prouve *in primo posteriorum*. Or tout ce qui est nécessaire, comme tel est immobile, parce que tout ce qui se meut, comme tel a la possibilité d'être ou de ne pas être, ou simplement, ou *secundum quid*, ainsi qu'il est dit liv. X. de la Métap.; ainsi donc au *spéculable* qui est l'objet de la science spéculative convient *per se* la séparation de la matière et du mouvement, ou l'application à ces choses; et par conséquent les sciences spéculatives sont distinguées suivant l'ordre de leur éloignement de la matière et du mouvement. Il est certains *spéculables* qui dépendent de la matière suivant l'être, parce qu'ils ne peuvent avoir l'être que dans la matière; ceux-là sont distingués, parce qu'il en est qui dépendent de la matière suivant l'être et l'intellect, comme ceux dans la définition desquels se trouve la matière sensible; d'où il résulte qu'ils ne peuvent être conçus sans la matière sensible, comme dans la définition de

---

guuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias objectorum, sed penes illas quæ sunt per se objectorum in quantum sunt objecta. Esse enim animal vel plantam, accidit sensibili in quantum est sensibile, et ideo penes hoc non sumitur differentia sensuum, sed magis secundum differentias coloris et soni : et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum sunt speculabilia. Speculabili autem secundum quod est objectum speculativæ potentiæ, aliquid competit ex parte potentiæ intellectivæ, et aliquid ex parte habitus scientiæ quo intellectus perficitur. Ex parte quippe intellectus competit ei quod sit immateriale, quia et ipse intellectus est immaterialis; ex parte vero scientiæ competit ei quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est, ut probatur I. *Posteriorum*. Omne antem necessarium in quantum hujusmodi, est immobile, quia omne quod movetur in quantum hujusmodi, possibile est esse et non esse, vel simpliciter vel secundum quid, ut dicitur X. *Metaphys*. Sic igitur speculabile quod est objectum speculativæ scientiæ, per se competit separatio et a materia et a motu, vel applicatio ad ea : et ideo secundum ordinem remotionis et a materia et a motu scientiæ speculativæ distingnuntur. Quædam igitur sunt speculabilium quæ dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt, et hæc distinguuntur, quia dependent quædam a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum diffinitione ponitur materia sensibilis : unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet accipere carnem et ossa, et de his est physica sive

l'homme il faut comprendre la chair et les os, et c'est de ces choses que traite la physique, ou la science naturelle. Il en est d'autres qui, bien que dépendant de la matière suivant l'être, n'en dépendent pas néanmoins suivant l'intellect, parce que dans leurs définitions ne se trouve pas la matière sensible, comme la ligne et le nombre, et c'est là l'objet de la science mathématique. Il en est d'autres qui ne dépendent pas de la matière suivant l'être, parce qu'ils peuvent être sans la matière, soit qu'ils n'existent jamais dans la matière, comme Dieu et l'ange; soit qu'ils existent dans la matière en certaines choses et non en d'autres, comme la substance, la qualité, la puissance et l'acte, l'unité et la multiplicité, et autres choses semblables, toutes choses dont s'occupe la théologie, c'est-à-dire la science divine, parce que Dieu est le principe des connoissances qu'elle produit. La métaphysique s'appelle encore transphysique, parce que c'est d'elle que nous devons nous occuper après la physique, obligés que nous sommes de nous servir des choses sensibles pour arriver à la connoissance des choses insensibles. Elle s'appelle aussi philosophie première en tant qu'elle précède les autres sciences qui tirent d'elle leurs principes. Or il n'est pas possible qu'il y ait des choses qui dépendent de la matière suivant l'intellect et non suivant l'être, parce que l'intellect est de lui-même immatériel. Par conséquent il n'y a pas une quatrième espèce de philosophie en dehors de celles que nous avons désignées.

Solutions. Il faut donc répondre à la première difficulté, qu'Aristote dans le sixième livre de l'Ethique établit les habitudes intellectuelles en tant qu'elles sont des vertus intellectuelles. Or elles sont appelées vertus en tant qu'elles contribuent à la perfection de l'intellect dans son opération. En effet la vertu est ce qui rend bon celui qui en est doué, et donne un caractère de bonté à son œuvre; par conséquent elle diversifie ces sortes de vertus suivant le perfectionnement

---

scientia naturalis. Quædam vero quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitionibus non ponitur materia sensibilis, ut linea et numerus, et de his est mathematica. Quædam vero sunt speculabilia quæ non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia et actus, unum et multa, et hujusmodi, de quibus omnibus est theologia, id est divina scientia, quia præcipuum cognitorum in ea est Deus. Alio nomine dicitur metaphysica, id est transphysica, quia post physica discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, in quantum scientiæ aliæ ab ea principia sua accipientes eam sequuntur. Non est autem possibile quod sint aliquæ res quæ secundum intellectum dependeant a materia, et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, immaterialis est : et ideo non est quartum genus philosophiæ præter prædicta. Ad primum igitur dicendum, quod Philosophus, VI. *Ethic.*, determinat de habitibus intellectualibus in quantum sunt virtutes intellectuales. Dicuntur autem virtutes, in quantum perficiunt intellectum in sua operatione. Virtus enim est, quod bonum facit habentem, et opus ejus reddit bonum, et ideo secundum quod diversimode perficitur per hujusmodi habitus speculativos,

diversifié qu'elle reçoit de ces habitudes. Il est un autre mode qui perfectionne par le moyen de l'intellect la partie spéculative de l'ame, c'est l'habitude des principes par laquelle certaines choses sont connues d'elles-mêmes ; il en est une autre qui fait connoître les conclusions démontrées par ce genre de principes, soit que la démonstration procède de causes inférieures comme la science, ou de causes très-relevées, comme la sagesse. Or les sciences étant distinguées comme certaines habitudes, il faut nécessairement qu'elles soient distinguées à raison des objets comme à raison des choses dont s'occupent les sciences ; ainsi on distingue ici et dans la Métaphysique trois parties de la philosophie spéculative.

A la seconde difficulté il faut dire que les sciences spéculatives, comme on le voit au commencement de la Métaphysique, roulent sur les choses dont on cherche la connoissance pour elle-même. Or on ne cherche pas la connoissance des choses qui sont l'objet de la logique pour elles-mêmes, mais comme une sorte d'aide pour atteindre les autres. C'est pourquoi la logique n'est pas comprise dans la philosophie spéculative comme sa partie principale, mais comme quelque chose de ramené à elle en tant que fournissant ses instruments à la spéculation, je veux dire les syllogismes et les définitions, et autres choses semblables dont nous avons besoin dans les sciences spéculatives. C'est ce qui fait dire à Boëce dans son Commentaire sur Porphyre, qu'elle n'est pas tant une science qu'un instrument de science.

A la troisième il faut dire que la philosophie théorique n'est pas suffisamment divisée en sept arts libéraux, mais, comme dit Hugues de Saint-Victor dans le III[e] livre de son *Didascalon*, elle est classée parmi certaines choses omises, parce que ceux qui vouloient se livrer à l'étude de la philosophie commençoient par apprendre ces choses,

---

diversificat hujusmodi virtutes. Est autem alius modus quo pars animæ speculativa perficit per intellectum, qui est habitus principiorum, quo aliqua ex seipsis nota fiunt, et alius quo cognoscuntur conclusiones ex hujusmodi principiis demonstratæ, sive demonstratio procedat ex causis inferioribus, sicut scientia, sive ex causis altissimis, sicut sapientia. Cum autem distinguuntur scientiæ ut sint habitus quidam, oportet quod penes objecta distinguantur, id est penes res de quibus sunt scientiæ, et sic distinguuntur hic, et in metaphysica tres partes philosophiæ speculativæ. Ad secundum dicendum, quod scientiæ speculativæ, ut patet in principio *Metaphys.*, sunt de illis quorum cognitio quæritur propter seipsa. Res autem de quibus est logica, non quæruntur ad cognoscendum propter seipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub philosophia speculativa quasi principalis pars, sed quasi quoddam reductum ad eam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et diffinitiones, et alia hujusmodi, quibus in speculativis scientiis indigemus. Unde et secundum Boetium in *Comment. super Porphyrium,* non tam est scientia quam scientiæ instrumentum. Ad tertium dicendum, quod septem liberales artes non sufficienter dividunt philosophiam theoricam. Sed, ut dicit Hugo de S. Victore in III. sui *Didascalon*, prætermissis quibusdam aliis connumeratur, quia his primum erudiebantur, qui philosophiam discere volebant, et ideo in trivium et quadrivium distinguuntur, eo quod his

aussi la partagent-ils en *trivium* et *quadrivium*, par la raison que c'est comme une porte qui introduit les esprits vigoureux dans le sanctuaire de la philosophie. Ceci s'accorde avec les paroles d'Aristote qui dit dans le livre II[e] de la Métaphysique que le mode de la science doit être recherché avant les sciences : le Commentateur dit au même endroit que l'on doit apprendre la logique avant les autres sciences, parce qu'elle enseigne le mode de toutes les sciences, et que c'est à elle qu'appartient le *trivium* : il dit aussi dans le sixième livre de l'Ethique, que les enfants peuvent apprendre la science mathématique mais non la physique qui demande de l'expérience; par là il donne à entendre qu'il faut apprendre d'abord la logique, et ensuite les mathématiques auxquelles appartient le *quadrivium*, et de cette façon l'esprit est amené, comme par une voie, aux autres sciences physiques. Ou bien on les appelle arts parmi les autres sciences, parce que non-seulement elles possèdent une connnoissance, mais encore une œuvre qui appartient immédiatement à la raison, comme de former une construction, un sillogisme, un discours, de calculer, de mesurer, de produire des mélodies, de supputer le cours des astres. Quant aux autres sciences, ou elles n'ont pas d'œuvre, mais seulement une connoissance, comme la science divine et la science naturelle, ce qui fait qu'elles ne peuvent prendre le nom d'art, puisque l'art s'appelle la raison productrice, comme il est dit dans le VI[e] livre de l'Ethique; ou elles ont une opération corporelle, comme la médecine, l'alchimie et autres semblables. C'est pourquoi elles ne peuvent pas être appelées arts libéraux, parce que ces actes appartiennent à l'homme par le côté où il n'est pas libre, c'est-à-dire du côté du corps. Quant à la science morale, quoiqu'elle se rapporte à l'opération, cette opération n'est pas néanmoins un acte de la science, mais bien un acte de vertu, comme on le voit dans le cinquième livre

---

quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta philosophiæ introeat. In hoc etiam consonat verbum Philosophi, qui dicit in II. *Metaphys.*, quod modus scientiæ debet quæri ante scientias, et Commentator ibidem dicit, quod logicam quæ docet modum omnium scientiarum, debet quis ante omnes alias scientias addiscere, ad quam pertinet trivium. Dicit etiam in VI. *Ethic.*, quod mathematica potest sciri a pueris, non autem physica quæ experimentum requirit, ex quo datur intelligi quod primo logica, deinde mathematica debet addisci, ad quam pertinet quadrivium, et ita his quasi quibusdam viis præparatur animus ad alias physicas disciplinas. Vel ideo hæc inter cæteras scientias artes dicuntur, quia nonsolum habent cognitionem, sed opus aliquod, quod est immediate ipsius rationis, ut constructionem, syllogismum et orationem formare, numerare, mensurare, melodias formare, cursus siderum computare. Aliæ vero scientiæ vel non habent opus, sed cognitionem tantum, sicut scientia divina et naturalis, unde nomen artis habere non possunt, cum ars dicatur ratio factiva, ut dicitur VI. *Ethic.*, vel habent opus corporale, sicut medicina, alchimia et hujusmodi. Unde non possunt dici artes liberales, quia hujusmodi actus sunt hominis ex parte illa qua non est liber, scilicet ex parte corporis. Scientia vero moralis, quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiæ, sed actus virtutis,

de l'Ethique. C'est pourquoi elle ne peut pas s'appeler un art, mais dans ces opérations la vertu tient la place de l'art. Aussi les anciens ont-ils défini la vertu l'art de bien vivre, comme le dit saint Augustin dans le X[e] livre de la Cité de Dieu.

A la quatrième difficulté il faut répondre ce que dit Avicenne au commencement de sa Métaphysique. La théorie et la pratique sont diversement distinguées, puisque la philosophie se divise en théorique et en pratique, diversement encore, puisque les arts se divisent en théoriques et pratiques, ainsi de la médecine. Or la philosophie ou les arts se distinguent par la théorie et la pratique, il faut les distinguer par leur fin, de sorte qu'on appelle pratique ce qui se rapporte à l'opération, et théorique ce qui n'a pour but que la connoissance de la vérité. Ce qu'il y a néanmoins d'important dans cette division de la philosophie entière et des arts, c'est qu'il se trouve dans la division de la philosophie un rapport à la fin de la béatitude, à laquelle est ordonnée toute la vie humaine. Car, comme le dit saint Augustin d'après Varron, l'homme n'a pour étudier la philosophie d'autre raison que celle d'être heureux. C'est pourquoi les philosophes établissent deux sortes de béatitudes, l'une contemplative et l'autre active, comme on le voit dans le X[e] livre de l'Ethique. En conséquence ils ont divisé la philosophie en deux parties, appelant pratique la philosophie morale, et théorique la philosophie naturelle et rationnelle. Or lorsqu'on dit qu'il y a certains arts pratiques et d'autres spéculatifs, ceci ce rapporte à certaines fins spéciales de ces arts, comme lorsque nous disons que l'agriculture est un art pratique, et la dialectique un art théorique. Mais lorsqu'on divise la médecine en théorique et pratique, on ne tient pas compte de la fin dans cette division. En effet toute la médecine est renfermée dans la médecine pratique comme

---

ut patet V. *Ethic.* Unde non potest dici ars, sed magis in illis operationibus se habet virtus loco artis : et ideo veteres diffinierunt virtutem esse artem bene recteque vivendi, ut dicit Augustinus X. *De Civit. Dei.* Ad quartum dicendum, quod sicut dicit Avicenna in princip. suæ *Metaphys.*, aliter distinguitur theoricum et practicum, cum philosophia dividitur in theoricam et practicam, aliter cum artes dividuntur in theoricas et practicas, aliter cum medicina. Cum enim philosophia vel artes per theoricum et practicum distinguuntur, oportet accipere distinctionem eorum ex fine, ut practicum dicatur id quod ordinatur ad operationem, theoricum vero quod ordinatur ad solam cognitionem veritatis. Hoc tamen interest, cum in hoc dividitur philosophia totalis et artes, quia in divisione philosophiæ habetur respectus ad finem beatitudinis, ad quam tota humana vita ordinatur. Ut enim dicit Augustinus, X. *De Civit. Dei*, ex verbis Varronis, nulla est homini alia causa philosophandi nisi sit beatus. Unde duplex felicitas a philosophis ponitur, una contemplativa, et altera activa, ut patet X. *Ethic.*, secundum hoc philosophiam in duas partes distinxerunt, moralem dicentes practicam, naturalem et rationalem dicentes theoricam. Cum vero dicitur : Artium quædam speculativæ, quædam practicæ, habetur respectus ad aliquos speciales fines illarum artium, sicut si dicamus agriculturam esse artem practicam, dialecticam vero theoricam. Cum autem medicina dividitur in theoricam et practicam, non attenditur divisio secundum finem. Sic enim tota medicina sub practica

destinée à l'opération. Mais on considère dans cette division le plus ou moins d'éloignement des choses qui sont traitées dans la médecine à l'égard de l'opération. On appelle effectivement pratique cette partie de la médecine qui enseigne la manière d'opérer pour guérir, les remèdes qu'il faut employer dans telles maladies. D'un autre côté on appelle théorique la partie qui enseigne les principes qui servent à diriger l'homme dans son opération, mais non d'une manière prochaine, comme si l'on disoit, il y a trois vertus, trois sortes de fièvres. C'est pourquoi, lorsqu'on appelle théorique une partie d'une science active quelconque, il ne faut pas néanmoins la comprendre dans une science spéculative.

A la cinquième il faut répondre qu'une science est renfermée dans une autre de deux manières, 1° comme en faisant partie, parce que son sujet est une partiè quelconque du sujet de celle-ci, comme la plante est une certaine partie d'un corps naturel; c'est pourquoi la science des plantes est contenue dans la science naturelle comme une partie de cette science. 2° Une science est contenue dans une autre comme subalterne, lorsqu'elle est classée dans la science supérieure à raison de certaines choses qui ne s'apprennent que dans la science inférieure; c'est ainsi que la musique est contenue dans l'Arithmétique. Donc la musique n'est pas classée dans la physique comme une partie de cette science, car le sujet de la médecine n'est pas une partie du sujet de la science naturelle suivant la même raison par laquelle il est sujet de la médecine. En effet, quoique un corps guérissable soit un corps naturel, il n'est pas néanmoins sujet de la médecine en tant que guérissable par la nature, mais seulement en tant que guérissable par l'art; mais comme dans la guérison qui s'opère par l'art, l'art est le ministre de la nature, par la raison que la santé se rétablit par

---

continetur, utpote ad operationem ordinata; sed attenditur prædicta divisio secundum quod ea quæ in medicina tractantur, sunt propinqua vel remota ab operatione. Illa enim pars medicinæ dicitur practica, quæ docet modos operationis ad sanationes, sicut quod talibus apostematibus sunt talia remedia adhibenda. Theorica vero dicitur illa pars quæ docet principia ex quibus homo dirigitur in operatione, sed non proxime, sicut quod virtutes sunt tres, et quod genera febrium sunt tot. Unde non oportet ut si alicujus activæ scientiæ aliqua pars dicatur theorica, quod propter hoc illa pars sub speculativa scientia ponatur. Ad quintum dicendum, quod aliqua scientia continetur sub alia dupliciter. Uno modo ut pars ipsius, quia scilicet subjectum ejus est aliqua pars subjecti illius, sicut planta est quædam pars corporis naturalis. Unde et scientia de plantis continetur sub naturali scientia ut pars. Alio modo continetur una scientia sub alia ut ei subalternata, quando scilicet in superiori scientia assignatur propter quid eorum de quibus scitur in scientia inferiori solum, quia sic musica continetur sub arithmetica. Medicina igitur non ponitur sub physica ut pars. Subjectum enim medicinæ non est pars subjecti scientiæ naturalis secundum illam rationem qua est subjectum medicinæ. Quamvis enim corpus sanabile sit corpus naturale, non tamen est subjectum medicinæ, prout est sanabile a natura, sed prout est sanabile per artem. Sed quia in sanatione quæ fit per artem, ars est ministra naturæ, quia ex aliqua naturali virtute sanitas perficitur auxilio artis, inde est

quelque vertu naturelle aidée du secours de l'art, il en résulte qu'il faut prendre quelque chose des propriétés des choses naturelles en raison de l'opération de l'art. A cause de cela la médecine est subalternée à la physique et par la même raison l'alchimie, l'agriculture et autres semblables. Ainsi il reste à dire que la physique en elle-même et dans toutes ses parties est une science spéculative, quoique certaines sciences opératives lui soient subalternées.

A la sixième il faut dire que, quoique les sujets des autres sciences soient des parties de l'être, qui est le sujet de la métaphysique, il n'est pas néanmoins nécessaire que les autres sciences en soient des parties. En effet chaque science prend une partie de l'être suivant le mode spécial de considérer différent du mode dont l'être est envisagé dans la métaphysique : c'est pourquoi son sujet n'est pas à proprement parler une partie du sujet de la métaphysique, mais, eu égard à cette raison, elle est une science spéciale condivise avec les autres. Or on pourroit dire une partie de la science, celle qui est *de potentià*, ou *de actu*, ou de quelque chose de semblable, car ici le mode de considération est le même que celui de l'être dont on traite dans la Métaph.

A la septième il faut dire que ces parties de l'être exigent le même mode de traiter que l'être commun, parce qu'il n'y a pas dépendance de la matière, aussi la science de ces choses n'est pas distinguée de la science qui traite de l'être commun.

A la huitième il faut dire que ces diversités des choses qui font la matière de l'objection ne sont pas en elles-mêmes des différences de ces choses en tant qu'elles sont l'objet de la science, et par conséquent elles ne constituent pas une distinction dans ces sciences.

A la neuvième il faut dire que, bien que la science divine soit la première des sciences, néanmoins les autres sciences ont naturel-

---

quod propter quid de operatione artis oportet accipere ex proprietatibus rerum naturalium. Et propter hæc medicina subalternatur physicæ, et eadem ratione alchimia, et scientia de agricultura, et omnia hujusmodi. Et sic relinquitur quod physica secundum se et secundum omnes partes ejus est speculativa, quamvis aliquæ operativæ subalternentur ei. Ad sextum dicendum, quod quamvis subjecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subjectum metaphysicæ, non tamen oportet quod aliæ scientiæ sint partes ejus. Accipit enim unaquæque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi aliam a modo quo consideratur ens in metaphysica : unde proprie loquendo, subjectum illius non est pars subjecti metaphysicæ, sed hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis condivisa. Sic autem posset dici pars ipsius scientiæ, scientia quæ est de potentia vel de actu, vel quæ est de uno aut aliquo hujusmodi, quia ista habent eumdem modum considerandi cum ente de quo tractatur in metaphysica. Ad septimum dicendum, quod illæ partes entis exigunt eumdem modum tractandi cum ente communi, quia etiam ipsa non dependent a materia, et ideo scientia de ipsis non distinguitur a scientia quæ est de ente communi. Ad octavum dicendum, quod illæ diversitates rerum quas objectio tangit, non sunt differentiæ per se earum in quantum sunt scibiles, et ideo penes eas scientiæ non distinguuntur. Ad nonum dicendum, quod quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum, naturaliter tamen quoad nos aliæ scientiæ sunt priores.

lement la priorité par rapport à nous. C'est pourquoi Avicenne dit au commencement de sa Métaphysique, l'ordre de cette science est d'être apprise après les sciences naturelles dans lesquelles il y a plusieurs choses déterminées dont se sert cette science, comme la génération, la corruption, le mouvement, etc.... Comme aussi après la science mathématique. En effet, pour connoître les substances séparées, cette science a besoin de connoître le nombre et l'ordre des sphères célestes, ce qui n'est pas possible sans l'astrologie pour laquelle sont préalablement exigées les connoissances mathématiques. Les autres sciences au contraire regardent son bien être, comme la musique, les sciences morales et autres semblables. Néanmoins il n'est pas nécessaire de voir ici un cercle vicieux, par la raison que celle-ci suppose ce qui est prouvé dans les autres tout en prouvant les principes des autres, parce que les principes qu'une autre science, savoir la science naturelle, tire de la philosophie première, ne prouvent pas les principes que ce même philosophe premier tire de la science naturelle, mais ils sont prouvés par certains principes connus par eux-mêmes; de cette manière le philosophe premier ne prouve pas les principes qu'il cède à la science naturelle par ceux qu'il en reçoit, mais bien par d'autres connus par eux-mêmes, et de cette manière il n'y a pas de cercle vicieux dans la définition. Outre cela les effets sensibles d'où procèdent les démonstrations naturelles sont plus connus par rapport à nous dans le principe. Mais lorsque par leurs moyens nous sommes parvenus à la connoissance des causes premières nous connoissons par là ce qui a produit ce résultat dans ces effets qui serviront à établir les démonstrations. Et ainsi la science naturelle ajoute à la science divine, et néanmoins c'est par là que ses principes sont mis en lumière. C'est pour cela que Boëce met la science divine après les autres, parce qu'elle est la dernière par rapport à nous.

Unde dicit Avicenna in principio suæ *Metaphys.* : Ordo illius scientiæ est ut addiscatur post scientias naturales, in quibus sunt multa determinata quibus ista scientia utitur, ut generatio et corruptio, et motus, et hujusmodi. Similiter etiam post mathematicam. Indiget enim hæc scientia ad cognitionem substantiarum separatarum cognoscere numerum et ordinem orbium cœlestium, quod non est possibile sine astrologia, ad quam tota mathematica præexigitur. Aliæ vero scientiæ sunt ad bene esse ipsius, ut musica et morales, et hujusmodi. Nec tamen oportet quod sit circulus, quia ipsa supponit ea quæ in aliis probantur, cum ipsa aliarum principia probet, quia principia quæ accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophi non probant ea quæ idem primus Philosophus accipit a naturali, sed probantur per aliqua principia per se nota. Et sic Philosophus primus non probat principia quæ tradit naturali per principia quæ ab eo accipit, sed per aliqua principia per se nota, et sic non est aliquis circulus in diffinitione. Præterea, effectus sensibiles ex quibus procedunt naturales demonstrationes, sunt notiores quoad nos in principio; sed cum per eos pervenimus ad cognitionem causarum primarum, ex illis apparebit nobis propter quid illorum effectuum, ex quibus probabuntur demonstratione quia : et sic scientia naturalis aliquid addit scientiæ divinæ, et tamen per ea sua principia notificantur. Et inde est quod Boetius ponit ultimo scientiam divinam, quia est ultima quoad nos. Ad decimum

A la dixième il faut dire que, bien que la philosophie ne vienne dans l'ordre de l'étude qu'après les mathématiques, par la raison que l'universalité de ses enseignements a besoin d'expérience et de temps, néanmoins les choses naturelles, étant des choses sensibles, sont naturellement plus connues que les choses mathématiques, abstraites de la matière sensible.

Sur le second point on procède ainsi. Il semble que la science naturelle ne roule pas sur les choses qui sont dans le mouvement et la matière. En effet la matière est un principe d'individuation, mais il n'y a pas de science des individus, mais bien des seuls universaux, suivant l'opinion de Platon exposée dans Porphyre. Donc la science naturelle ne traite pas des choses de la matière. Outre cela, la science regarde l'intellect; mais l'intellect acquiert ses connoissances par l'abstraction de la matière et des conditions de la matière. Il ne peut donc pas y avoir une science des choses qui ne sont pas abstraites de la matière. De plus dans la science naturelle il s'agit du premier moteur, comme on le voit dans le VIII[e] livre de la Métaphys. Mais le premier moteur est dégagé de toute matière. Donc la science naturelle ne traite pas seulement des choses de la matière. De plus toute science roule sur les choses nécessaires, mais tout ce qui se meut, comme tel est contingent, ainsi que cela est prouvé dans le neuvième livre de la Métaphysique. Donc il ne peut y avoir aucune science des choses mobiles, et par là il ne peut pas y avoir de science naturelle. De plus rien d'universel ne se meut, car ce n'est pas l'homme en général qui est guéri, mais bien tel homme, comme il est dit au commencement de la Métaphysique; mais toute science roule sur les universaux : donc la science naturelle ne s'occupe pas des choses qui sont en mouvement. De plus dans la science naturelle on traite de certaines choses qui ne sont pas sujettes au mouvement, telle que l'ame, comme on le

---

dicendum, quod quamvis naturalis philosophia post mathematicam discenda occurrat, eo quod universalia ipsius documenta indigent experimento et tempore, tamen res naturales, cum sint res sensibiles, sunt naturaliter magis notæ quam res mathematicæ a materia sensibili abstractæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scientia naturalis non sit de his quæ sunt in motu et materia. Materia enim est individuationis principium; sed nulla scientia est de individuis, sed de solis universalibus, secundum sententiam Platonis, quæ ponitur in Porphyrio. Ergo scientia naturalis non est de his quæ sunt in materia. Item, scientia ad intellectum pertinet; sed intellectus cognoscit abstrahendo a materia et conditionibus materiæ. Ergo de his quæ non sunt a materia abstracta, nulla scientia esse potest. Item, in scientia naturali agitur de primo motore, ut patet VIII. *Physic.* Sed ipse est immunis ab omni materia. Ergo scientia naturalis non est de his solum quæ sunt in materia. Item, omnis scientia de necessariis est; sed omne quod movetur in quantum hujusmodi, est contingens, ut probatur IX. *Metaphys.* Ergo nulla scientia potest esse de rebus mobilibus, et sic nec scientia naturalis. Item, nullum universale movetur, homo enim universalis non sanatur, sed hic homo, ut dicitur in princip. *Metaphys.* Sed omnis scientia de universalibus est. Ergo naturalis scientia non est de his quæ sunt in motu. Item, in scientia naturali determinatur de quibusdam quæ non moventur, sicut est

prouve au commencement du traité de l'Ame, et la terre, comme on le prouve aussi dans le second chap. *Cœli et mundi*. Toutes les formes naturelles ne sont ni produites, ni corrompues, et par la même raison ne se meuvent pas autrement que par accident, comme on en voit la preuve dans le VII[e] liv. de la Métaph. Donc toutes les choses dont s'occupe la philosophie n'appartiennent pas au mouvement. De plus, toute créature est sujette au changement, puisque l'immutabilité ne convient qu'à Dieu, comme le dit saint Augustin. Si donc il est du ressort de la science naturelle de s'occuper des choses qui sont douées de mouvement, elle pourra s'occuper de toutes les créatures, ce qui paroît évidemment faux.

A l'encontre de tout cela nous disons : il appartient à la philosophie naturelle de s'occuper des choses naturelles, mais il y a des choses naturelles dans lesquelles existe le principe du mouvement ; or partout où il y a mouvement, il y a matière, comme on le dit dans le liv. X[e] de la Métaph. Donc la science naturelle traite des choses qui se trouvent dans le mouvement et la matière. De plus il doit y avoir une science spéculative des choses douées de mouvement et matérielles, sans quoi l'étude de la philosophie qui est la connoissance de l'être seroit imparfaite ; mais il n'y a à cet égard nulle autre science spéculative, parce qu'on ne peut considérer comme telles ni la science mathématique, ni la physique. C'est donc la science naturelle qui s'en occupe. De plus, c'est aussi ce qui résulte de l'enseignement d'Aristote dans le VI[e] liv. de la Métaphysique et le II de la physique.

Réponse. Il faut dire que la difficulté de cette question a contraint Platon à faire de l'idéologie ; car, comme dit Aristote, persuadé que toutes les choses sensibles sont dans un flux perpétuel, suivant l'opinion de Cratulas Eraclite, et estimant par là qu'il ne pouvoit y avoir de science de ces choses, il a imaginé certaines substances séparées

---

anima, ut probatur in princip. *De anima ;* et terra, ut probatur in II. *Cœli et Mundi*, et omnes formæ naturales non fiunt, nec corrumpuntur, et eadem ratione non moventur nisi per accidens, ut probatur in VII. *Metaphys*. Ergo non omnia de quibus est philosophia, sunt in motu. Item, omnis creatura est mutabilis, cum natura immutabilis soli Deo conveniat, ut Augustinus dicit. Si igitur ad naturalem pertinet consideratio de his quæ sunt in motu, ejus erit considerare de omnibus creaturis, quod expresse falsum esse apparet. Sed contra : ad philosophiam naturalem pertinet de rebus naturalibus determinare ; sed res naturales sunt in quibus est principium motus, ubicumque autem est motus, oportet esse materiam, ut dicitur in X. *Metaph.* Ergo scientia naturalis est de his quæ sunt in motu et materia. Item, de his quæ sunt in motu et materia oportet esse aliquam scientiam speculativam, alias non esset perfecta traditio philosophiæ quæ est cognitio entis ; sed nulla alia scientia speculativa est de his, quia nec mathematica nec metaphysica. Ergo de his est scientia naturalis. Item, hoc apparet ex his quæ dicit Philosophus, VI. *Metaph.* et II. *Phys.* Respondeo dicendum, quod propter difficultatem hujus quæstionis coactus fuit Plato ponere ideas. Cum enim, ut dicit Philosophus I. *Metaphys.*, crederet omnia sensibilia semper in fluxu esse, secundum opinionem Cratuli Heracliti, et ita existimaverit scientiam de ipsis esse non posse, posuit quasdam substantias a sensibilibus

des choses sensibles qui seroient l'objet des sciences et le sujet des définitions : mais le vice de cette opinion vient de ce qu'il n'a point distingué ce qui est par soi de ce qui est par accident, et par conséquent la plupart du temps les sages eux-mêmes se trompent sur les accidents, comme il est dit dans les *Elenchi*. Or, ainsi qu'on le prouve dans le liv. VIII de la Métaph., comme il se trouve dans la nature sensible quelque chose d'entier, c'est-à-dire de composé, aussi bien que sa raison, c'est-à-dire sa forme, ce composé est passible par soi de génération et de corruption, et non sa forme, mais bien par accident. Ce n'est pas en effet la maison qui est construite, mais telle maison, comme il est dit au même endroit. Or chaque chose peut être considérée sous toutes les choses qui lui sont comparées non *per se*, et par conséquent les formes et les raisons des choses, bien qu'étant dans le mouvement, sont sans mouvement, considérées en elles-mêmes; et ainsi il y a des sciences et des définitions de ces choses, comme le dit Aristote au même endroit. Mais les sciences des substances sensibles ne sont pas fondées sur la connoissance de quelques substances séparées des sensibles, comme on le prouve au même endroit. Or ces raisons envisagées par les sciences qui roulent sur les choses, l'étant en dehors du mouvement, doivent être nécessairement considérées sans les choses en vertu desquelles le mouvement convient aux choses mobiles. En conséquence, comme tout mouvement se mesure par le temps, et le premier mouvement étant un mouvement local en l'absence duquel il n'existe aucun autre mouvement, en raison de cela il doit y avoir quelque chose de mobile qui est *hic et nunc*. Or cela suit la chose mobile en tant qu'elle est individuée par la matière existant sous des dimensions désignées. C'est pourquoi il faut que ces raisons, en vertu desquelles il peut y avoir des sciences des choses

---

separatas, de quibus essent scientiæ, et darentur diffinitiones; sed hic defectus accidit ex eo quod non distinxit quod est per se ab eo quod est secundum accidens, et ideo secundum accidens falluntur plerumque etiam sapientes, ut dicitur in *Elenchis*. Ut autem probatur in VIII. *Metaphys.*, cum in natura sensibili inveniatur, et ipsum integrum, id est compositum, et ratio, id est forma ejus, per se quidem generatur et corrumpitur ipsum compositum, non autem ratio sive forma, sed per accidens. Non enim fit domum esse, sed hanc domum, ut ibi dicitur. Unumquodque autem potest considerari sine omnibus his quæ ei non per se comparantur, et ideo formæ et rationes rerum, quamvis in motu existentium, prout in se considerantur, sine motu sunt: et sic de eis sunt scientiæ et diffinitiones, ut ibidem Philosophus dicit. Non autem scientiæ sensibilium substantiarum fundantur super cognitione aliquarum substantiarum separatarum a sensibilibus, ut ibidem probatur. Hujusmodi autem rationes quas considerant scientiæ quæ sunt de rebus, cum considerentur absque motu, oportet etiam quod considerentur absque illis secundum quæ competit motus rebus mobilibus. Cum autem omnis motus tempore mensuretur, et primus motus sit motus localis, quo remoto, nullus alius motus inest, oportet quod secundum hoc sit aliquod mobile quod est hic et nunc; hoc autem sequitur rem ipsam mobilem, secundum quod est individuata per materiam existentem sub dimensionibus designatis. Unde oportet quod hujusmodi rationes, secundum quas de rebus mobilibus

mobiles, soient considérées en dehors de la matière caractérisée et de toutes les choses qui la suivent, mais non en dehors de la matière non caractérisée, parce que de sa notion dépend la notion de la forme qui détermine la matière; par conséquent la raison de l'homme signifiée par la définition, suivant laquelle procède la science, est considérée indépendamment de telle chair et de tels ossements, mais non indépendamment de la chair et des os d'une manière absolue. Et comme les choses singulières renferment dans leur raison la matière caractérisée et les universelles la matière commune, ainsi qu'il est dit dans le livre VII de la Métaphysique, il en résulte que l'abstraction dont nous venons de parler n'est pas absolument l'abstraction de la forme de la matière, mais bien l'abstraction de l'universel du particulier. Ces sortes de raisons ainsi abstraites peuvent donc se considérer sous un double rapport. 1° *Secundum se*, et ainsi elles sont considérées sans mouvement et matière caractérisée, et cela ne se rencontre en elles que suivant l'être qu'elles ont dans l'intellect. 2° Suivant qu'elles sont comparées aux choses dont elles sont les raisons, lesquelles choses sont dans la matière et le mouvement, et ainsi elles sont les principes de leur connoissance, parce que toute chose se connoît par sa forme. C'est ainsi que par le moyen de ces raisons immobiles et considérées, sans matière particulière on acquiert dans la science naturelle la connoissance des choses mobiles et matérielles existant hors de l'ame.

Solutions. A la première difficulté il faut répondre que la matière n'est un principe d'individuation qu'en tant qu'existant sous des dimensions marquées, et dans ce cas aussi la science naturelle fait abstraction de la matière. A la seconde il faut dire que la forme intelligible est la quiddité d'une chose, et l'objet de l'intellect est *quid*,

---

possunt esse scientiæ, considerentur absque materia signata, et absque omnibus his quæ consequuntur materiam signatam. Non autem absque materia non signata, quia ex ejus notione dependet notio formæ quæ determinat sibi materiam : et ideo ratio hominis quam significat diffinitio, secundum quam procedit scientia, consideratur sine his carnibus et his ossibus, non autem sine carnibus et ossibus absolute. Et quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, universalia vero materiam communem, ut dicitur VII. *Metaph.*, ideo prædicta abstractio non dicitur formæ a materia absolute, sed universalis a particulari. Possunt igitur hujusmodi rationes sic abstractæ dupliciter considerari. Uno modo secundum se, et sic considerantur sine motu et materia signata, et hoc non invenitur in eis, nisi secundum esse quod habent in intellectu. Alio modo secundum quod comparantur ad res quarum sunt rationes, quæ quidem res sunt in materia et motu, et sic sunt principia cognoscendi illa, quia omnis res cognoscitur per suam formam : et ita per hujusmodi rationes immobiles, et sine materia particulari consideratas, habetur cognitio in scientia naturali de rebus mobilibus et materialibus extra animam existentibus. Ad primum igitur dicendum, quod materia non est individuationis principium, nisi secundum quod est sub dimensionibus signatis existens, et sic etiam scientia naturalis a materia abstrahit. Ad secundum dicendum, quod forma intelligibilis est quidditas rei; objectum autem intellectus est quid, ut dicitur III. *De anima*. Quidditas autem

comme il est dit dans le IIIe livre de l'Ame. Or la quiddité d'un composé universel, comme l'homme ou l'animal, renferme en soi la matière universelle et non particulière, comme il est dit dans le livre VII de la Métaph. C'est pourquoi l'intellect abstrait communément de la matière caractérisée et de ses conditions, mais non de la matière commune dans la science naturelle, quoique même dans la science naturelle la matière ne soit considérée qu'en vue de la forme. C'est pourquoi la forme est considérée par la science naturelle avant la matière. A la troisième il faut dire qu'il ne s'agit dans la science naturelle du premier moteur, comme du sujet ou d'une partie du sujet, mais comme du terme où conduit la science naturelle. Or le terme n'est pas de la nature de la chose dont il est le terme, mais il a une certaine habitude à cette chose, comme le terme de la ligne n'est pas la ligne, mais a une certaine habitude à elle : de même le premier moteur a une certaine habitude aux choses naturelles, tout en étant d'une nature différente. Il a une habitude à elles en tant qu'il leur communique le mouvement, et ainsi il tombe dans la considération de la science naturelle, non suivant lui-même, mais comme moteur. A la quatrième il faut dire que la science embrasse une chose de deux manières, l'une primairement et principalement, et ainsi la science embrasse les raisons universelles sur lesquelles elle est fondée; sous le second rapport, elle s'occupe de certaines choses d'une manière secondaire et comme par une certaine réflexion, et ainsi elle appartient aux choses auxquelles appartiennent ces raisons, en tant qu'elle applique ces raisons aux choses même particulières, dont elles aident les forces inférieures. Car celui qui sait use de la raison universelle et comme de la chose connue, et comme d'un moyen d'apprendre. En effet, par la raison universelle d'homme, je peux juger de tel ou

---

compositi universalis, ut hominis vel animalis, includit in se materiam universalem, non particularem, ut dicitur VII. *Metaph.* Unde intellectus communiter abstrahit a materia signata et conditionibus ejus, non autem a materia communi in scientia naturali, quamvis etiam in scientia naturali non consideretur materia nisi in ordine ad formam : unde etiam forma per prius est de consideratione naturalis quam materia. Ad tertium dicendum, quod de primo motore non agitur in scientia naturali tanquam de subjecto vel parte subjecti, sed tanquam de termino ad quem naturalis scientia perducit. Terminus autem non est de natura rei cujus est terminus, sed habet aliquam habitudinem ad rem illam, sicut terminus lineæ non est linea, sed habet aliquam habitudinem ad eam, ita et motor primus habet aliquam habitudinem ad res naturales; est tamen alterius naturæ ab eis. Habet enim habitudinem ad eas in quantum influit eis motum, et sic cadit in consideratione naturalis, non secundum ipsum, sed in quantum motor. Ad quartum dicendum, quod scientia est de aliquo dupliciter. Uno modo primo et principaliter, et sic scientia est de universalibus rationibus super quas fundatur. Alio modo est de aliquibus secundario, et quasi per reflexionem quamdam, et sic de rebus illis est, quarum sunt illæ rationes, in quantum rationes illas applicat ad res etiam particulares, quarum sunt adminiculo inferiorum virium. Ratione enim universali utitur sciens, et ut re scita, et ut medio sciendi. Per universalem enim hominis rationem possum judicare de hoc vel de illo. Rationes

tel. Or les raisons universelles des choses sont toutes immobiles, et par conséquent, sous ce rapport, toute science est des choses nécessaires. Mais parmi les choses auxquelles appartiennent ces raisons, quelques-unes sont nécessaires et immobiles, et d'autres contingentes et mobiles, et sous ce rapport on dit que les sciences roulent sur les choses contingentes et mobiles. A la cinquième il faut dire que, bien que l'universel ne se meuve pas, il est néanmoins la raison de la chose mobile. A la sixième il faut répondre que l'ame et les autres formes naturelles, quoique ne se mouvant pas par elles-mêmes, se meuvent néanmoins par accident, et sont en outre des perfections des choses mobiles, et sous ce rapport tombent dans le domaine de la science naturelle. Quoique la terre ne soit pas en mouvement dans sa totalité, ce qui lui arrive comme étant dans un lieu naturel où elle est en repos par la même nature, en raison de laquelle elle se meut vers un lieu; néanmoins ses parties se meuvent vers un lieu quand elles sont hors de leur lieu propre, et ainsi, à raison du repos du tout et du mouvement des parties, la terre tombe dans le domaine de la science naturelle. A la septième il faut dire que la mutabilité qui convient à toute créature ne vient pas de quelque mouvement naturel, mais de la dépendance de Dieu dont l'abandon leur feroit perdre ce qui constitue leur essence. Or cette dépendance est du domaine de la science métaphysique plutôt que de la science naturelle; quant aux créatures spirituelles, elles ne sont muables que par élection. Cette mutation n'appartient pas à la science naturelle, mais bien plutôt à la science divine.

Dans la troisième question on procède ainsi : Il semble que la science mathématique ne s'exerce pas en dehors de la matière dans les choses qui ont l'être dans la matière. En effet, la vérité consistant dans l'a-

---

autem universales rerum sunt omnes immobiles, et ideo quantum ad hoc omnis scientia de necessariis est; sed rerum quarum sunt illæ rationes, quædam sunt necessariæ et immobiles, quædam contingentes et mobiles, et quantum ad hoc de rebus contingentibus et mobilibus dicuntur esse scientiæ. Ad quintum dicendum, quod quamvis universale non moveatur, est tamen ratio rei mobilis. Ad sextum dicendum, quod anima et aliæ formæ naturales, quamvis non moveantur per se, moventur tamen per accidens, et insuper sunt perfectiones rerum mobilium, et secundum hoc cadunt in consideratione naturalis. Terra autem quamvis secundum se totam non moveatur, quod accidit ei in quantum est in loco naturali, in quo quiescit per eamdem naturam, per quam movetur ad locum; tamen partes ejus moventur ad locum, quando sunt extra locum proprium, et sic terra ratione quietis totius et motus partium, cadit in consideratione naturalis. Ad septimum dicendum, quod mutabilitas illa quæ competit omni creaturæ, non est secundum aliquem motum naturalem, sed secundum dependentiam ad Deum, a quo si desererentur, deficerent ab eo quod sunt. Dependentia autem ista pertinet ad considerationem metaphysicæ potius quam naturalis; creaturæ autem spirituales non sunt mutabiles, nisi secundum electionem. Talis mutatio non pertinet ad naturalem, sed magis ad divinum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mathematica consideratio non sit sine materia de his quæ habent esse in materia. Cum enim veritas consistat in adæquatione rei ad intellectum, oportet esse quando-

déquation d'une chose à l'intellect, il doit y avoir nécessairement une fausse vue, quand une chose est considérée autrement qu'elle est. Si donc toutes les choses qui sont dans la matière sont considérées en mathématiques en dehors de la matière, cette appréciation sera fausse, et ainsi il n'y aura pas de sciences, puisque toute science s'exerce sur les choses vraies. De plus, suivant Aristote, dans I *Posteriorum*, c'est le propre de toute science de considérer le sujet et les parties du sujet; mais la matière est une partie de toutes les choses matérielles suivant l'être. Donc il ne peut se faire qu'une science s'occupe des choses qui sont dans la matière, sans s'occuper de la matière. En outre, toutes les lignes droites sont de la même espèce; mais le mathématicien considère les lignes droites en les nombrant, autrement il ne s'occuperoit pas du triangle et du quadrangle; donc il envisage les lignes sous le rapport de leur différence numérique et de leur accord spécifique. Mais le principe de différence pour les choses qui s'accordent dans l'espèce, c'est la matière, comme on peut le voir clairement par tout ce qui a été dit. Donc la matière est du domaine des mathématiques, nulle science qui abstrait complètement de la matière ne démontre par une cause matérielle, mais on fait en mathématiques certaines démonstrations qui ne peuvent se ramener qu'à une cause matérielle, comme lorsqu'on démontre quelque chose d'un tout par ses parties. En effet les parties sont la matière du tout, comme il est dit dans le livre II de la Physique. C'est pourquoi, dans II *Posteriorum*, on ramène à une cause matérielle la démonstration par laquelle on démontre que l'angle qui se trouve dans un demi-cercle est droit, parce que chacune de ses deux parties est à moitié droite. Donc la science mathématique n'abstrait pas complètement de la matière. De plus, le mouvement ne peut pas être sans la matière; mais le mathématicien doit observer le mouvement, parce que le

---

cumque res aliter consideratur quam sit, falsam considerationem. Si ergo omnes res quæ sunt in materia, considerantur sine materia in mathematica, ejus consideratio erit falsa, et sic non erit scientia, cum omnis scientia sit verorum. Item, secundum Philosophum, I. *Posteriorum*, cujuslibet scientiæ est considerare subjectum et partes subjecti; sed omnium materialium secundum esse materia pars est. Ergo non potest esse quod aliqua scientia consideret de his quæ sunt in materia absque hoc quod materiam consideret. Item, omnes lineæ rectæ sunt ejusdem speciei; sed mathematicus considerat lineas rectas numerando illas, alias non consideraret triangulum et quadrangulum. Ergo considerat lineas secundum quod differunt numero et conveniunt specie; sed principium differendi his quæ secundum speciem conveniunt, est materia, ut ex supra dictis patet. Ergo materia consideratur a mathematico. Item, nulla scientia quæ penitus abstrahit a materia, demonstrat per causam materialem, sed in mathematica fiunt aliquæ demonstrationes, quæ non possunt reduci nisi in causam materialem, sicut cum demonstratur aliquid de toto ex partibus. Partes enim sunt materia totius, ut dicitur II. *Phys.* Unde et in II. *Poster.* reducitur ad causam materialem demonstratio, qua demonstratur quod angulus qui est in semicirculo, est rectus ex eo quod utraque pars ejus est semirectus. Ergo mathematica non omnino abstrahit a materia. Item, motus non potest esse sine materia; sed mathematicus

mouvement se mesurant suivant l'espace, il semble s'occuper par la même raison, et suivant la même science, de la quantité de l'espace qui appartient au mathématicien, et de la quantité du mouvement. Donc le mathématicien ne néglige pas tout-à-fait l'observation de la matière. De plus l'astrologie est une certaine partie des mathématiques, comme aussi la science du mouvement de la sphère, des poids, et la musique, toutes choses en lesquelles on s'occupe du mouvement et des choses mobiles; donc la science mathématique n'abstrait pas totalement de la matière et du mouvement. De plus, la science naturelle roule tout entière sur la matière et le mouvement; mais il y a des conclusions qui se démontrent en commun par le mathématicien et le naturaliste, comme, par exemple, la rotondité de la terre et sa position au milieu du ciel. Donc il ne peut pas se faire que la science mathématique fasse abstraction complète de la matière. Si l'on dit qu'elle abstrait uniquement de la matière sensible, je répondrai que la matière sensible est la matière particulière, parce que le sens des particuliers est ce dont toutes les sciences font abstraction; donc on ne doit pas plus appeler abstraites les considérations mathématiques que certaines des autres sciences. De plus Aristote dit qu'il y a trois choses, dont la première regarde le mobile et le corruptible, la seconde le mobile et l'incorruptible, et la troisième l'immobile et l'incorruptible. La première appartient à la science naturelle, la seconde à la science mathématique, la troisième à la science divine, comme Ptolémée l'expose au commencement de l'Almageste; donc la science mathématique s'occupe du mobile.

On oppose à cela ce que dit Aristote dans le livre VIe de la Métaph. De plus il y a certaines choses qui, bien que dans la matière, ne reçoivent pas la matière dans leur définition, comme ce qui est courbe

---

debet considerare motum, quia cum motus mensuretur secundum spatium, ejusdem rationis et scientiæ videtur considerare quantitatem spatii quod pertinet ad mathematicum, et quantitatem motus. Ergo mathematicus non omnino dimittit considerationem materiæ. Item, astrologia quædam pars mathematicæ est; et similiter scientia de sphæra mota, et de ponderibus et musica, in quibus omnibus fit consideratio de motu et rebus mobilibus. Ergo mathematica non abstrahit totaliter a materia et motu. Item, naturalis consideratio tota est circa materiam et motum; sed quædam conclusiones demonstrantur communiter a mathematico et naturali, puta utrum terra sit rotunda, et utrum sit in medio cœli. Ergo non potest esse quod mathematica abstrahat omnino a materia. Si dicatur quod abstrahit tantum a materia sensibili, contra, materia sensibilis est materia particularis, quia sensus particularium est a qua omnes scientiæ abstrahunt. Ergo mathematica consideratio non debet dici magis abstracta, quam aliorum aliqua scientiarum. Item, Philosophus in II. *Phys.* dicit tria esse negotia. Primum est de mobili et corruptibili; secundum de mobili et incorruptibili; tertium de immobili et incorruptibili. Primum autem est naturale, secundum mathematicum, tertium divinum, ut Ptolomæus exponit in principio Almagesti. Ergo mathematica est de mobilibus. Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI. *Metaphys.* Item, quædam res sunt quæ quamvis sint in materia, non tamen recipiunt in sui diffinitione materiam, et curvum in hoc differt a simo;

diffère en cela de ce qui est camus. Mais c'est le propre de la philosophie de s'occuper de tous les êtres. Il faut donc qu'une partie s'occupe de la spécialité de l'être, et c'est ce que fait la science mathématique qui n'appartient à nulle autre chose. De plus, les choses qui sont antérieures suivant l'intellect, peuvent être considérées sans postérieurs; mais les mathématiques sont avant la science naturelle qui s'occupe du mouvement et de la matière, car elle n'est qu'une addition aux mathématiques, comme il est dit dans le troisième livre *Cœli et mundi*; donc les opérations mathématiques peuvent se faire sans mouvement et sans matière.

Réponses. Pour élucider cette question, il faut savoir que l'intellect peut abstraire par son opération. Il faut donc savoir, suivant Aristote dans le III[e] livre de l'Ame, qu'il y a une double opération de l'intellect, l'une appelée l'intelligence des indivisibles par laquelle on connoît de chaque chose ce qu'elle est, l'autre par laquelle il compose ou divise en formant une énonciation affirmative ou négative, et ces deux opérations répondent à deux points qui sont dans les choses. Et d'abord la première opération regarde la nature même de la chose suivant laquelle une chose conçue acquiert un certain degré dans les êtres, soit que la chose soit complète, comme un tout quelconque, soit qu'elle soit incomplète, comme un tout ou un accident. La seconde opération regarde l'être même de la chose, lequel résulte de l'aggrégation des principes de la chose dans les composés, ou accompagne la simple nature de la chose, comme dans les substances simples. Et comme la vérité de l'intellect vient de sa conformité avec la chose, il est clair que suivant cette seconde opération l'intellect ne peut vraiment abstraire ce qui est uni suivant la chose, car l'abstraction signifie qu'il y a séparation suivant l'être même de la chose, comme

---

sed philosophiæ est de omnibus entibus considerare. Ergo oportet de hoc ente esse partem aliquam, et hæc est mathematica, cum ad nullam aliam pertineat. Item, ea quæ sunt priora secundum intellectum, possunt sine posterioribus considerari. Sed mathematica sunt priora naturalibus quæ sunt in motu et materia, habent enim se ex additione ad mathematica, ut dicitur in III. *Cœli et Mundi*. Ergo mathematica consideratio potest esse sine motu et materia. Respondeo : ad evidentiam hujus quæstionis oportet scire quomodo intellectus per suam operationem abstrahere potest. Sciendum igitur, secundum Philosophum, III. *De anima*, quod duplex est operatio intellectus. Una quæ dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscitur de unaquaque re quid est. Alia vero est, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem negativam vel affirmativam formando, et hæ quidem duæ operationes duobus quæ sunt in rebus respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam aliqua res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa ut totum aliquod, sive incompleta ut pars vel accidens. Secunda operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex aggregatione principiorum rei in compositis, vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus abstrahere non potest vere quod secundum rem conjunctum est, quia in abstrahendo significatur esse sepa-

si j'abstrais l'homme de la blancheur en disant : l'homme n'est pas blanc, j'exprime que la séparation existe dans la chose. D'où il suit que si l'homme et la blancheur ne sont pas séparés suivant la chose, l'intellect sera faux. Donc par cette opération l'intellect ne peut vraiment abstraire que ce qui est séparé quant à la chose, comme lorsqu'on dit : L'homme n'est pas âne. Mais il peut suivant la seconde opération abstraire ce qui n'est pas séparé quant à la chose, non pas tout, mais bien certaines choses. En effet, chaque chose étant intelligible suivant ce qu'elle est *actu*, ainsi qu'il est dit dans le X[e] livre de la Métaphysique, il faut que la nature ou la quiddité de la chose soit conçue ou suivant qu'elle est un certain acte, comme il arrive à l'égard des formes ou des substances simples, ou suivant ce qui est son acte, comme les substances composées par leurs formes; ou suivant ce qui lui tient lieu d'acte comme dans la matière première par habitude à la forme et le vide, par privation d'objet localisé, et c'est là ce qui fournit sa raison à chaque nature. Lors donc que ce qui constitue la raison d'une nature et la fait concevoir est coordonné à quelque autre chose dont il dépend, il est constant alors que cette nature ne peut être conçue sans cette autre chose, soit qu'elle soit unie de cette union qui joint la partie au tout, comme le pied ne peut être conçu sans l'intellect d'animal, parce que ce qui donne au pied la condition de pied dépend de ce qui constitue l'animal; soit qu'elle soit unie par le mode qui unit la forme à la matière, comme la partie du composé ou l'accident au sujet, comme on ne peut concevoir un camus sans nez; soit aussi qu'il y ait séparation quant à la chose, comme le père ne peut être conçu sans l'intellect de fils, quoique ces relations se rencontrent

---

ratio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine, dicendo : Homo non est albus, significo separationem esse in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sunt separata, erit intellectus falsus. Hac igitur operatione intellectus vere abstrahere non potest, nisi ea quæ sunt secundum rem separatæ, ut cum dicitur : Homo non est asinus. Sed secundum primam operationem potest separare ea quæ secundum rem separata non sunt, nec tamen omnia, sed aliqua. Cum enim unaquæque res sit intelligibilis secundum quod est actu, ut dicitur X. *Metaphys.*, oportet quod ipsa natura sive quidditas rei intelligatur vel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus; vel secundum id quod est actus ejus, sicut substantiæ compositæ per formas suas; vel secundum id quod est ei loco actus, sicut in materia prima per habitudinem est formam, et vacuum per privationem locati, et hoc est illud ex quo unaquæque natura suam rationem sortitur. Quando ergo hoc per quod constituitur ratio naturæ, per quod ipsa natura intelligitur, habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine illo alio intelligi non potest, sive sit conjuncta conjunctione illa qua pars conjungitur toti, sicut pes non potest intelligi sine intellectu animalis, quia id a quo pes habet rationem pedis, dependet ab eo a quo animal est animal; sive etiam sit conjuncta per modum quo forma conjungitur materiæ, sicut pars compositi, vel accidens subjecto, sicut simum non potest intelligi sine naso; sive etiam sint secundum rem separata, sicut pater non potest intelligi sine intellectu filii, quam-

en choses différentes. Mais si l'un ne dépend pas de l'autre suivant ce qui constitue la raison de la nature, alors une chose ne peut être abstraite de l'autre par l'intellect, de manière à être conçue sans cette autre chose, non-seulement lorsqu'il y a séparation quant à la chose, comme homme et pierre, mais même lorsqu'il y a union quant à la chose, soit de l'union qui réunit la partie au tout, comme la lettre peut être conçue sans la syllabe, l'animal sans le pied, mais non réciproquement, soit qu'il y ait conjonction suivant le mode qui unit la forme à la matière, l'accident au sujet, comme la blancheur peut être conçue sans l'homme et *vice versâ*. Ainsi l'intellect distingue une chose de l'autre en elle-même, comme aussi suivant les opérations. Parce que en vertu de l'opération par laquelle il compose et divise, il distingue une chose de l'autre, parce qu'il conçoit qu'une chose n'est pas dans l'autre. Au contraire dans l'opération par laquelle il conçoit ce qu'est chaque chose, il distingue une chose de l'autre lorsqu'il conçoit ce qu'est telle chose sans s'occuper de l'autre et examiner si elle est unie ou séparée. Aussi cette distinction ne prend pas proprement le nom de séparation, mais bien l'autre. Mais cette distinction s'appelle très-bien abstraction, dans le cas seul néanmoins où les choses dont une est conçue sans l'autre sont unies suivant la chose. En effet, on ne dit pas que l'animal est abstrait de la pierre, si l'animal est conçu sans l'intellect de pierre. C'est pourquoi l'abstraction ne pouvant exister à proprement parler que par rapport aux choses unies *secundum rem*, suivant les deux modes de conjonctions dont nous avons parlé, c'est-à-dire de la partie et du tout, de la forme et de la matière, il y a deux sortes d'abstractions, l'une qui abstrait le tout de ses parties, l'autre qui abstrait la matière de la forme. Or on peut abstraire de la

---

vis illæ relationes inveniantur in diversis rebus. Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturæ, tunc unum non potest ab altero abstrahi per intellectum ut sine eo intelligatur, non solum si sint separata secundum rem, ut homo et lapis, sed etiam si secundum rem conjuncta sint, sive ea conjunctione qua pars et totum conjungitur, sicut littera potest intelligi sine syllaba, et animal sine pede, sed non e converso; sive etiam sint conjuncta per modum quo forma conjungitur materiæ, et accidens subjecto, sicut albedo potest intelligi sine homine et e converso. Sic igitur intellectus distinguit unum ab altero aliter et aliter secundum operationes, quia secundum illam qua componit et dividit, distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse. In operatione vero qua intelligit quod est unumquodque, distinguit unum ab alio, dum intelligit quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum. Unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum. Hæc autem distinctio recte dicitur abstractio, sed tunc tantum quando ea quorum unum sine alio intelligitur, sunt simul secundum rem. Non enim dicitur animal a lapide abstrahi, si animal absque intellectu lapidis intelligitur. Unde cum abstractio non possit esse, proprie loquendo, nisi conjunctorum secundum rem, secundum duos modos conjunctionis prædictos, scilicet qua pars et totum conjungitur, sive forma et materia, duplex est abstractio, una qua forma abstrahitur a materia, alia qua totum a partibus. Forma autem illa potest abstrahi a materia, cujus essentiæ ratio non dependet

matière la forme dont la raison *essentielle* ne dépend pas de telle matière ; au contraire on ne peut pas abstraire par l'intellect une forme d'une matière dont dépend la raison de son essence. C'est pourquoi, comme tous les accidents se comparent à la substance comme la forme à la matière, et comme la raison de tout accident dépend de la substance et y est coordonnée, il est impossible de séparer de la matière une pareille forme. Mais les accidents se produisent dans une substance en un certain ordre. C'est d'abord la quantité, puis la qualité, ensuite les passions et les mouvements. Aussi on peut concevoir la quantité dans la substance avant d'y concevoir des qualités sensibles à cause desquelles on appelle la matière sensible, et ainsi la quantité suivant la raison de sa substance ne dépend pas de la matière sensible, mais uniquement de la matière intelligible. Car, en écartant les accidents la substance n'est compréhensible que par l'intellect, par la raison que les puissances sensibles ne s'étendent pas jusqu'à la compréhension de la substance. C'est de ces abstractions que s'occupent les mathématiques qui considèrent les quantités et ce qui accompagne les quantités, comme la figure et autres choses semblables. Le tout même ne peut être abstrait de certaines parties. Il y a, en effet, certaines parties dont dépend la raison du tout, comme lorsque l'être d'un tel tout dépend de telles parties, de même que la syllabe par rapport à la lettre, le corps mixte par rapport aux éléments : ces sortes de parties sont appelées spécifiques et formelles sans lesquelles on ne peut concevoir le tout, puisque elles se trouvent dans sa définition. Il y a d'autres parties qui se rapportent au tout en tant que tel, comme le demi-cercle au cercle. Car il arrive dans le cercle qu'en le divisant on peut prendre deux de ses parties égales ou inégales ou plusieurs, tandis qu'il n'en est pas ainsi pour le triangle dans lequel

---

a tali materia. Ab illa autem materia non potest forma abstrahi per intellectum, a qua suæ essentiæ ratio dependet. Unde cum omnia accidentia comparantur ad substantiam sicut forma ad materiam, et cujuslibet accidentis ratio dependeat ad substantiam, impossibile est aliquam talem formam a substantia separari, sed accidentia adveniunt substantiæ quodam ordine. Nam primo advenit ei quantitas, deinde qualitas, deinde passiones et motus. Unde quantitas potest intelligi in substantia antequam intelligantur in ea qualitates sensibiles, a quibus dicitur materia sensibilis, et sic secundum rationem suæ substantiæ non dependet quantitas a materia sensibili, sed intelligibili tantum. Substantia enim remotis accidentibus, non remanet nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensibiles potentiæ non pertingunt usque ad substantiæ comprehensionem. Et de his abstractis est mathematica, quæ considerat quantitates, et ea quæ quantitates consequuntur, ut figuram et hujusmodi. Totum etiam non a quibusdam partibus abstrahi potest. Sunt enim quædam partes a quibus totius ratio dependet, quando scilicet hoc est esse toti tali, quod ex talibus partibus componitur, sicut se habet syllaba ad litteram, et mixtum ad elementa ; et tales partes dicuntur speciei et formæ, sine quibus totum intelligi non potest, cum ponantur in ejus diffinitione. Quædam vero partes sunt quæ accidunt toti in quantum hujusmodi, sicut semicirculus se habet ad circulum. Accidit enim circulo quod sumantur per divisionem duæ ejus partes æquales vel inæquales, vel etiam plures, non autem accidit trian-

se trouvent trois lignes, parce que c'est là ce qui constitue le triangle. De même il convient *per se* à l'homme d'avoir une ame raisonnable et un corps composé de quatre éléments, c'est pourquoi on ne peut concevoir l'homme sans ces parties : mais ici il faut mettre dans la définition de l'homme ce qui constitue les parties spécifiques et formelles. Mais le doigt, le pied, la main et autres parties semblables se trouvent en dehors de l'intellect de l'homme, aussi la raison essentielle de l'homme n'en dépend pas, et il peut être conçu sans ces parties. En effet, qu'il ait des pieds ou non, pourvu qu'on trouve en lui une ame raisonnable et un corps composé des quatre éléments par une combinaison propre, requise par une telle forme, il y a un homme. Ces parties sont dites parties matérielles qui ne sont point mises dans la définition du tout, mais bien au contraire, et c'est ainsi que se trouvent par rapport à l'homme toutes les parties caractérisées, comme telle ame, tel corps, telle figure, etc..... En effet, ce sont des parties de la matière qui sont des parties de Socrate ou de Platon, mais non de l'homme en tant qu'homme. Par conséquent l'intellect peut abstraire l'homme de ces parties, et une semblable abstraction est une abstraction de l'universel du particulier. De cette façon il y a deux abstractions de l'intellect : l'une répond à l'union de la forme et de de la matière, ou de l'accident et du sujet, celle-ci est l'abstraction de la forme de la matière sensible. L'autre répond à l'union du tout et de la partie et à celle-ci répond l'abstraction de l'universel du particulier, laquelle est l'abstraction du tout dans laquelle on considère d'une manière absolue une nature quelconque suivant sa raison essentielle en dehors de toutes les parties qui ne sont pas des parties spécifiques, mais bien des parties accidentelles. Or il ne se trouve pas d'abstractions qui leur soient opposées et par lesquelles la partie soit

---

gulo quod in eo designentur tres lineæ, quia ex hoc triangulus est triangulus. Similiter etiam per se competit homini, quod inveniatur in eo anima rationalis, et corpus compositum ex quatuor elementis, unde sine his partibus homo intelligi non potest ; se hic oportet poni in diffinitione hominis, unde sunt partes speciei et formæ, sed digitus, pes, manus et hujusmodi sunt præter intellectum hominis, unde ex illis ratio essentialis hominis non dependet, unde sine his intelligi potest ; sive enim habeat pedes, sive non, dummodo ponatur conjunctus ex anima rationali et corpore, composito ex quatuor elementis propria commixtione quam requirit talis forma, est homo. Et hæ partes dicuntur partes materiæ, quæ non ponuntur in diffinitione totius, sed magis e converso, et ita se habent ad hominem omnes partes signatæ, sicut hæc anima, et hoc corpus, et hic os, et hujusmodi. Hæ enim partes sunt partes materiæ, quæ quidem sunt partes Sortis et Platonis, non tamen hominis in quantum est homo : et ideo potest homo abstrahi per intellectum ab illis partibus, et talis abstractio est universalis a particulari. Et ita sunt duæ abstractiones intellectus. Una quæ respondet unioni formæ et materiæ, vel accidentis et subjecti, et hæc est abstractio formæ a materia sensibili. Alia quæ respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quæ est abstractio totius, in qua consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem ab omnibus partibus quæ non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales. Non autem inve-

abstraite du tout, ou la matière de la forme; parce la partie ne peut être abstraite du tout par l'intellect, si elle est une des parties de la matière dans la définition desquelles se trouve placé le tout : elle peut aussi être sans le tout si elle est une des parties spécifiques, comme la ligne sans le triangle, la lettre sans la syllabe, ou l'élément sans le corps mixte. Quant aux choses qui peuvent être séparées relativement à l'être, c'est plutôt la séparation qui a lieu que l'abstraction. De même lorsque nous disons que la forme est abstraite de la matière, on n'entend pas la forme substantielle, parce que la forme substantielle et la matière se correspondent, sont dépendantes l'une de l'autre, de sorte que l'une ne peut être conçue sans l'autre, par la raison qu'un acte propre s'opère dans la matière propre; on entend la forme accidentelle, qui est la quantité et la figure de laquelle la matière sensible ne peut être abstraite par l'intellect, puisque l'on ne peut concevoir les qualités sensibles sans avoir préalablement conçu la quantité, comme on le voit dans la superficie et la couleur, et on ne peut pas non plus concevoir un sujet du mouvement dont on ne conçoit pas le *quantum*. Or la substance qui est la matière peut être intelligible sans la quantité; c'est pourquoi la considération de la substance sans la quantité appartient plutôt au genre de la séparation que de l'abstraction. Ainsi donc dans l'opération de l'intellect se trouve une triple distinction, l'une suivant l'opération de l'intellect qui compose et qui divise, laquelle est appelée proprement séparation; et celle-ci convient à la science divine ou à la métaphysique. Une autre suivant l'opération qui forme les quiddités des choses, laquelle est une abstraction de la matière sensible; elle convient à la métaphysique. La troisième suivant l'opposition de l'universel au par-

---

niuntur abstractiones eis oppositæ, quibus pars abstrahatur a toto, vel materia a forma, quia pars non potest abstrahi a toto per intellectum, si sit de partibus materiæ, in quarum diffinitione ponitur totum; vel potest etiam sine toto esse, si sit de partibus speciei, sicut linea sine triangulo, vel littera sine syllaba, vel elementum sine mixto. In his autem quæ secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio. Similiter autem cum dicimus formam abstrahi a materia, non intelligitur de forma substantiali, quia forma substantialis et materia sibi correspondent, dependent ad invicem, ut unum sine alio non possit intelligi, eo quod proprius actus in propria materia fit; sed intelligitur de forma accidentali, quæ est quantitas et figura, a qua quidem materia sensibilis per intellectum abstrahi non potest, cum qualitates sensibiles non possint intelligi non præintellecta quantitate, sicut patet in superficie et colore; nec etiam potest intelligi esse subjectum motus, quod non intelligitur quantum. Substantia autem quæ est materia, intelligibilis esse potest sine quantitate : unde considerare substantiam sine quantitate, magis pertinet ad genus separationis quam abstractionis. Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, quæ separatio dicitur proprie, et hæc competit scientiæ divinæ sive metaphysicæ. Alia secundum operationem quæ format quidditates rerum, quæ est abstractio a materia sensibili, et hæc competit metaphysicæ. Tertia secundum oppositionem universalis a particulari, et hæc competit etiam physicæ, et est communis om-

ticulier; celle-ci convient aussi à la physique et est commune à toutes les sciences, parce que dans toute science on met de côté ce qui est *per accidens* en prenant ce qui est *per se*. Et comme il y en a qui n'ayant pas compris la différence des deux dernières choses à la première, sont tombés dans l'erreur et ont avancé que les mathématiques et les universaux étoient séparés des sensibles, à l'exemple des Pythagoriciens et des Platoniciens.

Solutions. Il faut répondre à la première difficulté que le Mathématicien dans ses abstractions ne considère pas les choses autrement qu'elles sont. En effet, il ne conçoit pas l'existence de la ligne sans la matière sensible, mais il considère la ligne et ses passions sans considérer la matière sensible, et de cette manière il n'y a pas dissonance entre l'intellect et la chose, parce que même suivant la chose ce qu'il y a dans la nature de la ligne ne dépend pas de ce qui fait que la matière est sensible, mais bien au contraire, et ainsi il est évident qu'il n'y a pas de fausseté dans les abstractions, comme il est dit dans le IIe livre de la Physique.

A la seconde il faut dire que l'on appelle matériel non-seulement ce qui a une partie matière, mais ce qui a l'être dans la matière; suivant ce mode la ligne sensible peut être appelée quelque chose de matériel. Cela n'empêche pas que la ligne puisse être conçue sans matière sensible. Car la matière sensible n'est pas comparée à la ligne comme une partie, mais comme le sujet dans lequel elle a l'être, il en est de même de la surface et du corps. En effet le mathématicien ne considère pas le corps qui est dans le genre de la substance suivant que sa partie est matière, mais suivant qu'il est perfectionné par trois dimensions dans le genre de la quantité, et ainsi il est comparé au corps qui est dans le genre de la substance, dont une partie est la matière physique, comme l'accident au sujet.

---

nibus scientiis, quia in omni scientia prætermittitur quod est per accidens, et accipitur quod est per se. Et quia quidam non intellexerunt differentiam duorum ultimorum a primo, inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Pythagorici et Platonici. Ad primum igitur dicendum, quod mathematicus abstrahens, non considerat aliter quam sit. Non enim intelligit lineam esse sine materia sensibili, sed considerat lineam et ejus passiones sine consideratione materiæ sensibilis, et sic non est dissonantia inter intellectum et rem, quia etiam secundum rem id quod est in natura lineæ, non dependet ab eo quod facit materiam esse sensibilem, sed magis e converso : et sic patet quod abstrahentium non est mendacium, ut dicitur II. *Physic.* Ad secundum dicendum, quod materiale non solum dicitur cujus pars est materia, sed etiam id quod in materia esse habet, secundum quem modum linea sensibiles materiale quoddam dici potest. Unde per hoc non prohibetur quin linea sine materia sensibili intelligi possit. Non enim materia sensibilis comparatur ad lineam sicut pars, sed sicut subjectum in quo esse habet, et sic est de superficie et corpore. Non enim mathematicus considerat corpus quod est in genere substantiæ, prout ejus pars est materia, sed secundum quod est in genere quantitatis tribus dimensionibus perfectum, et sic comparatur ad corpus quod est in genere substantiæ, cujus pars est materia physica, sicut accidens ad subjectum. Ad

A la troisième il faut dire que la matière n'est pas un principe de diversité suivant le nombre, si ce n'est sous ce rapport que divisée en plusieurs parties et prenant dans chaque partie une forme de même condition, elle constitue plusieurs individus de la même espèce. Or la matière ne peut être divisée que d'après une quantité préalablement supposée, laquelle étant écartée, toute la substance reste indivisible; et ainsi c'est par la quantité que se diversifient les choses qui sont d'une seule espèce. Cela convient à la quantité comme inhérent à sa nature par laquelle il a une différence constitutive, ce qui n'est autre chose que l'ordre des parties. C'est pourquoi après avoir abstrait par l'intellect la quantité de la matière sensible, il arrive que l'on imagine encore des choses diverses suivant le nombre d'une seule espèce, comme plusieurs triangles équilatéraux, et plusieurs lignes droites égales.

A la quatrième il faut dire que la science mathématique n'abstrait pas de toute matière, mais seulement de la matière sensible. Or les parties de la quantité d'où est tirée en quelque manière la démonstration qui paroît être tirée d'une cause matérielle, ne sont pas la matière sensible, mais elles appartiennent à la matière intelligible, qui se trouve même dans les mathématiques, comme on le voit dans le liv. VII. de la Métaph.

A la cinquième il faut dire que le mouvement suivant sa nature n'appartient pas au genre de la quantité, mais participe d'ailleurs en quelque chose à la nature de la quantité, suivant que la division du mouvement se prend d'après la division de l'espace ou d'après la division du mobile. En conséquence il n'appartient pas aux mathématiques de considérer le mouvement, mais néanmoins les principes mathématiques peuvent s'appliquer au mouvement, et par conséquent en raison de ce que les principes de la quantité s'appliquent au mou-

---

tertium dicendum, quod materia non est principium diversitatis secundum numerum, nisi secundum quod in multas partes divisa in singulis partibus formam recipiens ejusdem rationis, plura individua ejusdem speciei constituit. Materia autem dividi non potest nisi ex præsupposita quantitate, qua remota, substantia omnis indivisibilis remanet, et sic prima ratio diversificandi ea quæ sunt unius speciei, est penes quantitatem. Quod quidem quantitati competit in quantum in sua ratione situm, qua differentiam constitutivam habet, quod nihil est aliud quam ordo partium. Unde etiam abstracta quantitate a materia sensibili per intellectum, adhuc contingi imaginari diversa secundum numerum unius speciei, sicut plures triangulos æquilateros, et plures lineas rectas æquales. Ad quartum dicendum, quod mathematica non abstrahit a qualibet materia, sed solum a materia sensibili. Partes autem quantitatis a quibus demonstratio sumpta quodammodo, sicut a causa materiali sumitur, non sunt materia sensibilis, sed pertinent ad materiam intelligibilem, quæ etiam in mathematicis invenitur, ut patet VII. *Metaphys.* Ad quintum dicendum, quod motus secundum naturam suam non pertinet ad genus quantitatis, sed participat aliquid de natura quantitatis aliunde, secundum quod divisio motus sumitur ex divisione spatii vel ex divisione mobilis : et ideo considerare motum non pertinet ad mathematicum, sed tamen principia mathematica ad motum applicari possunt : et ideo secundum hoc

vement, le naturaliste doit s'occuper de la division du continu et du mouvement, comme on le voit dans le liv. VI de la Physique. Dans les sciences qui tiennent le milieu entre la science mathématique et la science naturelle, on traite des mesures des mouvements, comme dans les sciences sur le mouvement des sphères et dans l'astrologie.

A la sixième il faut dire que dans les composés les simples se conservent aussi bien que leurs propriétés, quoique par un moyen différent. Comme les qualités propres des éléments et leurs mouvements propres se trouvent dans le corps mixte, néanmoins ce qui est le propre des composés ne se trouve pas dans les simples. C'est la raison pour laquelle plus les objets d'une science quelconque sont abstraits et simples, plus ses principes sont applicables aux autres sciences : aussi les principes mathématiques sont applicables aux sciences naturelles, mais non réciproquement, par la raison que la physique suppose la science mathématique, et non *vice versâ*, comme on le voit dans le IIIe livre *cœli*. C'est pour cela qu'il y a trois ordres de sciences relativement aux choses naturelles et mathématiques. Il y en a en effet qui sont purement naturelles et qui considèrent les propriétés des choses naturelles en tant que telles, comme la physique, l'agriculture et autres. D'autres sont purement mathématiques et déterminent les quantités d'une manière absolue, comme la géométrie pour les grandeurs, et l'arithmétique pour les nombres. D'autres sont intermédiaires et appliquent les principes mathématiques aux choses naturelles, comme la musique et l'astrologie, qui ont cependant plus d'affinité avec les mathématiques, parce que ce qu'il y a de physique dans leur étude est comme naturel, et ce qui est mathématique est comme formel. Comme la musique considère les sons non en tant que sons, mais en tant qu'ils sont proportionnables suivant des nombres, et il

---

quod principia quantitatis ad motum applicantur, naturalis considerare debet de divisione et continui et motus, ut patet in VI. *Physic.* Et in scientiis mediis inter mathematicam et naturalem tractatur de mensuris motuum, sicut in scientiis de sphæra mota et in astrologia. Ad sextum dicendum, quod in compositis simplicia salvantur, et proprietates eorum, licet per alium modum. Sicut propriæ qualitates elementorum et motus ipsorum proprii inveniuntur in mixto, quod tamen est compositorum proprium non invenitur in simplicibus. Et inde est quod quanto scientia aliqua abstractiora et simpliciora considerat, tanto ejus principia sunt magis applicabilia aliis scientiis : unde principia mathematicæ sunt applicabilia naturalibus, non autem e converso, propter quod physica est ex suppositione mathematicæ, sed sed non e converso, ut patet in III. *Cœli.* Et inde est quod de rebus naturalibus et mathematicis ordines scientiarum tres inveniuntur. Quædam enim sunt pure naturales, quæ considerant proprietates rerum naturalium in quantum hujusmodi, sicut physica, et agricultura et hujusmodi. Quædam vero sunt pure mathematicæ, quæ determinant de quantitatibus absolute, ut geometria de magnitudine, arithmetica de numero. Quædam vero sunt mediæ, quæ principia mathematica ad res naturales applicat, ut musica et astrologia, quæ tamen magis sunt affines mathematicis, quia in earum consideratione id quod est physici, est quasi naturale, quod autem mathematici, quasi formale. Sicut musica considerat sonos non in quantum sunt soni, sed in

en est ainsi dans les autres ; en conséquence ils démontrent leurs conclusions sur les choses naturelles, mais par des moyens mathématiques : aussi rien n'empêche qu'ils regardent la matière sensible puisqu'elles communiquent avec la science naturelle. En tant que communiquant avec les mathématiques elles sont abstraites.

A la septième il faut dire que les sciences intermédiaires dont il a été question communiquent avec la science naturelle suivant ce qu'il y a de matériel dans leurs observations, et en diffèrent suivant ce qu'il y a de formel ; c'est pourquoi rien n'empêche que ces sciences aient les mêmes conclusions que la science naturelle, cependant elles n'emploient pas les mêmes moyens de démonstration, si ce n'est suivant qu'elles sont mixtes, et l'une use quelquefois de ce qui appartient à l'autre, comme la science naturelle prouve la rotondité de la terre par le mouvement des corps pesants, et l'astrologue par les éclipses de lune.

A la huitième il faut dire, ainsi que le Commentateur au même endroit, qu'Aristote n'a pas l'intention de distinguer ici les sciences spéculatives, parce que la science naturelle s'occupe de quelque mobile que ce soit, corruptible ou incorruptible ; tandis que la science mathématique comme telle ne s'occupe d'aucune sorte de mobile. Il a l'intention de distinguer les choses qui sont l'objet des sciences spéculatives dont il faut traiter séparément et par ordre, quoique ces trois genres de choses puissent s'appliquer à trois sciences. En effet, les êtres incorruptibles et immobiles appartiennent positivement à la métaphysique, les êtres mobiles et incorruptibles à raison de leur uniformité et de leur régularité et selon leurs mouvements peuvent être traités suivant les principes mathématiques, ce que l'on ne peut pas

---

quantum sunt secundum numeros proportionabiles, et sic est in aliis, et propter hoc demonstrant conclusiones suas circa res naturales, sed per media mathematica : et ideo nihil prohibet si in quantum cum naturali communicant, materiam sensibilem respiciunt. In quantum enim cum mathematica communicant, abstractæ sunt. Ad septimum dicendum, quod scientiæ mediæ de quibus dictum est, communicant cum naturali, secundum id quod est materiale in earum consideratione ; differunt autem secundum id quod in earum consideratione est formale : et ideo nihil prohibet has scientias interdum cum naturali easdem habere conclusiones, non tamen per eadem demonstrant, nisi secundum quod scientiæ sunt mixtæ, et una interdum utitur eo quod est alterius, sicut rotunditatem terræ naturalis probat ex motu gravium, astrologus per considerationem lunarium eclipsium. Ad octavum dicendum, quod sicut dicit Commentator ibidem, Philosophus non distinguere intendit ibi scientias speculativas, quia de quolibet mobili, sive sit corruptibile, sive incorruptibile, determinat naturalis. Mathematica autem in quantum hujusmodi, non considerat aliquod mobile. Intendit autem distinguere res de quibus scientiæ speculativæ determinant, de quibus seorsum et secundum ordinem agendum est, quamvis illa tria genera rerum tribus scientiis applicari possint. Entia enim incorruptibilia et immobilia præcise ad metaphysicam pertinent. Entia vero mobilia et incorruptibilia propter sui uniformitatem et reglaritatem possunt determinari, et quantum ad suos motus per principia mathematica. quod de immobilibus corruptibilibus dici non potest : et

dire des mobiles corruptibles. C'est pourquoi le second genre des êtres est attribué à la science mathématique à raison de l'astrologie. Quant au troisième il reste propre à la seule science naturelle; c'est ainsi que le dit Ptolémée.

Sur le quatrième point on procède ainsi : il semble que la science divine ne roule pas sur les choses étrangères au mouvement et à la matière. En effet, il semble que la science divine s'occupe surtout de Dieu ; mais nous ne pouvons arriver à la connoissance de Dieu que par le moyen des effets visibles qui sont constitués dans le mouvement et la matière. Rom. I, 20 : « Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles depuis la création du monde par la connoissance que ses créatures nous en donnent. » Donc la science divine ne fait pas abstraction du mouvement et de la matière. De plus, ce à quoi le mouvement convient d'une certaine manière n'est pas entièrement étranger au mouvement et à la matière, mais le mouvement convient à Dieu d'une certaine manière, c'est pourquoi il est dit de la sagesse divine, Sap., VII, 24 : « Qu'elle est mobile et plus mobile que toutes les choses mobiles. » Et saint Augustin dit, liv. VIII sur la Genèse, que Dieu se meut sans temps et lieu, et Platon a affirmé que le premier moteur se mouvoit de lui-même. Donc la science divine qui traite de Dieu, n'est pas totalement étrangère au mouvement. De plus la science divine ne traite pas seulement de Dieu, elle s'occupe aussi des anges. Mais les anges se meuvent par leur choix, parce que de bons qu'ils étoient, il en est qui sont devenus mauvais, et même suivant le lieu, comme on le voit dans ceux qui reçoivent une mission. Donc les choses qui sont l'objet de la science divine ne sont pas entièrement étrangères au mouvement. De plus, ainsi que semble le dire le Commentateur au commencement de la Physique, tout ce qui existe est ou matière pure, ou forme pure, ou un composé de matière et de

---

ideo secundum genus entium attribuitur mathematicæ ratione astrologiæ; tertium vero remanet proprium soli naturali, et sic loquitur Ptolomæus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientia divina non sit de rebus a motu et materia separatis. Scientia enim divina maxime videtur esse de Deo ; sed ad Dei cognitionem pertingere non possumus nisi per effectus visibiles, qui sunt in materia et motu constituti. *Rom.*, I : « Invisibilia Dei creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur, » etc. Ergo scientia divina non abstrahit a motu et a materia. Item, illud cui motus aliquo modo convenit, non est omnino a motu et a materia separatum, sed motus aliquo modo Deo convenit : unde dicitur de sapientia divina, *Sap.*, VII, quod est mobilis et mobilior omnibus mobilibus. Et Augustinus dicit, VIII. *super Gen.*, quod Deus movet se sine tempore et loco, et Plato posuit primum movens movere seipsum. Ergo scientia divina, quæ de Deo determinat, non est omnino a motu separata. Item, scientia divina non solum habet considerare de Deo, sed etiam de angelis ; sed angeli moventur secundum electionem, quia de bonis facti sunt mali, et secundum locum, ut patet in illis qui mittuntur. Ergo illa de quibus scientia divina considerat, non sunt omnino separata a motu. Item, ut videtur Commentator dicere in princip. *Physic.*, omne quod est, aut est materia pura, vel forma pura, vel

forme; mais l'ange n'est pas une forme, parce que il seroit ainsi un acte pur, ce qui n'appartient qu'à Dieu; il n'est pas non plus matière pure. C'est donc un composé de matière et de forme; et ainsi la science divine ne fait pas abstraction de la matière et de la forme. De plus la science divine, qui est classée comme troisième partie de la philosophie spéculative, est la même chose que la métaphysique, dont le sujet est l'être, et spécialement l'être qui est substance, comme on le voit dans la Métaphysique; mais l'être et la substance ne font pas abstraction de la matière, autrement on ne trouveroit aucun être matériel; donc la science divine ne fait pas abstraction de la matière. De plus, suivant Aristote dans le I *Poster.*, c'est le propre de la science de s'occuper non-seulement du sujet, mais des parties et des passions du sujet; mais l'être est le sujet de la science divine, comme il a été dit. Donc il lui appartient de traiter de tous les êtres; mais la matière et le mouvement sont des êtres d'un certain genre, donc la science divine n'en fait pas abstraction. De plus, comme le dit le Commentateur dans le liv. I de la Physique, la science divine se sert de trois causes pour opérer ses démonstrations, savoir, la cause efficiente, la cause formelle et la cause finale; mais on ne peut envisager la cause efficiente sans envisager le mouvement; il en est de même de la fin, comme il est dit dans le livre III de la Métaph. C'est pourquoi, dans les mathématiques qui sont immobiles, il n'y a point de démonstration par le moyen de ces causes. Donc la science divine ne fait pas abstraction du mouvement. De plus, dans la théologie il est question de la création du ciel et de la terre, des actes humains et de beaucoup d'autres choses semblables, qui contiennent en elles-mêmes la matière et le mouvement. Donc il ne paroît pas que la théologie fasse abstraction de la matière et du mouvement.

Il y a contre tout cela ce que dit Aristote dans le livre VI de la

---

compositum ex materia et forma; sed angelus non est forma, quia sic esset actus purus, quod est solius Dei, nec est materia pura. Ergo compositum ex materia et forma, et sic scientia divina non abstrahit a materia. Item, scientia divina quæ ponitur pars tertia speculativæ philosophiæ, est idem quod metaphysica, cujus subjectum est ens, et specialiter ens quod est substantia, ut patet in metaphysica; sed ens et substantia non abstrahit a materia, alias nullum ens inveniretur quod haberet materiam. Ergo scientia divina non est a materia abstrahens. Item, secundum Philosophum, I. *Posterior.*, ad scientiam pertinet considerare non solum subjectum, sed etiam partes et passiones subjecti; sed ens est subjectum scientiæ divinæ, ut dictum est. Ergo ad ipsam pertinet considerare de omnibus entibus; sed materia et motus sunt quædam entia. Ergo scientia divina ab eis non abstrahit. Item, sicut dicit Commentator, I. *Physic.*, scientia divina demonstrat per tres causas, scilicet efficientem, formalem et finalem; sed causa efficiens non potest considerari sine consideratione motus, similiter nec finis, ut dicitur in III. *Metaphys.* Unde in mathematicis, quia sunt immobilia, nulla demonstratio per hujusmodi causas datur. Ergo scientia divina non abstrahit a motu. Item, in theologia determinatur de creatione cœli et terræ, et actibus hominum, et multis hujusmodi, quæ in se materiam et motum continent. Ergo non videtur theologia a materia et a motu abstrahere. Sed contra est, quod di-

Métaph., que la philosophie première s'occupe des choses séparées de la matière et immobiles. Or la phlosophie première est la science divine, comme il est dit au même endroit; donc elle est abstraite du mouvement et de la matière. De plus, la science la plus noble s'occupe des êtres les plus nobles; mais la science divine est la plus noble des sciences. Donc les êtres immatériels et immobiles étant les plus nobles, ils seront l'objet de la science divine. De plus Aristote dit au commencement de la Métaphysique que la science divine a pour objet les premiers principes et les causes; or toutes ces choses sont immatérielles et immobiles; elles sont donc l'objet de la science divine.

Réponses. Pour comprendre parfaitement la question, il faut savoir quelle est la science qui doit être appelée science divine. Il faut par conséquent savoir que toute science qui considère un genre subjecté doit aussi considérer les principes de ce genre, puisque toute science n'est parfaite que par la connoissance des premiers principes, comme le dit clairement Aristote au commencement de sa Physique. Mais il y a deux sortes de principes. Il y en a qui existent en eux-mêmes, d'autres d'une nature complète, et sont néanmoins principes des autres, comme les corps célestes sont des sortes de principes des autres corps inférieurs, et les corps simples des corps mixtes, et ces principes ne sont pas seulement considérés dans les sciences comme des principes, mais comme étant en eux-mêmes certaines choses; et pour cette raison non-seulement on s'en occupe dans la science qui a pour objet *principiata;* mais ils constituent une science séparée par eux-mêmes, comme par rapport aux corps célestes il y a une certaine partie de la science naturelle en dehors de celle où l'on traite des corps mixtes. Il y a d'autres principes qui ne sont pas en eux-mêmes d'une nature complète, mais qui

---

cit Philosophus VI. *Metaphys.*, quod prima philosophia est circa separabilia, scilicet a materia, et immobilia. Prima autem philosophia est scientia divina, ut ibidem dicit. Ergo ipsa est abstracta a motu et a materia. Item, nobilissima scientia est de nobilissimis entibus. Sed scientia divina est nobilissima scientia. Cum igitur entia immaterialia et immobilia sint nobilissima, de eis erit scientia divina. Item, Philosophus dicit in princip. *Metaphys.*, quod scientia divina est de primis principiis et causis, hujusmodi autem sunt immaterialia et immobilia. Ergo de talibus est scientia divina. Respondeo : ad evidentiam hujus quæstionis sciri oportet quod scientia debeat dici scientia divina. Sciendum igitur quod quæcumque scientia considerat aliquod genus subjectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum primorum, ut patet per Philosophum in princip. *Physic.*; sed principiorum sunt duo genera. Quædam enim sunt quæ sunt in seipsis, quædam naturæ completæ, et sunt nihilominus principia aliorum, sicut corpora cœlestia sunt quædam principia corporum aliorum inferiorum, et corpora simplicia corporum mixtorum, et ideo ista non solum considerantur in scientiis ut principia sunt, sed etiam ut sunt in seipsis res quædam : et propter hoc de eis non solum tractatur in scientia quæ considerat ipsa principiata, sed habent etiam scientiam per se separatam, sicut de corporibus cœlestibus est quædam pars scientiæ naturalis præter illam, in qua determinatur de corporibus mixtis. Quædam autem sunt prin-

sont seulement les principes des natures, comme l'unité de nombre, le point de la ligne, la forme et la matière du corps physique; c'est pourquoi on ne traite de ces principes que dans la science qui s'occupe *de principiatis*. Comme dans chaque genre déterminé il y a des principes communs qui s'étendent à tous les principes de ce genre, de même tous les êtres, en tant qu'ils communiquent dans l'être, ont certains principes qui sont les principes de tous les êtres, lesquels principes peuvent être appelés communs de deux manières, suivant Avicenne, *in suâ sufficientiâ*. 1° Par prédication, comme lorsque je dis que la forme est commune à toutes les formes, parce qu'elle s'applique à chacune. 2° Par causalité, comme nous disons qu'un soleil unique est le principe de toutes les choses *générables*. Or tous les êtres ont un principe commun non-seulement suivant le premier mode que désigne Aristote dans le livre II de la Métaph., en disant que tous les êtres ont le même principe suivant l'analogie, mais encore suivant le second mode, de sorte qu'il y ait certaines choses numériquement les mêmes principes de toutes choses, selon que, par exemple, les principes des accidents sont ramenés aux substances, et les principes des substances corruptibles aux substances incorruptibles, et ainsi, suivant un certain degré et un certain ordre, tous les êtres sont ramenés à certains principes. Et comme ce qui est pour tout le principe de l'existence doit être surtout un être, comme il est dit dans le liv. II de la Métaph., ces principes doivent en conséquence être très-complets, et pour cette raison se trouver parfaitement en acte, de manière à n'avoir absolument rien de la puissance, parce que l'acte est supérieur et plus puissant que la puissance, comme il est dit dans le liv. X de la Métaph. Il faut donc, pour cette

---

cipia quæ non sunt naturæ completæ in seipsis, sed solum sunt principia naturarum, sicut unitas numeri, et punctus lineæ, et forma et materia corporis physici, unde hujusmodi principia non tractantur nisi in scientia quæ agit de principiatis. Sicut autem uniuscujusque generis determinati sunt quædam communia principia quæ se extendunt ad omnia principia illius generis, ita et omnia entia secundum quod in ente communicant, habent quædam principia quæ sunt principia omnium entium, quæ quidem principia possunt dici communia dupliciter, secundum Avicennam, in sua sufficientia. Uno modo per prædicationem, sicut cum dico quod forma est communis ad omnes formas, quia de qualibet prædicatur. Alio modo per causalitatem, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generabilia. Omnium autem entium sunt communia principia, non solum secundum primum modum, quod appellat Philosophus in XI. *Metaphysic.*, omnia entia habere eadem principia secundum analogiam, sed etiam secundum secundum modum, ut sint quædam res eædem numero existentes omnium rerum principia, puta scilicet principia accidentium reducuntur in substantias, et principia substantiarum corruptibilium in substantias incorruptibiles, et sic quodam gradu et ordine in quædam principia omnia entia reducuntur. Et quia illud quod est principium essendi omnibus, oportet esse maxime ens, ut dicitur II. *Metaphys.*, ideo hujusmodi principia oportet esse completissima, et propter hoc oportet ea esse maxime actu, ut nihil vel minimum habeant de potentia, quia actus est prior et potentior potentia, ut dicitur X. *Metaphys.* Et propter hoc

raison, qu'ils soient étrangers à la matière qui est puissance, et au mouvement qui est l'acte de ce qui existe en puissance; telles sont les choses divines, parce que tout ce qui est divin existe surtout dans cette nature immatérielle et immobile, comme il est dit dans le liv. VI de la Métaph. Donc les choses divines de ce genre étant les principes de tous les êtres et étant néanmoins en elles d'une nature complète, peuvent être traitées de deux manières : l'une suivant qu'elles sont les principes communs de tous les êtres, l'autre suivant qu'elles sont certaines choses en elles-mêmes. Mais comme à l'égard de ces premiers principes, quoique très-connus en eux-mêmes, l'intellect est comme l'œil du hibou par rapport à la lumière du soleil, ainsi qu'il est dit dans le liv. II de la Métaph., nous ne pouvons les atteindre par les lumières naturelles de la raison, qu'en tant que nous y sommes conduits par les effets, et c'est de cette manière que les philosophes y sont parvenus, comme il est dit dans l'Epître aux Romains, *invisibilia*, etc. C'est pourquoi ces choses divines ne sont traitées par les philosophes qu'en tant qu'elles sont les principes de toutes choses; aussi elles sont traitées dans cette doctrine qui renferme tout ce qui est commun à tous les êtres, et qui a pour sujet l'être en tant qu'être; c'est là ce qu'on appelle chez les philosophes science divine. Il y a une autre manière de connoître ces sortes de choses en dehors de leur manifestation par les effets, mais suivant qu'elles se manifestent elles-mêmes. C'est cette manière dont parle l'Apôtre, I Cor., II, 11 : « Il n'y a que l'Esprit de Dieu qui connoisse les choses de Dieu, etc..., » et suivant ce mode les choses divines sont traitées comme subsistant en elles-mêmes, et non comme étant les principes des choses. Ainsi donc la théologie ou science divine est de deux sortes; l'une où l'on

---

oportet esse ea sine materia quæ est potentia, et absque motu qui est actus existentis in potentia, et hujusmodi sunt res divinæ, quia si divinum alicubi existit, in tali natura immateriali et immobili maxime existit, ut dicitur VI. *Metaph.* Hujusmodi ergo res divinæ, quia sunt principia omnium entium, et sunt nihilominus in se naturæ completæ, dupliciter tractari possunt. Uno modo prout sunt principia communia omnium entium; alio modo prout sunt in se res quædam. Quia autem hujusmodi prima principia quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus se habet ad ea sicut oculus noctuæ ad lumen solis, ut dicitur II. *Metaph.*, per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod in ea per effectus ducimur : et hoc modo philosophi in ea pervenerunt, sicut dicitur *Rom.*, I : « Invisibilia Dei, » etc. Unde et hujusmodi res divinæ non tractantur a philosophis, nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur illa quæ sunt communia omnibus entibus, quia habet subjectum ens in quantum est ens, et hæc scientia apud ipsos scientia divina dicitur. Est autem alius modus cognoscendi hujusmodi res non secundum quod per effectus matifestantur, sed secundum quod ipsæ seipsas manifestant. Et hunc modum ponit Apostolus, I. *Cor.*, II : « Quæ Dei sunt nemo novit, nisi spiritus Dei. Nos autem, » etc. Et ibidem : « Nobis autem revelavit, » etc. Et per hunc modum tractantur res divinæ secundum quod in seipsis subsistunt, et non solum prout sunt rerum principia. Sic igitur theologia, sive scientia divina, est duplex. Una, in qua considerantur res divinæ, non tanquam subjectum

considère les choses divines non comme sujet de la science, mais comme principe du sujet, et cette théologie est celle dont s'occupent les philosophes, et qui s'appelle autrement métaphysique. L'autre qui considère les choses divines à raison d'elles-mêmes, comme sujet de la science, et cette théologie est celle qui est appelée Ecriture sainte : l'une et l'autre théologie roule sur les choses qui sont séparées de la matière et du mouvement suivant l'être, mais diversement selon qu'une chose peut être étrangère de deux manières, à la matière et au mouvement suivant l'être. La première de telle façon qu'il soit de la nature d'une chose dite séparée de ne pouvoir en aucune manière participer à la matière et au mouvement; c'est dans ce sens que Dieu et les anges sont dits dégagés de la matière. La seconde, qu'il ne soit pas de sa nature de participer à la matière et au mouvement, mais de pouvoir être sans matière et sans mouvement, quoique cela se rencontre quelquefois : ainsi l'être, la substance, la puissance et l'acte sont dégagés de la matière et du mouvement, parce qu'ils ne dépendent pas de la matière et du mouvement suivant l'être, comme le font les mathématiques qui ne peuvent jamais exister sans matière, quoiqu'il soit possible de les concevoir sans la matière sensible. Donc la théologie philosophique traite des choses séparées de la seconde manière, comme des principes du sujet. Au contraire, la théologie de l'Ecriture sainte traite des choses séparées de la première manière, comme des sujets, quoiqu'on y traite certaines choses qui existent dans la matière et le mouvement, suivant ce que demande la manifestation des choses divines.

Solutions. Il faut répondre à la première difficulté que les choses qui ne sont prises dans une science que pour en manifester d'autres, n'appartiennent pas *per se* à la science, mais comme *per accidens*. En effet, dans les mathématiques on prend certaines choses natu-

---

scientiæ, sed tanquam principium subjecti, et talis theologia, quam philosophi prosequuntur, quæ alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero quæ ipsas res divinas considerat propter seipsas, ut subjectum scientiæ, et hæc est theologia, quæ sacra Sriptura dicitur; utraque autem est de his quæ sunt separata a materia et motu secundum esse, sed diversimode secundum quod dupliciter potest aliquid a materia esse separatum, et motu secundum esse. Uno modo sic quod de ratione rei quæ separata dicitur, sit quod nullo modo a materia et motu esse possit : et hoc modo Deus et angeli dicuntur esse a materia et motu separati. Alio modo sic quod non sit de ratione ejus quod sit in materia et motu, sed possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniatur in materia : et sic ens, et substantia, et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent, sicut mathematica dependent, quæ nunquam sine materia esse possunt, quamvis sine materia sensibili possint intelligi. Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo, sicut scilicet de principiis subjecti. Theologia vero sacræ Scripturæ tractat de separatis primo modo, sicut de subjectis, quamvis in ea tractentur aliqua quæ sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio. Ad primum igitur dicendum, quod ea quæ non assumuntur in scientia nisi ad manifestationem aliorum, non pertinent per se ad scientiam, sed

relles, et d'après cette manière, rien n'empêche qu'il se trouve dans la science divine certaines choses participant à la matière et au mouvement. A la seconde il faut dire que le mouvement n'est pas attribué à Dieu proprement, mais par métaphore, et cela de deux manières; la première en tant que l'opération de l'intellect ou de la volonté est appelée mouvement, et dans ce sens on dit que quelqu'un se meut, lorsqu'il se comprend et s'aime. C'est dans ce sens que peut être vraie la parole de Platon qui dit que le premier moteur se meut lui-même, parce qu'il se comprend et s'aime, ainsi que le dit le Commentateur dans le liv. VIII de la Phys. La seconde dans le sens que la dérivation des produits des premières causes peut s'appeler procession ou mouvement quelconque de la cause vers le produit, en tant que la similitude de la cause reste dans l'effet, et ainsi la cause qui d'abord existoit en elle-même, se produit dans l'effet par sa ressemblance. C'est ainsi que Dieu, qui a imprimé sa ressemblance dans toutes les créatures, est dit sous certain rapport se mouvoir en tout, ou procéder vers tout. Saint Denis se sert fréquemment de cette locution. Et c'est suivant ce sens qu'il faut entendre, ce semble, ce passage de la Sagesse, VII, où il est dit, « que la sagesse est plus mobile que tous les mobiles, et qu'elle embrasse tout d'une fin à l'autre. » Ce n'est pas là proprement se mouvoir, aussi la raison n'y a rien à voir. A la troisième il faut dire que la science divine reçue par l'inspiration de Dieu ne traite pas des anges comme d'un sujet, mais seulement comme de choses prises pour la manifestation d'un sujet. Ainsi donc, dans la sainte Ecriture on s'occupe des anges comme des autres créatures; mais dans la science divine que donnent les philosophes, on s'occupe des anges qu'ils appellent des intelligences, de la même manière que

---

quasi per accidens. Sic enim in mathematicis quædam naturalia assumuntur, et per hunc modum nihil prohibet in scientia divina esse quædam quæ sunt in materia et motu. Ad secundum dicendum, quod moveri Deo non attribuitur proprie, sed metaphorice, et hoc dupliciter. Uno modo, secundum quod improprie operatio intellectus vel voluntatis motus dicitur, et secundum hoc dicitur aliquis movere seipsum, quando intelligit et diligit se. Et per hunc modum potest verificari dictum Platonis, qui dicit quod primus motor movet seipsum, quia scilicet intelligit et diligit se, ut Commentator dicit in VIII. *Physic.* Alio modo, secundum quod ipse effluxus causatorum a primis causis potest nominari processio sive motus quidam causæ in causatum, in quantum in ipso effectu relinquitur similitudo causæ, et sic causa quæ prius erat in seipsa, postmodum fit in effectu per similitudinem suam. Et hoc modo Deus qui suam similitudinem in omnibus creaturis impartitus est, quantum ad aliquid per omnia moveri, vel ad omnia procedere dicitur : quo modo loquendi utitur frequenter Dionysius. Et secundum hunc modum videtur intelligi quod dicitur *Sap.*, VII, quod omnibus mobilibus mobilior est sapientia, et quod attingit a fine usque ad finem. Hoc autem non est proprie moveri, et ideo ratio non sequitur. Ad tertium dicendum, quod scientia divina quæ est per inspirationem divinam accepta, non est de angelis sicut de subjecto, sed solum sicut de his quæ assumuntur ad manifestationem subjecti. Sic igitur in sacra Scriptura agitur de angelis sicut et de cæteris creaturis; sed in scientia divina quam philosophi tradunt, consideratur de angelis, quos intelli-

de la cause première qui est Dieu, en tant, par exemple, qu'ils sont aussi eux-mêmes des principes seconds au moins par le mouvement des sphères qui ne peuvent avoir aucun mouvement physique. Or le mouvement qui provient de l'élection se ramène au mode par lequel l'opération de la volonté ou de l'intellect est appelée mode, ce qui a lieu d'une manière impropre, en prenant le mouvement dans un sens métaphorique. Or le mouvement qui se produit suivant le lieu, ne se rapporte pas à la circonscription locale, mais à l'opération qu'il exerce en tel ou tel lieu, ou à quelque autre habitude à l'égard d'un lieu tout-à-fait équivoque à celle d'un corps localisé à l'égard du lieu : par conséquent il est clair qu'un mouvement semblable à celui que l'on attribue aux choses naturelles ne leur convient pas. A la quatrième il faut dire que l'acte et la puissance sont plus communs que la matière et la forme, et par conséquent, quoiqu'on ne trouve pas dans les anges une combinaison de matière et de forme, on peut néanmoins y trouver la puissance et l'acte. En effet, la matière et la forme sont des parties de ce qui est composé de matière et de forme ; par conséquent on trouve cependant en eux une combinaison de matière et de forme, dont une partie est à l'égard de l'autre comme la puissance à l'acte. Or, ce qui peut être peut n'être pas, conséquemment il est possible qu'une partie se trouve avec ou sans l'autre, par conséquent la combinaison de matière et de forme, suivant le Commentateur dans le livre I *Cœli et mundi*, et le VIIe de la Métaph., ne se trouve que dans les choses qui sont corporelles selon la nature. Rien n'empêche non plus qu'un accident quelconque reste d'une manière permanente dans un sujet, comme la figure dans le ciel, quoiqu'il soit cependant impossible qu'un corps céleste existe sans

---

gentias vocant eadem ratione qua et de causa prima quæ est Deus, in quantum scilicet ipsi etiam sunt principia secunda saltem per motum orbium, quibus nullus quidem motus physicus accedere potest. Motus autem qui est secundum electionem, inducitur ad illum modum quo operatio voluntatis vel intellectus modus dicitur, quod est improprie dictum, sumpto motu quasi metaphorice. Motus autem quo dicuntur secundum locum moveri, non est secundum circumscriptionem localem, sed secundum operationem quæ exercetur in hoc vel in illo loco; aut secundum aliquam aliam habitudinem quam habent ad locum omnino æquivocam ad illam habitudinem quam habet corpus locatum ad locum : et ideo patet quod eis non convenit motus secundum quod naturalia in motu esse dicuntur. Ad quartum dicendum, quod actus et potentia sunt communiora quam materia et forma : et ideo in angelis etsi non inveniatur compositio materiæ et formæ, potest tamen in eis inveniri potentia et actus. Materia enim et forma sunt partes compositi ex materia et forma : et ideo in illis invenitur tantum compositio materiæ et formæ, quarum una pars se habet ad aliam ut potentia ad actum. Quod autem potest esse, potest etiam non esse : et ideo possibile est unam partem inveniri cum alia et sine alia, et ideo compositio materiæ et formæ non invenitur, secundum Commentatorem, I. *Cœli et Mundi* et VII. *Metaph.*, nisi in his quæ sunt per naturam corporalia. Nec obstat quod aliquod accidens in aliquo subjecto perpetuo conservetur, sicut figura in cœlo, cum tamen corpus cœleste impossibile sit esse sine tali figura, quia figura et omnia alia accidentia consequun-

telle figure, parce que la figure et tous les autres accidents suivent la substance comme une cause, par conséquent le sujet se rapporte aux accidents non-seulement comme une puissance passive, mais encore en quelque sorte comme une puissance active; c'est pour cela que certains accidents se perpétuent dans leurs sujets. Mais la matière n'est pas ainsi le sujet de la forme, aussi toute matière subsistant sous une forme, peut aussi ne pas s'y trouver, à moins peut-être qu'une cause extrinsèque ne la retienne, comme nous supposons, en vertu de la puissance divine, que certains corps composés de choses contraires sont incorporels, tels que les corps ressuscités. Or, l'essence de l'ange est incorruptible de sa nature, par conséquent il n'y a point en lui composition de matière et de forme. Mais comme l'ange n'a point l'être de lui-même, il est donc en puissance par rapport à l'être qu'il reçoit de Dieu, et se compare ainsi à l'être qu'il a reçu de Dieu à son essence simple, comme l'acte à la puissance. Voilà pourquoi on dit qu'ils sont composés *ex quo est et quod est*, de sorte qu'on entend par *quo est* l'être lui-même, et par *quod est* la nature de l'ange. Néanmoins si les anges étoient composés de matière et de forme, ce ne seroit point de matière sensible, car il faut que les choses mathématiques soient abstraites, et les choses métaphysiques séparées.

A la cinquième il faut dire que l'être et la substance sont dits séparés de la matière et du mouvement, non par la raison qu'il est de leur nature d'être sans matière et sans mouvement, comme il est de la nature de l'âne d'être privé de raison, mais bien par la raison qu'il n'est pas de leur nature d'être dans la matière et le mouvement, quoique parfois cela ait lieu, comme animal fait abstraction de raisonnable, quoiqu'il y ait quelque animal raisonnable.

---

tur substantiam sicut causam : et ideo subjectum se habet ad accidentia non solum ut potentia passiva, sed etiam quodammodo ut potentia activa, et ideo aliqua accidentia naturaliter perpetuantur in subjectis suis. Materia autem non est hoc modo subjectum formæ, et ideo omnis materia quæ substat alicui formæ, potest etiam non subesse nisi fortassis a causa extrinseca contineatur, sicut virtute divina ponimus aliqua corpora quæ ex contrariis composita sunt, esse incorporalia, ut corpora resurgentium. Essentia autem angeli secundum suam naturam est incorruptibilis, et ideo non est in eo compositio formæ et materiæ. Sed quia angelus non habet esse a seipso, ideo se habet in potentia ad esse quod accipit a Deo, et sic esse a Deo acceptum comparatur ad essentiam ejus simplicem, ut actus ad potentiam. Et hoc est quod dicitur, quod sunt compositi ex quo est et quod est, ut ipsum esse intelligatur quo est, ipsa vero natura angeli intelligatur quod est. Tamen si ex materia et forma essent angeli compositi, non tamen ex materia sensibili qua oportet mathematica esse abstracta, et metaphysica separata. Ad quintum dicendum, quod ens et substantia dicuntur esse separata a materia et motu, non propter hoc quod de ratione eorum sit esse sine materia et motu, sicut de ratione asini est sine ratione esse, sed propter hoc quia de ratione eorum non est in materia et motu esse, quamvis quandoque sint in materia et motu, sicut animal abstrahit a rationali, quamvis aliquod animal sit rationale. Ad sextum dicendum, quod metaphysicus considerat etiam de singulis

A la sixième il faut dire que le métaphysicien s'occupe aussi de chaque être non suivant les natures particulières qui en font tel ou tel être, mais en tant qu'ils participent à la nature commune de l'être, et de cette manière la matière et le mouvement s'y rattachent aussi. A la septième il faut dire que l'action et la passion ne conviennent pas aux êtres sous le rapport de la spéculation, mais en tant qu'ils sont dans l'être. Or le mathématicien ne s'occupe des choses abstraites qu'en spéculation, et par conséquent ces choses, sous ce rapport, ne peuvent être le principe et la fin du mouvement, aussi le mathématicien ne démontre-t-il pas par la cause efficiente et finale. Quant au théologien, les choses dont il s'occupe sont des choses séparées existant dans la nature des choses; or ces sortes de choses peuvent être le principe et la fin du mouvement; c'est pourquoi rien n'empêche qu'il ne démontre par la cause efficiente et finale. A la huitième il faut dire que, de même que la foi, qui est comme une habitude de la théologie, a pour objet la vérité première, renferme cependant dans les articles de foi certaines choses qui appartiennent aux créatures en tant qu'elles touchent d'une certaine manière à la vérité première, de même aussi la théologie traite de Dieu comme d'un sujet: elle s'empare aussi de plusieurs choses dans les créatures comme ses effets, ou comme ayant vis-à-vis de lui une habitude quelconque.

On cherche ensuite quels sont les modes attribués à la science spéculative, sur cela on pose quatre questions. 1° Faut-il procéder dans la science naturelle rationnellement, scientifiquement dans les mathématiques et intellectuellement dans les choses divines? 2° Dans les choses divines faut-il mettre complètement l'imagination de côté? 3° Notre intellect peut-il considérer la forme divine elle-même?

---

entibus, non secundum proprias rationes per quas sunt tale vel tale ens, sed secundum quod participant communem entis rationem, et sic etiam pertinet ad ejus considerationem materia et motus. Ad septimum dicendum, quod agere et pati non convenit entibus secundum quod sunt in consideratione, sed secundum quod sunt in esse. Mathematicus autem considerat res abstractas in consideratione tantum, et ideo illæ res prout cadunt in consideratione mathematici, non possunt esse principium et finis motus, et ideo mathematicus non demonstrat per causam efficientem et finalem. Res autem quas considerat divinus, sunt separatæ existentes in rerum natura, tales autem possunt esse principium et finis motus: unde nihil prohibet quin per causam efficientem et finalem demonstret. Ad octavum dicendum, quod sicut fides quæ est quasi habitus theologiæ, habet pro objecto ipsam veritatem primam, et tamen quædam alia ad creaturas pertinentia in articulis fidei continentur, in quantum contingit aliquo modo veritatem primam, per eumdem modum theologiæ est principaliter de Deo sicut de subjecto; de creaturis autem multa assumit, ut effectus ejus, vel quomodolibet habentia habitudinem ad ipsum.

Deinde quæritur de modis quos speculativæ scientiæ attribuit. Et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrum oporteat versari in naturalibus rationabiliter, et in mathematicis disciplinabiliter, et in divinis intelligibiliter. 2° Utrum in divinis sit omnino imaginatio relinquenda. 3° Utrum intellectus noster possit ipsam divinam for-

4° Peut-on le faire par le moyen de quelque science spéculative?

Sur le premier point on procède de cette manière. Il semble qu'il ne faut pas procéder rationnellement dans les choses de la nature. En effet la philosophie rationnelle est distinguée de la philosophie naturelle, mais le mode rationnel semble appartenir en propre à la philosophie rationnelle, c'est donc à tort qu'on l'attribue à la philosophie naturelle. De plus, Aristote dans sa Physique distingue fréquemment les moyens d'arriver à certaines conclusions rationnelles et physiques. Donc il n'appartient pas à la science naturelle de procéder rationnellement. De plus, ce qui est commun à toutes les sciences ne peut-être attribué en propre à l'une d'elles. Mais toute science procède par voie de raisonnement, de discours, ou des effets aux causes, ou des causes aux effets, ou d'après certains signes. Donc il ne faut pas en faire une attribution propre à la science naturelle. De plus, ce qui est de raisonnement est distingué de ce qui est scientifique dans le liv. VI de l'Ethique, mais la science naturelle appartient au scientifique, donc c'est à tort qu'on lui attribue de procéder rationnellement.

Mais voici ce que dit Boëce à l'encontre de cela, liv. V, *De consolatione*. La raison, lorsqu'elle considère quelque chose d'universel, sans se livrer à l'imagination, sans user des sens, perçoit néanmoins les choses qui sont du domaine de l'imagination et des sens; mais il n'appartient qu'à la seule nature de percevoir les choses qui dépendent de l'imagination et des sens. Donc c'est à juste titre que le mode rationnel est attribué à la science naturelle. De plus il est dit dans le livre *De Spiritu et Anima,* que la raison considdère les formes des corps; mais c'est surtout à la science naturelle qu'il appartient de considérer les corps; c'est donc à bon droit qu'on attribue à la science naturelle de procéder rationnellement.

D'un autre côté il semble que c'est mal à propos que l'on dit que

---

mam inspicere. 4° Utrum hoc possit fieri per viam alicujus scientiæ speculativæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non oporteat in naturalibus rationabiliter versari. Philosophia enim rationalis contra naturalem dividitur, sed rationabiliter procedere, videtur ad rationalem pertinere proprie, ergo inconvenienter attribuitur naturali. Item, Philosophus frequenter in lib. *Phys.* distinguit processus ad aliquas conclusiones rationales et physicas : ergo non est proprium naturalis scientiæ rationabiliter procedere. Item, quod commune est omnibus scientiis, non debet uni appropriari; sed quælibet scientia procedit ratiocinando, discurrendo, vel ex effectibus in causis, vel ex causis in effectus, vel ex aliquibus signis : ergo non debet naturali appropriari. Item, ratiocinativum contra scientificum dividitur in V. *Ethic.*, sed scientia naturalis ad scientificum pertinet : ergo ei non convenienter attribuitur procedere rationabiliter. Sed contra est quod dicit Boetius V. *De consolatione*. Ratio cum quid universale respicit nec imaginativa, nec sensu utens, imaginabilia et sensibilia tamen apprehendit : sed imaginabilia et sensibilia comprehendere ad solum naturalem pertinet : ergo rationalis processus convenienter naturali attribuit. Item, dicitur in lib. *De Spiritu et Anima,* quod ratio circa formas corporum versatur : sed considerare corpora, maxime pertinet ad naturalem : ergo rationabiliter procedere convenienter attribuitur naturali. Ulterius videtur quod inconvenienter dicatur mathematicam dis-

les mathématiques procèdent scientifiquement. En effet la discipline ne semble être autre chose que l'acception de la science ; mais on acquiert la science dans toute partie de la philosophie, parce que toutes procèdent par voie de démonstration ; donc il est commun à toutes les parties de la philosophie de procéder disciplinairement, il ne faut donc pas en faire une attribut propre des mathématiques.

De plus, plus une chose est certaine, plus il paroît que l'acquisition en est facile, mais les choses naturelles sont plus certaines, comme on le voit, que les mathématiques, parce qu'elles sont perçues par les sens qui sont la source de toute connoissance. Donc ce mode convient mieux au naturaliste qu'au mathématicien. De plus, comme on le voit dans le liv. V de la Métaphysique, cela est le commencement de la science sur quoi l'enseignement est plus facile, mais c'est par la logique que l'on commence à apprendre, puisqu'il faut l'étudier avant les mathématiques et toutes les autres sciences. Donc le mode disciplinaire convient mieux à la logique. De plus, le mode de la science naturelle et de la science divine se tire des puissances de l'ame, savoir de la raison et de l'intellect. Donc le mode mathématique doit se tirer de même de quelque puissance de l'ame, et ainsi il n'est pas juste de dire qu'elle procède disciplinairement.

Au contraire, procéder disciplinairement c'est procéder démonstrativement et par voie de certitude : mais, comme dit Ptolomée au commencement de l'Almageste, le seul genre mathématique, lorsqu'on s'y applique, produit une conviction ferme et stable, nécessaire à ceux qui la recherchent, comme par une démonstration opérée par des moyens indubitables. Donc il appartient surtout aux mathématiques de procéder disciplinairement. De plus, Aristote le prouve dans plusieurs passages de ses ouvrages ou il appelle discipline, les sciences mathématiques.

---

ciplinabiliter procedere. Disciplina enim nihil aliud videtur quod acceptio scientiæ : sed in qualibet parte philosophiæ accipitur scientia, quia omnes demonstrative procedunt ; ergo procedere disciplinabiliter est commune omnibus partibus philosophiæ, et ita non debet appropriari mathematicæ. Item, quanto aliquid est certius, tanto facilius videtur, ut de eo sit disciplina : sed naturalia sunt certiora, ut videtur, quod mathematica, quia capiuntur sensu, a quo omnis naturalis cognitio oritur : ergo hic modus convenit magis naturali, quam mathematico. Item, ut videtur, V. *Metaphys.* Initium scientiæ est a quo fit facilior disciplina : sed initium addiscendi accipitur a logica, quam oportet præaddiscere mathematicæ, et omnibus aliis ; ergo disciplinalis modus magis convenit logicæ. Item, modus scientiæ naturalis, et divinæ assumitur a potentiis animæ, scilicet a ratione, et intellectu ; ergo similiter, et mathematicus modus ab aliqua potentia animæ assumi debet, et sic non convenienter ponitur modus ejus disciplinabiliter procedere. Sed contra. Disciplinabiliter procedere est demonstrative præcedere, et per certitudinem ; sed ut dicit Ptolomæus in principio *Almagesti*, solum mathematicum genus, si quis huic diligentiam adhibeat, inquisitionis firmam stabilemque fidem intendentibus necessariam dabit, velut demonstratione propter indubitabiles vias facta. Ergo disciplinabiliter procedere, et maxime proprium est mathematicæ. Item, hoc patet per Philosophum in pluribus locis librorum

Il semble, d'autre part, que ce n'est pas un mode convenable à la science divine de procéder intellectuellement. En effet l'intellect, suivant Aristote, est la science des principes des conclusions, mais tout ce qui s'enseigne dans la science divine n'est pas principe, il y a aussi des conclusions; donc il ne convient pas à la science divine de procéder intellectuellement. De plus nous ne pouvons pas opérer intellectuellement dans les choses qui excèdent la portée de l'intelligence, mais les choses divines sont au-dessus de toute intelligence, comme le dit saint Denis dans le premier chap. *De divinis Nomin.* Et Aristote dans le livre *De Causis*. Donc on ne peut pas les traiter intellectuellement. De plus saint Denis dans le ch. VII *De divin. Nomin.*, dit que les anges ont une vertu intellectuelle, en tant qu'ils ne tirent pas la science divine des choses sensibles ou divines, mais cela surpasse la puissance de l'ame, comme il est dit au même endroit. Donc comme la science divine dont il s'agit ici est la science de l'ame humaine, il semble que ce n'est pas son mode de traiter intellectuellement. De plus, la théologie semble s'occuper principalement des choses qui appartiennent à la foi, mais à l'égard des choses qui appartiennent à la foi, la fin c'est de comprendre suivant un autre passage d'Isaïe, VII, 9 : « Si vous ne croyez vous ne comprendrez pas. » Donc ce mode ne doit pas être donné comme le mode de la théologie, mais comme la fin.

Contrairement à cela, il est dit dans le livre *De Spiritu et anima*, que l'intellect appartient aux esprits créés et l'intelligence à Dieu. Or c'est là l'objet de la science divine. Donc il semble qu'il lui est propre de procéder intellectuellement. De plus le mode de la science doit répondre à la matière; mais les choses divines sont des choses intelligibles par elles-mêmes; donc le mode convenable à la science divine c'est de procéder intellectuellement.

---

suorum, in quibus mathematicas scientias, disciplinas vocat. Ulterius videtur, quod non sit conveniens modus divinæ scientiæ intelligibiliter procedere. Intellectus enim secundum Philosophum est principiorum scientia conclusionum : sed non omnia, quæ traduntur in scientia divina, sunt principia, sed quædam etiam conclusiones. Ergo intellectualiter procedere non est conveniens scientiæ divinæ. Item, in illis quæ omnem intellectum excedunt, intellectualiter versari non possumus : sed divina excedunt omnem intellectum, ut Dionysius dicit I. *De Div. Nom.*, et Philosophus in lib. *De Causis*. Ergo intellectualiter tractari non possunt. Item, Dionysius VII *De Div. Nom.*, dicit, quod habent intellectualem virtutem, in quantum divinam cognitionem non congregant ex sensibilibus, aut a rebus divinis : sed hoc est supra potestatem animæ, ut ibidem dicitur. Cum igitur divina scientia de qua hic agitur, sit scientia humanæ animæ, videtur quod non sit proprius modus ejus tractare intellectualiter. Item, Theologia præcipue videtur esse de his quæ sunt fidei : sed de his quæ fidei sunt, intelligere est finis. *Isai.* VII, secundum aliam litteram : « Nisi credideritis, non intelligetis. » Ergo hic modus non debet poni sicut modus theologiæ, sed sicut finis. Sed contra est, quod dicitur lib. *De Spiritu et Anima*, quod intellectus est spirituum creatorum, intelligentia vero ipsius Dei : de his autem est scientia divina. Ergo intellectualiter procedere videtur esse ipsius proprium. Item, modus scientiæ debet respondere materiæ : sed res divinæ sunt res intelligibiles per seipsas. Ergo modus

Réponses. Il faut dire à la première question qu'une manière de procéder dans les sciences se dit rationnelle sous trois rapports; 1° du côté des principes d'où elle procède, comme lorsqu'on traite d'une chose et que pour la prouver on procède d'après les œuvres de la raison, tels sont le genre, l'espèce, l'opposé, et les intentions considérées par les logiciens, et ainsi on appelle rationnel le mode employé dans une science en usant des propositions fournies par la logique, dont on se sert en logique comme enseignant dans les autres sciences. Mais ce mode ne peut convenir proprement à une science particulière, dans les choses où se trouve le péché, qu'en procédant de principes propres; mais cela convient proprement à l'égard de la métaphysique et de la logique, parce que ces deux sciences sont communes et ont en quelque sorte le même sujet. 2° On appelle un mode rationnel d'après le terme où il s'arrête. En effet, le dernier terme où doit conduire l'investigation de la raison est l'intelligence des principes par le moyen desquels nous jugeons; et lorsque cela arrive on ne l'appelle point mode de procéder, ou preuve naturelle, mais démonstration. Quelquefois aussi l'investigation de la raison ne conduit pas au dernier terme, mais demeure en chemin, lorsqu'il reste une double issue. Cela arrive lorsqu'on procède par des raisons probables, propres à constituer une opinion ou une conviction, mais non une science. Et ainsi le mode rationnel se distingue du démonstratif. Ainsi on peut procéder rationnellement dans toute science de manière qu'on prépare par des probabilités la voie à des conclusions nécessaires. C'est là un autre mode de la logique qu'elle emploie dans les sciences démonstratives, non comme enseignement mais comme moyen : ainsi le mode rationnel est

---

conveniens divinæ scientiæ est intellectualiter procedere. Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod processus aliquis quo proceditur in scientiis, dicitur tripliciter rationalis. Uno modo ex parte principiorum quibus proceditur, ut cum aliquis procedit ad aliquid, probandum ex operibus rationis, cujusmodi sunt genus, et species, et oppositum, et hujusmodi intentiones quas logici considerant; et sic dicitur aliquis processus rationalis, quando aliquis utitur in aliqua scientia propositionibus quæ traduntur in logica, prout scilicet utimur in logica, prout est docens in aliis scientiis. Sed hic modus procedendi non potest competere proprie alicui particulari scientiæ, in quibus peccatum accidit, nisi ex propriis procedatur : convenit autem hæc proprie fieri in metaphysica et logica, eo quod utraque scientia communis est, et idem subjectum quodammodo habent. Alio modo dicitur processus rationalis ex termino, in quo sistitur procedendo. Ultimus enim terminus ad quem rationis inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum, in qua resolvendo judicamus : quod quidem quando fit, non dicitur processus vel probatio naturalis, sed demonstratio. Quando autem inquisitio rationis usque in ultimum terminum non perducit, sed sistitur in ipsa inquisitione, quando scilicet quærenti adhuc manet via ad utrumlibet : et hoc contingit, quando per probabiles rationes proceditur, quæ natæ sunt facere opinionem ut fidem, non autem scientiam : et sic rationalis processus distinguitur contra demonstratum. Et hoc modo procedi potest rationabiliter in qualibet scientia, ut ex probabilibus paretur via ad necessarias conclusiones : et hic est alius modus logicæ quo logica utitur in scientiis demonstrativis, non quidem ut est docens, sed ut utens; et his duobus modis denominatur processus rationalis a scientia

dénommé de ces deux façons par notre science. La logique qui est appelée la science rationnelle use de ces deux moyens dans les sciences démonstratives, comme le dit le Commentateur, liv. Ier de la Physique. En troisième lieu on appelle un mode rationnel d'après la puissance rationnelle, en tant que dans ses procédés il suit le mode propre de cognition de l'ame raisonnable, et ainsi le mode rationnel est le mode propre de la science naturelle. En effet, la science naturelle dans ses procédés conserve le mode propre de l'ame raisonnable, sous deux rapports. 1o Sous ce rapport que de même que l'ame raisonnable tire des choses sensibles, plus connues par rapport à nous, la connoissance des choses intelligibles qui sont plus conformes à la nature, comme on le voit dans le liv. Ier de la Physique, de même aussi la science naturelle procède des choses qui sont plus connues par rapport à nous et moins connues suivant la nature, et la démonstration qui se fait par le signe ou par l'effet est plus usitée dans la science naturelle. 2o Parce qu'elle possède ce qui est le propre de la raison, comme de discourir en allant d'une chose à une autre, et cela est mieux observé dans la science naturelle où l'on passe de la connoissance d'une chose à la connoissance d'une autre, de la connoissance de l'effet à la connoissance de la cause. Et l'on ne procède pas d'une chose à l'autre suivant la raison ce qui n'est pas différent suivant la chose, comme en procédant de l'animal à l'homme. Effectivement dans les sciences mathématiques on procède uniquement par les choses qui sont de l'essence de la chose, puisqu'elles ne démontrent que par la cause formelle, aussi on n'y démontre pas une chose par une autre chose, mais bien par la définition propre de cette chose. Quoiqu'il y ait en effet quelques démonstrations du cercle par le triangle, ou *vice versâ*, cela n'a lieu que parce qu'il y a dans le cercle une puissance pour le triangle

---

nostra. His enim duobus utitur logica, quæ rationalis dicitur scientia, in scientiis demonstrativis, ut dicit Commentator I. *Phys.* Tertio modo dicitur aliquis modus rationalis a potentia rationali, in quantum scilicet procedendo sequitur proprium modum animæ rationalis in cognoscendo, et sic rationalis processus est proprius scientiæ naturalis. Scientia enim naturalis in suis processibus servat proprium modum rationalis animæ, quantum ad duo. Primo, quantum ad hoc quod sicut anima rationalis a sensibilibus, quæ sunt magis nota quoad nos, accipit cognitionem intelligibilium, quæ sunt magis secundum naturam, ut patet I. *Physic.*, ita scientia naturalis procedit ex his quæ sunt nota magis quoad nos, et minus nota secundum naturam; et demonstratio quæ et per signum vel per effectum, magis usitatur in scientia naturali. Secundo, quia habet id quod est proprium rationis, sicut est de uno in aliud discurrere, et hoc magis in scientia naturali servatur, ubi ex cognitione unius in cognitionem alterius devenitur, sicut ex cognitione effectus in cognitione causæ. Et non proceditur solum ab uno in aliud secundum rationem, quod non est aliud secundum rem, sicut si ab animali proceditur ad hominem. In scientiis enim mathematicis proceditur per ea tantum quæ sunt de essentia rei, cum demonstrent solum per causam formalem : et ideo non demonstratur in eis aliquid de una re per aliam rem, sed per propriam diffinitionem illius rei. Etsi enim demonstrentur aliquæ demonstrationes de circulo ex triangulo, vel e converso, hoc non est nisi in quantum in cir-

et réciproquement. Mais dans la science naturelle où la démonstration s'opère par les causes extrinsèques, on fait la preuve pour une chose au moyen d'une autre tout-à-fait extrinsèque; c'est ainsi que l'on observe parfaitement le mode rationnel dans la science naturelle; c'est pour cela que la science naturelle est de toutes la plus conforme à l'intellect de l'homme. On attribue donc le procédé rationnel à la science naturelle, non parce qu'il ne convient qu'à elle, mais parce qu'il lui convient plus qu'à toute autre.

Solutions. Il faut répondre à la première difficulté que cette manière vient d'une procession appelée rationnelle suivant le premier mode; c'est ainsi en effet que le mode rationnel est propre à la science rationnelle et à la science divine et non à la science naturelle. A la seconde il faut dire que cette manière vient du procédé qui est appelé naturel de la seconde manière. A la troisième il faut dire que dans toutes les sciences on observe le mode de la raison sous ce rapport que l'on procède d'un point à un autre suivant la raison, et non d'une chose à une autre; mais cela est le propre de la science naturelle, comme nous l'avons dit. A la quatrième il faut dire qu'Aristote dans le même endroit prend pour une même chose le raisonnement et la spéculation, d'où il est clair que cela regarde le second mode assigné. Aristote attribue dans cet endroit au raisonnement et à la spéculation les actes humains dont s'occupe la science morale à raison de sa contingence. C'est pourquoi on peut conclure de ce qui a été dit que le premier mode de rationabilité est parfaitement propre à la science rationnelle, le second à la morale, le troisième à la science naturelle. A la seconde question il faut dire qu'on attribue à la science mathématique, de procéder disciplinairement, non parce qu'elle est la seule à le faire, mais parce que cela lui convient principalement. Donc comme

---

culo est potentia triangulus, et e converso. Sed in scientia naturali, in qua fit demonstratio per causas extrinsecas, probatur aliquid de una re per aliam omnino extrinsecam : et ita modus rationalis in scientia naturali maxime observatur, et ideo scientia naturalis inter alias est intellectu hominis magis conformis. Attribuitur igitur rationabiliter procedere scientiæ naturali, non quia ei soli conveniat, sed quia ei præcipue competit. Ad primum igitur dicendum, quod ratio illa procedit de processu qui dicitur rationalis secundum primum modum; sic enim rationalis modus proprius est rationali scientiæ et divinæ, non autem naturali. Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de processu illo qui dicitur rationalis secundo modo. Ad tertium dicendum, quod in omnibus scientiis servatur quantum ad hoc modus rationis, quod procedatur de uno in aliud secundum raionem, non autem quod procedatur de una re in aliam; sed hoc est proprium naturalis scientiæ, ut dictum est. Ad quartum dicendum, quod Philosophus ibi pro eodem ponit ratiocinativum et opinativum, unde patet quod pertinet ad secundum modum assignatum. Ratiocinativo vero vel opinativo attribuit Philosophus ibidem agibilia humana, de quibus est scientia moralis ratione suæ contingentiæ : unde potest ex dictis colligi, quod primus modus rationabilitatis est maxime proprius scientiæ rationali, secundus morali, tertius naturali. Ad secundam quæstionem dicendum, quod procedere disciplinabiliter attribuitur mathematicæ, non quia ipsa sola disciplinabiliter procedat, sed quia ei præcipue

apprendre n'est autre chose que de recevoir la science d'un autre, nous disons que nous procédons disciplinairement quand nos procédés nous conduisent à une connoissance certaine, qui est appelée science; ce qui arrive effectivement dans les sciences mathématiques. En effet, la science mathématique tenant le milieu entre la science naturelle et la science divine est plus certaine que l'une et l'autre. Et d'abord elle est plus certaine que la science naturelle parce que la spéculation de celle-ci appartient au mouvement et à la science absolue, puisque la science naturelle s'exerce sur la matière et le mouvement. Or de ce que la science naturelle s'exerce sur la matière, il sensuit qu'elle dépend de plusieurs choses, savoir de l'observation de la matière et de la forme, des dispositions matérielles, et des propriétés qui suivent la forme dans la matière. Or lorsque pour connoître une chose il faut en étudier plusieurs, la connoissance de cette chose est plus difficile à acquérir : c'est pourquoi il est dit dans *primo Posteriorum* que la science la moins certaine est celle qui se compose par addition, comme la géométrie par rapport à l'arithmétique. Par la raison donc qu'elle s'exerce sur les choses mobiles et qui n'ont pas un caractère d'uniformité, sa connoissance est moins solide, parce que ses démonstrations pour la plupart sont fondées sur ce qui est parfois tout différent. Conséquemment plus une science approche des choses singulières, comme les sciences opératives, la médecine, l'alchymie, la morale, moins elle peut offrir de certitude à raison de la multitude des choses qu'il faut étudier dans ces sciences, et où l'omisssion de certaines choses produit de fréquentes erreurs, à raison aussi de leur variabilité. Or les procédés de la science mathématique sont plus certains que ceux de la science divine, parce que les choses qui sont l'objet de la science divine sont plus éloignées des sens origines de nos connois-

---

competit. Cum igitur discere nihil aliud sit quam ab alio scientiam accipere, tunc dicimus procedere disciplinabiliter, quando processus noster ad certam cognitionem perducit, quæ scientia dicitur; quod quidem contingit in mathematicis scientiis. Cum enim mathematica sit media inter naturalem et divinam, ipsa est utraque certior. Naturali quidem, quia ejus consideratio est a motu et a materia absoluta, cum naturalis consideratio in materia et motu versetur. Ex hoc autem quod consideratio naturalis est circa materiam, a pluribus dependet, scilicet a consideratione materiæ et formæ, et dispositionum materialium, et proprietatum quæ consequuntur formam in materia. Ubicumque autem ad aliquid cognoscendum oportet considerare plura, est difficilior cognitio : unde in I. *Posterior.* dicitur, quod minus certa scientia est quæ est ex additione, ut geometria ad arithmeticam. Ex hoc vero quod ejus consideratio est circa res mobiles, et quæ non uniformiter se habent, ejus cognitio est minus firma, quia ejus demonstrationes, ut in majori parte sunt ex hoc quod contingit aliquando aliter se habere : et ideo quanto aliqua scientia magis appropinquat ad singularia, sicut scientiæ operativæ, ut medicina, alchimia et moralis, minus possunt habere de certitudine propter multitudinem eorum quæ consideranda sunt in talibus scientiis, quo quodlibet si omittatur, frequenter erratur, et propter eorum variabilitatem. Est autem processus mathematicus certior quam processus divinæ scientiæ, quia ea de quibus est scientia divina, sunt magis a sensibus remota,

sances, et relativement aux substances séparées à la connoissance desquelles conduisent d'une manière insuffisante les choses apprises par le moyen des sens, et relativement aux choses communes à tous les êtres qui sont les plus universelles et par là extrêmement éloignées des choses particulières qui tombent sous les sens. Mais les mathématiques tombent sous les sens et sont tributaires de l'imagination, comme la ligne, la figure, le nombre et autres choses de ce genre, par conséquent l'intellect recevant de l'imagination ces sortes de choses en acquiert plus facilement et plus certainement la connoissance, que d'une intelligence quelconque, voir même la quiddité de la substance, la puissance et l'acte et autres choses pareilles. On voit par là que les travaux des mathématiques sont plus faciles et plus certains que les spéculations de la théologie et de la science naturelle et beaucoup plus que dans les autres sciences opératives, c'est pour cela que celle-ci est dite avec toute raison procéder disciplinairement, c'est aussi ce que dit Ptolomée au commencement de l'Almageste. On appelleroit plutôt les autres deux genres du théorique opinion que conception de la science; le théologien à raison de ce qu'il a d'invisible et d'incompréhensible, le physicien à cause de l'instabilité et de l'obscurité de la matière. Le mathématicien seul donne donc à ceux qui s'en occupent une conviction ferme et stable, en fondant ses démonstrations sur des raisons incontestables.

Il faut donc dire sur le premier point que bien que l'enseignement soit reçu dans toute science, cela a lieu avec plus de facilité et de certitude dans les mathématiques, comme on l'a dit. Sur le second il faut dire que quoique les choses naturelles soient soumises au sens, elles n'ont pas néanmoins une grande certitude lorsqu'elles se produisent en dehors des sens à cause de leur instabilité, comme les

---

a quibus nostra cognitio ortum sumit, et quantum ad substantias separatas, in quarum cognitionem insufficienter inducunt ea quæ a sensibus accipiuntur, et quantum ad ea quæ sunt communia omnibus entibus quæ sunt maxime universalia, et sic maxime remota particularibus cadentibus sub sensu. Mathematica autem ipsa sub sensu cadunt, et imaginationi subjacent, ut linea, figura, numerus et hujusmodi : et ideo intellectus humanus a phantasmatibus accipiens, facilius eorum cognitionem accipit, et certius quam intelligentiæ alicujus, vel etiam quidditatem substantiæ, potentiam et actum, et hujusmodi. Et sic patet quod mathematica consideratio est facilior et certior quam naturalis et theologica, et multo plus quam aliæ scientiæ operativæ, et ideo ipsa maxime dicitur disciplinabiliter procedere, et hoc est quod dicit Ptolomæus in principio Almagesti. Alia duo genera theorici potius quis opinionem quam conceptionem scientialem dicat; theologum, quod propter inapparens ejus et incomprehensibile; physicum vero, propter materiæ instabilem et immanifestum. Solus autem mathematicus inquisitionis firmam stabilemque fidem intendentibus dabit, velut utique demonstrationes per indubitabiles rationes manifestans. Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in qualibet scientia disciplina accipiatur, tamen in mathematicis facilius et certius, ut dictum est. Ad secundum dicendum, quod quamvis naturalia sensui subjaceant, non tamen propter sui fluxibilitatem habent magnam certitudinem, cum extra sensum fiunt, sicut habent mathematica, quæ sunt extra motum in materia.

mathématiques qui sont en dehors du mouvement dans la matière sensible suivant l'être, et ainsi elles peuvent tomber sous les sens et dans le domaine de l'imagination. Sur le troisième il faut dire qu'en étudiant nous commençons par ce qui est plus facile, à moins que la nécessité n'en décide autrement. En effet, il est quelquefois nécessaire de ne pas commencer par ce qui est plus facile, mais bien par ce qui doit conduire à la connoissance de ce qui suit; dans cette hypothèse il faut commencer par la logique, non qu'elle soit plus facile que les autres sciences, car elle offre une très-grande difficulté puisqu'elle s'occupe des choses conçues secondairement; mais parce que les autres sciences dépendent d'elle, en tant qu'elle enseigne le moyen de procéder dans les autres sciences. Il faut en effet connoître le mode de la science avant la science elle-même, comme il est dit dans le IIe liv. de la Métaph. Sur le quatrième point il faut dire que le mode des sciences se prend dans les puissances de l'ame suivant le mode qu'ont les puissances de l'ame dans l'action; c'est pourquoi les modes des sciences ne répondent pas aux puissances de l'ame, mais bien aux modes dont peuvent procéder les puissances de l'ame, qui sont diversifiées non-seulement par rapport aux puissances, mais encore par rapport aux objets, et ainsi il n'est pas nécessaire que le mode d'une science quelconque soit dénommé par quelque puissance de l'ame. On peut dire néanmoins qu'ainsi que le mode de la physique est dénommé par la raison suivant qu'il reçoit des sens, le mode de la science divine est dénommé par l'intellect suivant qu'il considère quelque chose en Dieu. De même le mode des mathématiques est considéré suivant qu'il reçoit de l'imagination.

A la troisième question il faut dire que de même qu'on attribue à la philosophie naturelle de procéder rationnellement, parce que c'est surtout le mode de la raison qu'on observe en elle, de même on at-

---

sensibili secundum esse : et sic sub sensu et imaginatione cadere possunt. Ad tertium dicendum, quod in addiscendo incipimus ab eo quod est magis facile, nisi necessitas aliud requirat; quandoque enim necesse est in addiscendo non incipere ab eo quod est facilius, sed ab eo cujus cognitione cognitio sequentium dependet, et hac positione oportet in addiscendo a logica incipere, non quia ipsa sit facilior scientiis cæteris, habet enim maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectis, sed quia aliæ scientiæ ab ipsa dependent, in quantum ipsa docet modum procedendi in omnibus scientiis. Oportet enim primo scire modum scientiæ quam scientiam ipsam, ut dicitur II. *Metaphys.* Ad quartum dicendum, quod a potentiis animæ sumitur modus scientiarum propter modum quem habent potentiæ animæ in agendo, unde modi scientiarum non respondent potentiis animæ, sed modis quibus potentiæ animæ procedere possunt, qui non solum diversificantur penes potentias tantum, sed etiam penes objecta, et sic non oportet quod modus cujuslibet scientiæ denominetur ab aliqua potentia animæ. Potest tamen dici quod sicut modus physicæ denominatur a ratione secundum quod a sensu accipit, modus autem scientiæ divinæ ab intellectu, secundum quod in Deo aliquid considerat; ita etiam modus mathematicæ attenditur secundum quod accipit ab imaginatione. Ad tertiam quæstionem dicendum, quod sicut rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiæ, quia in ipsa observatur maxime

tribue à la puissance divine de procéder intellectuellement, parce que on observe principalement en elle le mode de l'intellect : or la raison diffère de l'intellect comme la multitude diffère de l'unité. C'est pourquoi Boëce a dit dans le liv. IV. *De Consolat.*, Que la raison est à l'intellect comme le temps à l'éternité, le cercle au centre. En effet c'est le propre de la raison de se répandre sur plusieurs objets et d'en retirer une connoissance simple. C'est pourquoi saint Denis dit dans le liv. *De divin., nomin.*, que les ames à raison de leur rationabilité voltigent autour de la vérité, et elles diffèrent en cela des anges; mais en tant qu'elles englobent plusieurs choses en une, elles égalent les anges en quelque façon. L'intellect au contraire considère d'abord une vérité simple et tire d'elle la connoissance de toutes les autres, comme Dieu connoît tout en concevant son essence. C'est pourquoi saint Denis dit au même endroit que les esprits des anges ont l'intellectualité en tant qu'ils conçoivent uniformément les choses intelligibles des choses divines. On voit donc par là que la considération rationnelle se termine à l'intellectuelle par la voie de résolution, en tant que la raison exprime de plusieurs considérations une vérité simple. D'un autre côté la considération intellectuelle est le principe de la rationnelle par voie de composition et d'invention, en tant que l'intellect comprend plusieurs choses en une. Donc la considération qui est le terme de tout raisonnement humain est surtout une considération intellectuelle : or toute la considération de la raison opérant par résolution dans toutes les sciences se termine à la connoissance de la science divine. En effet, ainsi que nous l'avons dit plus haut, il arrive quelquefois que la raison procède d'un point à un autre suivant la chose, comme lorsque la démonstration se fait par les causes ou

---

modus rationis : ita intellectualiter procedere attribuitur divinæ scientiæ, eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus : differt autem ratio ab intellectu, sicut multitudo ab unitate. Unde dicit Boetius, IV. *De consolat.*, quod similiter se habet ratio ad intellectum, sicut tempus ad æternitatem et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi, et ex eis unam simplicem cognitionem colligere. Unde dicit Dionysius, VII. *De div. Nomin.*, quod animæ secundum quod habent rationabilitatem, diffusive circueunt veritatem, et in hoc deficiunt ab angelis, sed in quantum convolvunt multa ad unum, quodammodo angelis æquantur. Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat, et in illa totius multitudinis cognitionem capit, sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cognoscit. Unde Dionysius dicit ibidem, quod angelorum mentes habent intellectualitatem, in quantum uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt. Sic igitur patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ex multis ratio colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum, intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis et inventionis, in quantum intellectus in uno multa comprehendit. Illa igitur consideratio quæ est terminus totius humanæ ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio; tota autem rationis considerario resolventis in omnibus scientiis. ad cognitionem divinæ scientiæ terminatur. Quandoque enim ratio, ut prius est dictum, procedit de uno in aliud secundum rem : ut quando est demonstratio per causas vel

par les effets extrinsèques ; en composant on procède des causes aux effets comme par voie de résolution, lorsqu'on procède des effets aux causes, par la raison que les causes sont plus simples que les effets et permanentes dans une plus grande immobilité et uniformité ; par voie de résolution, lorsqu'on fait tout le contraire. Le dernier terme de résolution dans cette voie se trouve quand on arrive aux causes dernières les plus simples, qui sont les substances séparées. D'autres fois on procède d'un point à un autre suivant la raison, comme lorsqu'on procède suivant les causes intrinsèques. Il y a composition lorsqu'on procède des formes les plus universelles aux plus particulières, il y a au contraire résolution, quand on fait tout l'opposé, parce que ce qui est plus universel est plus simple. Or les choses les plus universelles sont celles qui sont communes à tous les êtres, et par conséquent le terme dernier de résolution dans cette voie est la considération de l'être et des choses qui appartiennent à l'être comme tel. Or telles sont les choses qui sont l'objet de la science divine, savoir les substances séparées et les choses communes à tous les êtres. D'où l'on voit que sa considération est tout-à-fait intellectuelle. Voilà aussi pourquoi elle fournit des principes à toutes les autres sciences, en tant que la considération intellectuelle est rationnellement le principe en vertu duquel elle est appelée la philosophie première : néanmoins on ne l'apprend qu'après la physique et les autres sciences, en tant que la considération intellectuelle est le terme rationnel, à raison de quoi la métaphysique est appelée comme transphysique, parce qu'elle vient par résolution après la physique. Il faut donc dire sur le premier point que l'on n'attribue pas à la science divine de procéder intellectuellement, comme si elle ne raisonnoit pas en procédant des principes aux

---

per effectus extrinsecos, componendo quidem proceditur a causis ad effectum quasi resolvendo, cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod causæ sunt effectibus simpliciores, et magis immobiliter et uniformiter permanentes, resolvendo autem, quando e converso. Ultimus igitur terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quæ sunt substantiæ separatæ. Quandoque vero proceditur de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas. Componendo quidem, quando formis maxime universalibus in magis particularia proceditur; resolvendo autem, quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quæ sunt communia omnibus entibus, et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quæ sunt entis, in quantum hujusmodi. Hæc autem sunt de quibus divina scientia considerat, ut supra dictum est, substantiæ scilicet separatæ et communia omnibus entibus : unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis. Et inde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis, in quantum intellectualis consideratio est principium rationaliter, propter quod dicitur prima philosophia ; et nihilominus ipsa addiscitur post physicam et cæteras scientias, in quantum intellectualis consideratio est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi transphysica, quia post physicam resolvendo occurrit. Ad primum igitur dicendum, quod intellectualiter procedere non attribuitur scientiæ divinæ, quasi non ipsa ratiocinetur, procedendo de principiis ad conclusiones ; sed quia ejus ratiocinatio

conclusions, mais parce que son raisonnement est très-proche de la considération intellectuelle, et ses conclusions des principes. Sur le second il faut dire que Dieu est supérieur à tout intellect créé, quant à la compréhension; mais non à l'intellect incréé, puisqu'il s'embrasse lui-même en se concevant. Il est supérieur à tout intellect *in statu viæ* quant à la connoissance qui roule sur le *quid est*, mais non quant à la connoissance qui regarde *an est*. Les bienheureux connoissent aussi *quid est*, parce qu'ils voient son essence : néanmoins la science divine n'a pas seulement Dieu pour objet, mais encore les autres choses qui n'excèdent pas l'intellect humain *in statu viæ*, quant à ce qu'il en faut connoître. Sur le troisième il faut dire, ainsi qu'il a été dit, que la connoissance humaine ou la considération par rapport à son terme atteint en quelque sorte la connoissance des anges, non sous le rapport de l'égalité, mais par une certaine similitude. C'est pourquoi saint Denis dit dans le VII[e] chapitre *De divin. Nominibus*, que bon nombre d'ames sont regardées comme dignes d'égaler l'intellect des anges par une certaine convolution, autant qu'il convient et qu'il est possible à des ames. Sur le quatrième il faut dire, que même les connoissances de la foi appartiennent à l'intellect principalement. Ce n'est pas en effet par les investigations de la raison que nous acquérons cette connoissance, nous ne faisons que lui donner notre assentiment par une simple perception de l'intellect. Nous disons que nous ne les concevons pas, dans ce sens que l'intellect n'en a pas une connoissance pleine et entière, ce qui nous est promis comme récompense.

.Dans la seconde question on procède de cette manière : il semble que dans les choses divines il faut avoir recours aux images. En effet la science divine n'est nulle part donnée plus convenablement que dans

---

est intellectuali considerationi propinquissima, et conclusiones ejus principiis. Ad secundum dicendum, quod Deus est supra intellectum omnem creatum, quantum ad comprehensionem ; non autem supra intellectum increatum, cum ipse seipsum intelligendo comprehendat. Est vero supra omnem intellectum viatoris quantum ad cognitionem qua cognoscitur quid est, non autem ad cognitionem qua cognoscitur an est. A beatis autem cognoscitur etiam quid est, quia vident ejus essentiam ; et tamen scientia divina non est solum de Deo, sed etiam de aliis quæ intellectum etiam humanum secundum statum viæ non excedunt, quantum ad id quid est cognoscendum de ipsis. Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, humana cognitio vel consideratio quantum ad sui terminum, pertingit quodammodo ad angelicam cognitionem, non secundum æqualitatem, sed secundum quamdam assimilationem. Unde dicit Dionysius, VII. *De div. Nomin.*, quod animæ multorum ad unum convolutione ex intellectibus æqualibus, angelis in quantum animabus est proprium et possibile, sunt digne habitæ. Ad quartum dicendum, quod cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum. Non enim eam rationis investigatione accipimus, sed simplici acceptione intellectus ei assentimus. Dicimur autem ea non intelligere, in quantum intellectus plenam eorum cognitionem non habet ; quod quidem nobis in præmium repromittitur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in divinis oporteat ad imagines deduci. Scientia enim divina nunquam competentius traditur, quam in sacra Scriptura ; sed in sacra Scriptura in divinis de-

l'Ecriture sainte, mais dans la sainte Ecriture nous avons recours aux images à l'égard des choses divines, lorsqu'on décrit ces choses sous des figures sensibles; donc il faut recourir aux images dans les choses divines. De plus, les choses divines ne sont reçues que dans l'intellect, c'est pourquoi il faut les traiter intellectuellement, comme il a été dit. Mais on ne peut concevoir sans image, ainsi que le dit Aristote, IIe et IIIe liv. *De animâ*. Donc il faut des images dans les choses divines. De plus, nous connoissons surtout les choses divines par l'illumination des rayons divins; mais, comme l'a dit saint Denis, Ier chap. Cel. hierarch. Les rayons divins ne peuvent nous illuminer autrement qu'à travers l'enveloppe diversifiée des voiles sacrés, et il appelle voiles sacrés les images des choses sensibles; donc dans les choses sensibles il faut avoir recours aux images. De plus, il faut procéder à l'égard des choses sensibles au moyen d'images, mais nous recevons la connoissance des choses divines par des effets sensibles, suivant ce passage aux Rom., I, *Invisibilia*, etc... Donc dans les choses divines il faut employer les images. De plus, dans les objets de cognition nous nous réglons surtout par ce qui est un principe de cognition, comme nous le faisons par les sens dans les choses sensibles, lesquels sens sont le principe de nos connoissances. Mais le principe de la cognition intellectuelle en nous c'est l'imagination, puisque les images se présentent à notre intellect comme les couleurs à la vue, ainsi qu'il est dit dans le livre IIIe *De animâ*. Donc dans les choses divines il faut en venir aux images. De plus, l'intellect ne faisant pas usage des organes corporels, son action n'est entravée par la lésion d'un organe corporel qu'en tant qu'il a recours à l'imagination; mais la lésion d'un organe corporel, du cerveau par exemple, empêche l'intellect de s'oc-

---

ducimur ad imagines, dum divina nobis sub figuris sensibilibus describuntur, ergo oportet in divinis ad imaginationes deduci. Item, divina non capiuntur nisi in intellectu, unde et in eis intellectualiter versari oportet, ut dictum est : sed non est intelligere sine phantasmate, ut dicit Philosophus II. et III. *De anima*. Ergo in divinis oportet ad imaginationes deduci. Item, divina nobis maxime innotescunt per illustrationem divini radii : sed sicut dixit Dionysius I. *Cœl. Hierar*. Impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum, et sacra velamina vocat sensibilium imagines. Ergo in divinis oportet ad imaginationes deduci. Item, circa sensibilia oportet imaginabiliter versari : sed divinorum cognitionem ex sensibilibus effectibusaccipimus, secundum illud *Rom.*, I: « Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, » etc. Ergo in divinis oportet ad imagines deduci. Item, in cognoscitivis maxime regulamur per id, quod est cognitionis principium, sicut in naturalibus per sensum, a quo nostra cognitio incipit : sed principium intellectualis cognitionis in nobis est imaginatio, cum phantasmata hoc modo comparent ad intellectum nostrum, sicut colores ad visum, ut dicitur III *De anima*. Ergo in divinis oportet ad imagines deduci. Item, cum intellectus non utatur organo corporali, ex læsione organi corporalis non impeditur actio intellectus, nisi quatenus ad imaginationem convertitur : sed per læsionem organi corporalis, scilicet cerebri, impeditur intellectus in consideratione divinorum. Ergo intellectus divina considerans, ad imagines

cuper des choses divines; donc l'intellect en considérant les choses divines fait usage d'images.

A tout cela on oppose ce que dit saint Denis dans le chap. I de sa Théologie mystique, en parlant à Timothée : Quant à vous, mon cher Timothée, mettez de côté les sens dans les visions mystiques. Mais l'imagination ne s'exerce que sur les choses sensibles, puisqu'elle n'est qu'un mouvement produit par les sens en acte, comme il est dit dans le livre II *De animâ*. Donc la méditation des choses divines étant tout-à-fait mystique, nous ne devons pas en cette matière avoir recours aux images. De plus, dans l'étude de quelque science que ce soit, nous devons éviter ce qui peut y induire en erreur; mais, comme dit saint Augustin dans le livre sur la Trinité, la première erreur que l'on commet sur les choses divines, c'est d'essayer de transporter aux choses divines ce que l'on sait des corps. Donc, l'imagination ne s'exerçant que sur les choses corporelles, il semble que nous ne devons pas avoir recours aux images. De plus, une vertu intérieure ne s'étend pas à ce qui est propre à une vertu supérieure, comme on le voit dans Boëce, livre V *De consolatione;* mais il appartient à l'intellect de connoître les choses divines et les choses spirituelles, aussi bien qu'à l'intelligence, comme il est dit dans le livre *De spiritu et animâ*. Donc, ainsi qu'il est dit dans ce passage, l'imagination étant inférieure à l'intelligence et à l'intellect, il semble que, dans les choses divines qui sont spirituelles, nous ne devons pas recourir aux images.

Réponses. Il faut dire qu'il y a deux choses à considérer dans toute connoissance, savoir, le principe et la fin, ou le terme. Le principe appartient à l'appréhension, et les termes au jugement; c'est là en en effet que la connoissance se trouve parfaite. Donc le principe de chacune de nos connoissances se trouve dans les sens, parce que de

---

deducitur. Sed contra est, quod dicit Dionysius primo capitulo mysticæ theologiæ, ad Timotheum loquens : Tu, inquit, o amice Timothee, circa mysticas visiones sensus derelinque : sed imaginatio non est nisi sensibilium, cum sit motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur II *De anima*. Ergo cum divinorum considerationes sint maxime mysticæ, in eis non debemus ad imaginationes deduci. Item, in cujuslibet scientiæ consideratione, vitandum est id quod errorem facit in ea : sed sicut dicit Augustinus in libro *De Trin.*, primus error circa divina est eorum, qui ea quæ de corporibus noverunt, ad res divinas transferre conantur. Cum ergo imaginatio non sit nisi corporalium rerum, videtur quod non debeamus ad imagines deduci. Item, virtus inferior non se extendit ad id, quod superioris est proprium ut patet per Boetium V *De consolat.* : sed cognoscere divina et spiritualia ad intellectum pertinet, et ad intelligentiam, ut dicitur in libro *De spir. et anima*. Cum igitur, ut ibi dicitur, imaginatio sit infra intelligentiam et intellectum, videtur quod in divinis spiritualibus non debeamus ad imaginationes deduci. Respondeo dicendum, quod in qualibet cognitione duo est considerare, scilicet principium, et finem sive terminum. Principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad judicium, ibi enim cognitio perficitur. Principium igitur cujuslibet nostræ cognitionis est in sensu, quia ex apprehensione sensus, oritur apprehensio phanta-

l'appréhension des sens naît l'appréhension de l'imagination, qui est un mouvement produit par les sens, comme le dit Aristote, de laquelle naît ensuite en nous l'appréhension intellective, puisque les imaginations appartiennent à l'ame intellective comme objets, ainsi qu'il est dit dans le livre III de l'Ame; mais le terme de la cognition n'est pas toujours uniforme. Quelquefois, en effet, il réside dans les sens, d'autres fois dans l'imagination, quelquefois dans l'intellect seul. En effet, parfois les propriétés et les accidents de la chose, qui sont démontrés par les sens, expriment suffisamment la nature de la chose, et alors il faut que le jugement porté sur une chose vraie et formé par l'intellect soit conforme à ce que les sens démontrent sur cette chose; de ce genre sont toutes les choses naturelles qui sont déterminées à la matière sensible, c'est pour cela que dans la science naturelle la cognition doit se borner aux sens, de manière que nos jugements sur les choses naturelles soient en rapport avec ce qu'en démontrent les sens, comme on le voit dans le livre *Cœli et mundi;* et celui qui néglige le témoignage des sens dans les choses naturelles, tombe dans l'erreur. Ces choses sont naturelles qui sont composées de matière sensible et de mouvement, suivant l'être et suivant la spéculation. Il y a d'autres choses dont le jugement ne dépend pas de ce qui est perçu par les sens, parce que, bien qu'étant dans la matière sensible suivant l'être, elles sont néanmoins abstraites de la matière sensible, suivant la raison définitive; or le jugement sur chaque chose se forme principalement suivant sa raison définitive; mais comme, suivant la raison définitive, elles ne font pas abstraction de toute matière, mais uniquement de la matière sensible et en écartant les conditions sensibles, il reste toujours quelque chose d'imaginable; c'est pourquoi dans ces sortes de choses le jugement doit se former

---

siæ, quæ est motus a sensu factus, ut dicit Philosophus, a qua iterum oritur apprehensio intellectiva in nobis, cum phantasmata sint intellectivæ animæ ut objecta, ut dicitur III. *De anima* : sed terminus cognitionis non semper est uniformiter. Quandoque enim est in sensu, quandoque in imaginatione, quandoque in solo intellectu. Quandoque enim proprietates, et accidentia rei quæ sensu demonstrantur, sufficienter exprimunt naturam rei, et tunc oportet quod judicium de re vera, quod facit intellectus, conformetur his, quæ sensus demonstrat de re : et hujusmodi sunt omnes res naturales, quæ sunt determinatæ ad materiam sensibilem, et ideo in scientia naturali terminari debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo judicemus de rebus naturalibus, secundum quod sensus ea demonstrat, ut patet III. *Cœli et Mundi*, et qui sensum negligit in naturalibus, incidit in errorem. Et hæc sunt naturalia quæ sunt concreta cum materia sensibili, et motu, et secundum esse, et secundum considerationem. Quædam vero sunt quorum judicium non dependet ex his, quæ sensu percipiuntur, quia quamvis secundum esse sint in materia sensibili, tamen secundum diffinitivam rationem sunt a materia sensibili abstracta. Judicium autem potissimum de unaquaque re, fit secundum ejus diffinitivam rationem : sed quia secundum diffinitivam rationem non abstrahunt a qualibet materia, sed solum a sensibili, et remotis conditionibus sensibilibus, adhuc remanet aliquid imaginabile : ideo in talibus oportet quod judicium sumatur secundum id, quod de-

suivant ce que l'imagination démontre, telles sont les mathématiques. En effet, dans les mathématiques la cognition, à l'égard du jugement, doit se terminer à l'imagination et non aux sens, parce que le jugement mathématique est supérieur à l'appréhension du sens : c'est pourquoi il arrive quelquefois que le jugement n'est pas le même sur la ligne mathématique que sur la ligue sensible, comme en cela que la ligne droite ne touche la sphère que dans un point, ce qui convient à la ligne séparée, et non à la ligue droite dans la matière, comme il est dit dans le livre I *De animâ*. Il y en a d'autres qui excèdent et ce qui tombe sous les sens, et ce qui est du domaine de l'imagination, comme les choses qui ne dépendent en rien de la matière, ni suivant l'être, ni suivant la spéculation; aussi la connoissance de telles choses sous le rapport du jugement ne doit se terminer ni à l'imagination, ni aux sens. Néanmoins nous parvenons à connoître ces choses d'après ce que l'on perçoit, par le moyen des sens et de l'imagination, ou par voie de causalité, comme lorsque nous connoissons la cause d'après l'effet, laquelle cause n'a pas la même étendue que l'effet, mais est supérieure, ou par excès, ou par rémotion, lorsque nous séparons de ces choses tout ce que nous percevons par les sens ou par l'imagination : ce sont ces modes de connoître les choses divines d'après les choses sensibles, que suppose saint Denis dans le livre des Noms divins. Nous pouvons donc dans les choses divines faire usage des sens et de l'imagination comme de principes de nos spéculations, mais non comme de termes, tel que par exemple, si nous jugions divines les choses que perçoivent les sens et l'imagination. Or en venir à une chose, c'est arriver à cette chose comme à un terme; aussi dans les choses divines nous ne devons avoir recours ni aux sens, ni à l'imagination. Dans les mathématiques, nous pou-

---

monstrat imaginatio, hujusmodi autem sunt mathematica. In mathematicis enim oportet cognitionem secundum judicium terminari ad imaginationem, non ad sensum, quia judicium mathematicum superat apprehensionem sensus : unde non est idem judicium quandoque de linea mathematica, quod est de sensibili, sicut in hoc quod linea recta tangit sphæram solum secundum punctum, quod convenit separatæ, non autem rectæ lineæ in materia, ut dicit in I. *De anima*. Quædam vero sunt quæ excedunt et id quod cadit sensu, et id quod cadit sub imaginatione, sicut illa quæ omnino a materia non dependent, neque secundum esse, neque secundum considerationem, et ideo talium cognitio secundum judicium non debet terminari ad imaginationem, neque ad sensum. Sed tamen ex his, quæ sensu, vel imaginatione comprehenduntur, in horum cognitionem devenimus, vel per viam causalitatis, ut cum ex effectu causam cognoscimus, quæ non est effectui commensurata, sed excellens, vel per excessum, vel per remotionem, quando omnia quæ sensus vel imaginatio apprehendit, ab hujusmodi rebus separamus, quos modos cognoscendi divina ex sensibilibus ponit Dionysius, in libro *De divin. Nomin.* Uti ergo possumus in divinis sensu et imaginatione, sicut principiis nostræ considerationis, sed non sicut terminis, ut scilicet talia judicemus esse divina, qualia sunt, quæ sensus et imaginatio apprehendit. Deduci autem ad aliquid, est ad illud terminari; et ideo in divinis neque ad sensum, neque ad imaginationem debemus deduci : in

vons aller à l'imagination, mais non aux sens; dans les choses naturelles nous pouvons aussi avoir recours aux sens. C'est pour cela que tombent dans l'erreur ceux qui tentent de procéder uniformément dans ces trois parties de la science spéculative.

Sur le premier point il faut donc dire que la sainte Ecriture ne nous propose pas les choses divines sous des figures sensibles, afin que notre intellect s'y fixe, mais afin qu'au moyen de ces choses il s'élève aux choses invisibles; aussi se sert-elle de figures de choses peu importantes, afin que nous soyons moins exposés à nous y fixer, comme le dit saint Denis dans le chap. II *Cœli hierar*. Sur le second point il faut dire que l'opération de notre intellect dans l'état présent n'est pas dégagée d'imagination relativement au principe de cognition, néanmoins il ne faut pas que nos connoissances se bornent toujours à l'imagination, de manière à juger que ce que nous percevons ressemble à l'image qui est pour nous un moyen d'appréhension. Sur le troisième il faut dire que saint Denis ne parle que du principe de cognition, et non du terme auquel nous parvenons par les effets sensibles des trois manières dont nous avons parlé, je veux dire la connoissance des choses divines; non pourtant de telle sorte que le jugement sur les choses divines doive se former suivant le mode des effets sensibles eux-mêmes. Sur le quatrième point il faut dire que la raison opère quand le principe de cognition conduit suffisamment à ce que l'on veut connoître, et tel est le principe des sens dans les choses naturelles, mais non dans les choses divines, comme on l'a dit. Sur le cinquième point il faut dire que l'imagination est le principe de nos connoissances, comme une chose où commence l'opération de notre intellect, non comme quelque chose de transitoire, mais comme quelque chose de permanent, un certain fondement de l'opération

---

mathematicis autem ad imaginationem et non ad sensum : in naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant, qui uniformiter in tribus his speculativæ partibus procedere nituntur. Ad primum igitur dicendum, quod sacra Scriptura non proponit nobis divina sub figuris sensibilibus, ut intellectus noster ibi maneat, sed ut ab his ad invisibilia ascendat, unde etiam per vilium rerum figuras tradit, ut minor præbeatur in talibus occasio remanendi, ut Dionysius II. *Cœl. hier.* Ad secundum dicendum, quod intellectus nostri operatio non est in præsenti statu sine phantasmate quantum ad principium cognitionis, non tamen oportet ut semper nostra cognitio ad phantasmata terminetur, ut scilicet illud quod apprehendimus, judicemus esse tale, quale est phantasma per quod apprehendimus. Ad tertium dicendum, quod authoritas illa Dionysii loquitur, quantum ad principium cognitionis, non quantum ad terminum, ad quem ex effectibus sensibilibus venimus tribus modis prædictis, scilicet in cognitionem divinorum : non autem ita, quod oporteat judicium formari de divinis secundum modum quem habent ipsi sensibiles effectus. Ad quartum dicendum, quod ratio procedit, quando principium cognitionis est sufficienter ducens in id, cujus cognitio quæritur, et sic est principium sensus in naturalibus, non autem in divinis, ut dictum est. Ad quintum dicendum, quod phantasma est principium nostræ cognitionis, ut ex quo incipit intellectus operatio, non sicut transiens, sed sicut permanens, ut quoddam fundamentum intel-

intellectuelle; de même qu'il faut que les principes de la démonstration restent permanents dans tout procédé de la science, puisque les imaginations sont comparées à l'intellect comme des objets où il voit tout ce qu'il envisage, ou suivant une représentation parfaite, ou suivant une négation. Par conséquent, quand la connoissance des imaginations est empêchée, la connoissance de l'intellect dans les choses divines doit rencontrer un obstacle absolu. Il est clair, en effet, que nous ne pouvons concevoir Dieu comme les causes des corps, soit au-dessus des corps, soit sans corporéité, à moins d'imaginer des corps; cependant le jugement sur les choses divines ne se forme pas suivant l'imagination. C'est pourquoi, quoique dans l'état présent l'imagination soit nécessaire dans toute connoissance des choses divines, il ne faut néanmoins jamais s'appuyer sur elle dans les choses divines.

Sur la troisième question on procède de la manière suivante : Il semble que nous ne pouvons pas voir la forme divine, au moins dans l'état présent. En effet, saint Denis dit dans l'Epître Ire à Caïus : Si quelqu'un voyant Dieu a conçu ce qu'il a vu, il ne l'a point vu lui-même, mais bien quelque chose qui lui appartient, quelque chose de ce qui existe et est susceptible d'être connu; mais la forme divine est Dieu lui-même; donc nous ne pouvons pas voir sa forme divine. De plus la forme divine est l'essence divine elle-même; mais personne dans cette vie ne peut voir Dieu dans son essence; donc on ne peut non plus voir sa forme. De plus, en voyant la forme d'une chose, on en connoît quelque chose, mais suivant saint Denis, chap. I de la Théologie mystique, notre intellect est uni à Dieu de la manière la plus parfaite, en ne connoissant rien de lui; donc nous ne pouvons pas voir la forme divine. De plus, comme il a été dit, le principe de toutes nos connoissances vient des sens; mais ce que nous connoissons

---

lectualis operationis : sicut principia demonstrationis oportet manere in omni processu scientiæ, cum phantasmata comparentur ad intellectum ut objecta, in quibus inspicit omne, quod inspicit vel secundum perfectam repræsentationem, vel secundum negationem. Et ideo quando phantasmatum cognitio impeditur, oportet totaliter impediri cognitionem intellectus in divinis. Patet enim quod non possumus intelligere Deum causam corporum esse, sive supra omnia corpora, sive absque corporeitate, nisi imaginemur corpora, non tamen judicium divinorum secundum imaginationem formatur. Et ideo quamvis imaginatio in qualibet divinorum cognitione sit necessaria secundum statum viæ, nunquam tamen ad eam deduci oportet in divinis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non possumus ipsam formam divinam ad minus in statu viæ inspicere. Dicit enim Dionysius in prima epistola ad Gaium : Si aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus, quæ existunt et cognoscuntur : sed forma divina est ipse Deus. Ergo non possumus ipsius formam divinam inspicere. Item, forma divina est ipsa divina essentia : sed Deum per essentiam nemo in statu viæ videre potest. Ergo nec ejus formam inspicere. Item, quicumque inspicit formam alicujus rei, aliquid de ipsa re cognoscit : sed secundum Dionysium I. *Myst. theol.* : Intellectus noster secundum quod melius potest, Deo unitur, quando ejus nihil omnino cognoscit. Ergo non possumus divinam formam inspicere. Item sicut dictum est,

par les sens ne suffit pas pour démontrer la forme de Dieu, ni même de quelqu'une des substances séparées; donc nous ne pouvons pas voir la forme divine. De plus, suivant Aristote, livre II de la Métaph., notre intellect est, par rapport à ce qu'il y a de plus évident dans les choses, comme l'œil du hibou par rapport au soleil; mais l'œil du hibou ne peut en aucune façon voir le soleil. Donc notre intellect ne peut pas non plus voir la forme divine, ni les autres formes séparées qui sont les plus lumineuses de la nature.

A cela on oppose ce qui est dit dans l'Epître aux Rom. : *Invisibilia Dei a creaturâ*, etc... Or la forme divine n'est autre chose que la divinité elle-même; donc nous pouvons connoître d'une certaine manière par l'intellect la forme divine elle-même. De plus, Gen., XXXII, sur ce passage : « J'ai vu le Seigneur face à face, » saint Grégoire dit dans la Glose : Si l'homme ne la voyoit pas, la vérité divine, il sentiroit qu'il ne peut pas ne pas la voir; mais nous sentons que nous ne pouvons pas connoître parfaitement l'essence divine. Donc nous la voyons d'une certaine façon. De plus saint Denis, dans le ch. II *Cœl. hierar.*, dit que l'esprit humain s'accoutume à s'élever, par le moyen des choses visibles, aux choses du monde supérieur qui ne sont autre chose que les formes séparées. Donc nous pouvons connoître d'une certaine façon les choses séparées.

Réponses. Il faut dire qu'une chose est connue de deux manières, 1° quand on sait *an est*, 2° quand on sait *quid est*. Pour savoir d'une chose ce qu'elle est, il faut que notre intellect soit conduit à la quiddité de cette chose ou à son essence immédiatement, ou à l'aide de certains moyens qui démontrent suffisamment sa quiddité. Or, dans l'état présent notre intellect ne peut pas pénétrer immédiatement

---

totius nostræ cognitionis principium est a sensu : sed ea, quæ per sensum cognoscimus, non sunt sufficientia ad demonstrandum formam Dei, nec etiam aliquarum substantiarum separatarum. Ergo non possumus ipsam divinam formam inspicere. Item, secundum Philosophum II. *Metaph.*, intellectus noster se habet ad rerum manifestissima, sicut oculus noctuæ ad solem : sed oculus noctuæ nullo modo potest videre solem. Ergo intellectus noster nec formam divinam, nec alias formas separatas, quæ sunt naturæ manifestissimæ. Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, I : « Invisibilia Dei a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus et divitias, » nihil autem aliud est forma divina quam ipsa Deitas. Ergo ipsam formam divinam cognoscere intellectu aliquo modo possumus. Item, *Gen.*, XXXII, super illud : « Vidi Dominum facie ad faciem, » dicit Glossa Gregorii : Nisi homo illam, scilicet veritatem divinam utcumque conspiceret, non eam conspicere se non posse sentiret : sed nos sentimus divinam essentiam non posse perfecte cognoscere. Ergo aliquo modo ipsam conspicimus. Item, Dionysius II. *Cœl. hier.*, dicit, quod humanus animus assuescit extendi per visibilia in supermundanas altitudines, quæ nihil aliud sunt, quam formæ separatæ. Ergo formas separatas possumus aliquo modo cognoscere. Respondeo dicendum, quod dupliciter aliquid cognoscitur. Uno modo, dum scitur de eo an est : alio modo, dum scitur de eo quid est. Ad hoc autem, quod de re aliqua sciamus quid est, oportet quod intellectus noster feratur in ipsius rei quidditatem sive essentiam, vel immediate, vel mediantibus aliquibus, quæ sufficienter ejus quidditatem demonstrant. Immediate au-

dans l'essence divine et les autres essences séparées, parce qu'il passe immédiatement aux imaginations auxquelles il est comparé comme la vue aux couleurs, ainsi qu'il est dit dans le liv. III *De animâ*. De cette manière l'intellect peut concevoir immédiatement la quiddité d'une d'une chose sensible, mais non celle d'une chose intellectuelle. C'est pourquoi saint Denis dit dans le chap. II *Cœl. hierar.*, que l'analogie en nous ne peut s'étendre immédiatement aux contemplations invisibles; mais il y a certaines choses invisibles dont la quiddité et la nature s'expriment facilement d'après les quiddités connues des choses sensibles, et nous pouvons savoir *quid est* sur de tels intelligibles, mais médiatement. Comme en sachant ce que c'est qu'homme et ce que c'est qu'animal, on connoît suffisamment l'habitude de l'un à l'autre, et on sait par là ce que c'est que le genre et ce que c'est que l'espèce. Mais les natures sensibles que l'on conçoit n'expriment pas suffisamment l'essence divine, ni même certaines essences séparées, puisqu'elles ne sont pas, naturellement parlant, du même genre; et la quiddité et toutes les dénominations de ce genre se disent presque d'une manière équivoque des choses sensibles et de ces substances. C'est pourquoi saint Denis, II chap. *Cœl. hierar.*, appelle les similitudes des choses sensibles aux substances immatérielles, des similations dissemblables. Elles se disent d'une autre manière des choses intellectuelles qui possèdent ce qui est attribué d'une certaine manière aux choses sensibles, et ainsi ces substances n'en acquièrent pas une notoriété suffisante par voie de similitude; ni par voie de causalité non plus, parce que ce qui dans ces substances se trouve produit dans les inférieures ce ne sont pas des effets adéquats à leurs vertus, de manière à pouvoir ainsi parvenir à connoître de la cause *quod quid est*. C'est pourquoi dans la vie présente nous ne pouvons

---

tem ferri non potest intellectus noster secundum statum viæ in essentiam divinam, et alias separatas essentias, quia immediate extenditur ad phantasmata, ad quæ comparatur, sicut visus ad colorem, ut dicitur III *De anima*. Et sic immediate potest concipere intellectus quidditatem rei sensibilis, non autem alicujus rei intellectualis. Unde dicit Dionysius II. *Cœl. hier.* Quod nostra analogia non valet immediate extendi in invisibiles contemplationes : sed quædam invisibilia sunt, quorum quidditas et natura perfecte exprimitur ex quidditatibus rerum sensibilium notis, et de talibus intelligibilibus possumus scire quid est, sed mediate : sicut ex hoc quod scitur quid est homo et quid est animal, sufficienter innotescit habitudo unius ad alterum, et ex hoc scitur quid est genus, et quid est species. Naturæ autem sensibiles intellectæ non sufficienter exprimunt divinam essentiam, neque etiam aliquas essentias separatas, cum non sint unius generis naturaliter loquendo : et quidditas, et omnia hujusmodi nomina fere æquivoce dicuntur de sensibilibus, et de illis substantiis. Unde similitudines rerum sensibilium ad substantias immateriales translatas, vocat Dionysius, II. *Cœl. hier.*, dissimiles similationes. Alio modo intellectualibus habentibus quæ aliquo modo sensibilibus distributa sunt : et sic per viam similitudinis non sufficienter illæ substantiæ ex his innotescunt. Neque etiam per viam causalitatis, quia illa quæ ab illis substantiis inveniuntur effecta in his inferioribus, non sunt effectus adæquantes eorum virtutes, ut sic perveniri possit ad sciendum quod quid est de causa.

en aucune manière savoir le *quid est* de ces substances, non-seulement par voie de cognition naturelle, ni même par voie de révélation, parce que le rayon de la révélation divine nous vient conformément à notre mode d'être, comme dit saint Denis. En effet, quoique par la révélation nous soyons élevés à connoître quelque chose qui sans cela nous resteroit inconnu, ce n'est pas néanmoins de manière à en opérer la connoissance autrement que par les choses sensibles ; c'est pourquoi saint Denis, dans le chap. I *Cœl. hierar.*, dit qu'il est impossible que les rayons divins nous éclairent autrement qu'à travers les voiles diversifiés des choses sacrées. Or la voie des sensibles n'est pas suffisante pour nous amener à la connoissance du *quid est* des substances surnaturelles. Et ainsi il reste à dire que nous ne connoissons les formes immatérielles que sous le rapport *an est*, et non sous celui du *quid est*, soit par la raison naturelle tirée des effets des créatures, soit même par la révélation qui s'opère au moyen des similitudes tirées des choses sensibles. Il faut savoir cependant qu'on ne peut connoître d'aucune chose *an est*, sans savoir d'une manière quelconque d'elle *quid est*, ou d'une connoissance parfaite ou d'une connoissance confuse. C'est pourquoi Aristote dit, *I Phys.*, que les choses définies sont connues antérieurement aux parties de la définition. En effet, il faut que celui qui sait que l'homme existe et qui cherche à savoir ce qu'il est, sache par une définition ce que signifie ce terme d'homme. Cela n'auroit lieu d'aucune manière, s'il ne concevoit une chose qu'il sait exister, quoiqu'il ne connoisse pas sa définition. Il conçoit effectivement l'homme suivant la connoissance d'un genre prochain ou éloigné, et de quelques accidents qui paroissent extérieurement par rapport à lui. La connoissance des définitions comme celle des dé-

---

Unde de substantiis illis immaterialibus secundum statum viæ nullo modo possumus scire quid est, non solum per viam naturalis cognitionis, sed nec etiam per viam revelationis : quia divinæ revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut Dionysius dicit. Quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia; unde Dionysius, I. *Cœl. hier.*, dicit, quod impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium, nisi circumvelatum varietate sacrorum velaminum. Via autem quæ est per sensibilia, non sufficit ad ducendum in substantias supernaturales secundum cognitionem quid est. Et sic restat, quod formæ immateriales non sunt nobis notæ cognitione quid est, sed solum cognitione an est, sive naturali ratione ex effectibus creaturarum, sive etiam ex revelatione quæ est per similitudines a sensibilibus sumptas. Est tamen sciendum, quod de nulla re potest sciri an est, nisi quo quomodo de ea sciatur quid est, vel cognitione perfecta, vel cognitione confusa. Unde dicit Philosophus, I. *Phys.*, quod diffinita sunt præcognita partibus diffinitionis. Oportet enim scientem hominem esse, et quærentem quid est homo, per diffinitionem scire quid hoc nomen homo significat. Nec hoc esset aliquo modo nisi aliquam rem conciperet, quam scit esse ; quamvis nescit ejus diffinitionem. Concipit enim hominem secundum cognitionem alicujus generis proximi, vel remoti, et aliquorum accidentium quæ extra apparent de ipso. Oportet enim diffinitionum cognitionem, sicut et demonstrationum, ex aliqua præexistenti

monstrations doit en effet tirer son origine de quelque connoissance préexistante. Ainsi donc nous ne pouvons savoir sur Dieu et les autres substances immatérielles *an est*, à moins de savoir à cet égard *quid est* sous certains rapports, et d'une manière un peu confuse. Or cela ne peut avoir lieu par la connoissance de quelque genre prochain ou éloigné, parce que Dieu n'est dans aucun genre, n'ayant pas un *quod quid est* différent de son être, ce qui est nécessaire dans tous les genres, comme le dit Avicenne. Mais les autres substances immatérielles sont des créatures *in genere*. Et quoiqu'en les considérant logiquement elles s'accordent avec les choses sensibles dans le genre éloigné, qui est la substance, néanmoins en parlant naturellement elles ne s'accordent pas dans le même genre, pas plus que les corps célestes avec les corps inférieurs. En effet, le corporel et l'incorporel ne sont pas du même genre, comme il est dit, livre X de la Métaph. Le logicien considère d'une manière absolue en vertu desquelles rien n'empêche que les choses matérielles s'accordent avec les choses immatérielles, les choses incorruptibles avec les choses corruptibles. Mais le naturaliste et le philosophe transcendant considèrent les essences suivant qu'elles ont l'être dans les choses, et par conséquent, lorsqu'ils rencontrent un mode différent de puissance et d'acte, et par suite un mode différent d'être, ils disent qu'il y a des genres différents. De même aussi Dieu n'a pas d'accident, comme on le prouvera plus bas. Quant aux autres substances immatérielles, si elles ont quelques accidents, ces accidents ne nous sont pas connus, conséquemment nous ne pouvons admettre que les substances immatérielles soient connues de nous d'une connoissance confuse par la connoissance du genre et des accidents apparents. Mais au lieu de la connoissance du genre, nous avons dans ces substances la connois-

---

cognitione initium sumere. Sic ergo de Deo, et de aliis substantiis immaterialibus non possumus scire an est, nisi sciremus quodammodo de eis quid est sub quadam confusione. Hoc autem non potest esse per cognitionem alicujus generis proximi, vel remoti, eo quod Deus in nullo genere est cum non habeat, quod quid est aliud a suo esse, quod requiritur in omnibus generibus, ut dicit Avicenna. Aliæ autem substantiæ immateriales creaturæ sunt quidem in genere. Et quamvis logice considerando conveniant cum istis sensibilibus in genere remoto, quod est substantia, naturaliter tamen loquendo non conveniunt in eodem genere, sicut nec etiam corpora cœlestia cum istis inferioribus. Corporale enim et incorporale non sunt ejusdem generis, ut dicitur X. *Metaphys.* Logicus enim considerat absolute intentiones, secundum quas nihil prohibet convenire materialia immaterialibus, et incorruptibilia corruptibilibus. Sed naturalis et philosophus primus considerant essentias secundum quod habent esse in rebus, et ideo ubi inveniunt diversum modum potentiæ et actus, et per hoc diversum modum essendi, dicunt esse diversa genere. Similiter etiam Deus non habet aliquod accidens, ut infra probabitur. Aliæ vero immateriales substantiæ si habent aliqua accidentia, non sunt nobis nota, et ideo non possumus cognoscere, quod confusa cognitione cognoscantur a nobis substantiæ immateriales per cognitionem generis et apparentium accipientium : sed loco cognitionis generis habemus in istis substantiis cognitionem per negationem, ut cum scimus quod hu-

sance par négation, comme sachant que ces sortes de substances sont immatérielles, incorporelles, sans figures, et autres choses de cette nature. Et plus nous connoissons de négations à leur égard, moins leur connoissance est confuse en nous, par la raison que la première négation est contractée et terminée par les négations suivantes, comme le genre éloigné par les différences. De même aussi les corps célestes, en tant qu'ils sont d'un genre différent de celui des corps inférieurs, sont mieux connus de nous par les négations, comme n'étant ni pesants, ni légers, ni chauds, ni froids. Et au lieu des accidents nous avons dans les substances susdites leurs habitudes aux substances sensibles, ou suivant la comparaison de la cause à l'effet, ou suivant la comparaison de l'excédant. Ainsi donc nous connoissons *an est* par rapport aux formes immatérielles, et au lieu de la connoissance *quid est*, nous avons par rapport à elles la connoissance par causalité et par excès : saint Denis relate aussi ces modes dans le livre *De div. Nomin.* Et Boëce entend qu'on peut voir la forme divine en écartant toutes les imaginations, mais sans savoir relativement à elle *quid est*. Telles sont les réponses aux objections résolues par là, parce que les premières raisons procèdent de la connoissance parfaite du *quid est*, et les autres de la connoissance imparfaite, telle qu'elle a été décrite.

Sur la quatrième question on procède de cette manière : Il semble qu'on peut parvenir à considérer la forme de Dieu par le moyen des sciences spéculatives. En effet, la théologie est une partie de la science spéculative, comme le dit ici Boëce ; mais il appartient à la théologie de considérer la forme divine, ainsi qu'on le dit ici ; donc on peut parvenir à considérer la forme divine par le moyen des sciences spéculatives. De plus on s'occupe des substances immatérielles dans une

---

jusmodi substantiæ sunt immateriales, et incorporeæ non habentes figuras, et alia hujusmodi. Et quanto plures negationes de ipsis cognoscimus, tanto minus est confusa earum cognitio in nobis, eo quod per negationes sequentes, prior negatio contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias. Unde etiam corpora cœlestia in quantum sunt alterius generis ab istis inferioribus, a nobis ut plurimum per negationes cognoscuntur, utpote, quia neque sunt gravia, neque sunt levia, neque calida, neque frigida. Loco autem accidentium habemus in prædictis substantiis habitudines earum ad substantias sensibiles, vel secundum comparationem causæ ad effectum, vel secundum comparationem excessus. Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est, et habemus de eis loco cognitionis quid est, cognitionem per causalitatem, et per excessum : quos etiam modos Dionysius ponit in lib. *De div. Nom.* Et hoc modo Boetius intelligit inspiciendam divinam formam per remotionem omnium phantasmatum, non ut sciatur de ea quid est. Et per hæc patet solutio ad objecta, quia primæ rationes procedunt de cognitione quid est perfecta : aliæ vero de cognitione imperfecta, qualis dicta est.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad formam Dei inspiciendam per scientias speculativas perveniri possit. Theologia enim pars est scientiæ speculativæ, ut hic Boetius dicit : sed ad theologiam pertinet ipsam formam divinam inspicere, ut hic dicitur : Ergo ad cognoscendam divinam formam potest perveniri per scientias speculativas. Item de substantiis immaterialibus in aliqua scientia speculativa determinatur, quia in scientia divina : sed quæ-

science spéculative, comme dans la science divine. Mais en s'occupant d'une substance, une science considère sa forme, parce que toute connoissance s'opère par la forme, et tout principe de démonstration, suivant Aristote, est *quod quid est*. Donc nous pouvons considérer les formes séparées par le moyen des sciences spéculatives. De plus la suprême félicité de l'homme, suivant Aristote, consiste à concevoir les substances séparées. En effet, la félicité étant l'opération la plus parfaite, elle doit résider dans les meilleures choses du domaine de l'intelligence, ainsi qu'on peut le conclure de ce que dit Aristote, liv. X des Ethiques. Car cette félicité dont parlent les philosophes est une opération procédant de la sagesse, puisque la sagesse est la vertu la plus parfaite de la plus parfaite puissance, savoir l'intellect; or cette opération est la félicité, comme il est dit dans le livre X des Ethiques. Donc les substances séparées sont conçues par la sagesse; mais la sagesse est une sorte de science spéculative, comme on le voit au commencement de la Métaphysique et dans le livre VI des Ethiques. Donc nous pouvons concevoir les substances séparées par le moyen des sciences spéculatives. De plus, ce qui ne peut parvenir à sa fin est inutile; mais la considération de toutes les sciences spéculatives est ordonnée comme à sa fin à la connoissance des substances séparées, parce que ce qu'il y a de plus parfait dans chaque genre, c'est la fin : donc si ces sortes de substances ne pouvoient être conçues par les sciences spéculatives, toutes les sciences seroient vaines, ce qui n'est pas admissible. De plus, tout ce qui est ordonné naturellement à une fin quelconque a des principes antérieurs, au moyen desquels elle peut parvenir à cette fin, car le principe de toutes les notions naturelles, c'est la nature; mais l'homme est naturellement ordonné pour la connoissance des substances immatérielles

---

cumque scientia determinat de aliqua substantia, inspicit formam ejus, quia omnis cognitio est per formam, et omnis demonstrationis principium secundum Philosophum est quod quid est. Ergo inspicere formas separatas possumus per scientias speculativas. Item, ultima felicitas hominis secundum philosophum, consistit in intelligendo substantias separatas. Cum enim felicitas sit operatio perfectissima, oportet quod sit optimorum sub intellectu cadentium, ut potest accipi ex Philosopho in X. *Ethic.* Est enim felicitas illa, de qua philosophi loquuntur, operatio a sapientia procedens, cum sapientia sit perfectissima virtus perfectissimæ potentiæ, scilicet intellectus, et hæc operatio est felicitas, ut dicitur X. *Ethic.* Ergo per sapientiam intelliguntur substantiæ separatæ, sed sapientia est scientia quædam speculativa, ut patet in principio *Metaph.* et in VI *Ethic.* Ergo per scientias speculativas possumus intelligere substantias separatas. Item, frustra est quod non potest pertingere ad finem propter quem est : sed omnium scientiarum speculativarum consideratio ordinatur sicut ad finem in cognitione substantiarum separatarum, quia perfectissimum in quolibet genere est finis : ergo si per scientias speculativas hujusmodi substantiæ intelligi non possent, omnes scientiæ essent frustra, quod est inconveniens. Item, omne quod ordinatur naturaliter in finem aliquem, habet præindita aliqua principia, quibus potest pervenire in illum finem, naturalium enim motionum principium est natura : sed homo naturaliter est ordinatus ad cognitionem substantiarum

comme à sa fin, ainsi que l'ont enseigné les prophètes et les philosophes ; il a donc en lui certains principes innés de cette connoissance. Mais tout ce que nous pouvons parvenir à connoître par des principes naturellement connus appartient à la considération de quelque science spéculative. Donc la connoissance des substances matérielles appartient à quelques sciences spéculatives.

A cela l'on oppose ce que dit le Commentateur, III[e] liv. *De animâ*, que dans cette supposition il s'ensuit ou que les sciences spéculatives ne sont pas encore perfectionnées, puisqu'on n'a pas encore trouvé les sciences au moyen desquelles il nous soit possible de concevoir les sciences séparées, et si c'est par l'ignorance de certains principes que nous ne concevons pas encore ces substances, ou si c'est à raison du défaut de notre nature que nous ne pouvons découvrir ces sciences, il s'ensuit que s'il en est qui soient destinés à découvrir ces sciences, eux et nous sommes hommes d'une manière équivoque; l'une de ces deux choses est improbable et l'autre impossible. Donc il ne peut se faire que ce soit par des sciences spéculatives qu'il nous soit donné de concevoir ces sortes de substances. De plus, dans les sciences spéculatives on établit les définitions au moyen desquelles on conçoit les essences des choses par voie de définition du genre en différences et par la recherche des causes de la chose et de ses accidents, qui aident considérablement à connoître *quod quid est ;* mais ici nous ne pouvons acquérir de connoissance sur les substances immatérielles, parce que, comme il a été dit, naturellement parlant, elles ne s'accordent pas dans le genre avec les substances sensibles à nous connues. Or, ou elles n'ont pas de cause, comme Dieu, ou cette cause nous est absolument cachée, comme la cause des anges, dont nous ne con-

---

immaterialium sicut ad finem, ut a sanctis Prophetis, et philosophis traditur. Ergo habet in se aliqua principia illius cognitionis naturaliter indita : sed omne illud in quod possumus devenire ex principiis naturaliter notis ; pertinet ad considerationem alicujus scientiæ speculativæ. Ergo cognitio substantiarum materialium ad aliquas scientias speculativas pertinet. Sed contra est, quod Commentator dicit III. *De anima*. Quod ad hanc positionem sequitur vel quod scientiæ speculativæ nondum sint perfectæ, cum illæ scientiæ nondum sint inventæ, quibus possumus substantias separatas intelligere, et hoc si contingat ex ignorantia aliquorum principiorum, quod nondum substantias prædictas intelligamus : vel si contingat ex defectu nostræ naturæ, quod non possumus scientias illas invenire, sequitur quod si aliqui nati sunt hujusmodi scientias invenire, quod nos et ipsi æquivoce simus homines, quorum primum est improbabile; secundum impossibile. Ergo non potest hoc esse per aliquas scientias speculativas, quod hujusmodi substantias intelligamus. Item, in scientiis speculativis investigantur diffinitiones, quibus rerum essentiæ intelliguntur per viam diffinitionis generis in differentias, et per investigationem causarum rei, et accidentium ipsius, quæ magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est : sed hic non possumus de substantiis immaterialibus cognoscere, quia ut dictum est, naturaliter loquendo, non conveniunt in genere cum istis sensibilibus substantiis nobis notis : causam autem vel non habent, ut Deus, vel est nobis occultissima, sicut causa angelorum, accidentia etiam ipsorum sunt nobis ignota. Ergo non potest aliqua

noissons pas non plus les accidents. Donc il ne peut pas y avoir de science spéculative, par le moyen de laquelle nous puissions parvenir à concevoir les substances immatérielles. De plus, dans les sciences spéculatives les essences des choses se connoissent par la définition; or une définition est un discours composé du genre et des différences des substances, mais leurs essences sont simples, et il ne se trouve pas de composition dans leurs quiddités, comme le disent Aristote et le Commentateur dans le liv. IX de la Métaph. Donc nous ne pouvons connoître ces substances par le moyen de sciences spéculatives.

Réponses. Il faut dire que dans les sciences spéculatives on procède toujours d'une chose antérieurement connue, tant dans les démonstrations des conclusions que dans l'invention des définitions. En effet, comme on arrive de propositions connues d'abord à la connoissance de la conclusion, de même de la conception du genre et de la différence, et des autres causes d'une chose on arrive à la connoissance de l'espèce. Or il n'est pas possible de procéder à l'infini, parce que dans ce cas toute science seroit détruite et dans les démonstrations et dans les définitions, puisqu'il n'est pas possible d'aller au-delà de l'infini. C'est pourquoi toute considération des sciences spéculatives se ramène à certains principes qu'il n'est pas nécessaire à la vérité à l'homme d'apprendre ou de découvrir, pour n'être pas obligé de procéder à l'infini, mais dont il a naturellement la connoissance; tels sont les principes indémontrables de démonstrations. Par exemple : Le tout est plus grand que sa partie, et autres semblables, auxquelles sont ramenées toutes les démonstrations des sciences, et même les conceptions premières de l'intellect, telles que celles de l'être, de l'unité et autres, auxquelles il faut ramener toutes les définitions des sciences dont nous avons parlé. On voit d'après cela qu'on ne peut

---

scientia speculativa esse, per quam veniamus ad intelligendum substantias immateriales. Item, in scientiis speculativis rerum essentiæ per diffinitionem cognoscuntur : diffinitio autem est sermo quidam compositus ex genere et differentiis substantiarum, aut illarum essentiæ sunt simplices, nec incidit in earum quidditatibus aliqua compositio, ut habetur per Philosophum et Commentatorem IX. *Metaph.* Ergo per scientias speculativas non possumus prædictas substantias intelligere. Respondeo dicendum, quod in scientiis speculativis semper proceditur ex aliquo prius noto tam in demonstrationibus conclusionum, quam in inventionibus etiam diffinitionum. Sicut enim ex propositionibus præcognitis aliquis devenit in cognitionem conclusionis, ita ex conceptione generis, et differentiæ, et causarum rei aliarum devenit in cognitionem speciei : hoc autem non est possibile in infinitum procedere, quia sic omnis scientia periret, et quantum ad demonstrationes, et quantum ad diffinitiones, cum infinita non sit pertransire. Unde omnis consideratio scientiarum speculativarum reducitur in aliqua principia, quæ quidem homo non habet necesse addiscere, aut invenire, ne oporteat in infinitum procedere, sed eorum notitiam naturaliter habet, et hujusmodi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia, ut est. Omne totum est majus sua parte, et hujusmodi, in quæ omnes demonstrationes scientiarum reducuntur, et etiam primæ conceptiones intellectus, ut entis, unius, et hujusmodi, in quæ oportet reducere omnes diffinitiones scientiarum prædictarum. Ex quo

rien savoir dans les sciences spéculatives, ni par voie de définition, ni par voie de démonstration, si ce n'est les choses auxquelles s'étend ce qui est naturellement connu, dont nous avons parlé. Or ces sortes de choses naturellement connues sont manifestées à l'homme par les lumières de l'intellect actif, qui est naturel à l'homme, et rien ne nous est manifesté par cette lumière qu'en tant qu'elle rend les imaginations intelligibles en acte. C'est là, en effet, l'acte de l'intellect actif, comme il est dit dans le livre III *De animâ*. Or, c'est des sens que nous viennent les images, c'est pourquoi le principe de cognition de ces principes vient des sens et de la mémoire, comme on le voit dans Aristote, *in fine posteriorum*, et ainsi ces principes ne nous conduisent ultérieurement qu'aux choses dont nous pouvons acquérir la connoissance par les choses qu'embrassent les sens. Mais la quiddité des substances séparées ne peut être connue par le moyen des choses que nous percevons par les sens, comme on le voit par ce qui précède, quoique nous puissions parvenir par les choses sensibles à connoître que ces sortes de substances existent aussi bien que quelques-unes de leurs conditions; aussi on ne peut savoir le *quid est* d'une substance séparée par le moyen d'aucune science spéculative, quoique nous puissions savoir qu'elles existent avec quelques-unes de leurs conditions, telles que celles qui sont intellectuelles, incorporelles, et autres semblables. C'est là la science du Commentateur, III *De animâ*, quoique Avempace ait dit le contraire, par la raison qu'il pensoit que les quiddités des choses sensibles expriment suffisamment les quiddités immatérielles, ce qui est évidemment faux, comme le dit le Commentateur au même endroit, puisque la quiddité se dit comme d'une manière équivoque des unes et des autres.

Sur le premier point il faut dire que Boëce n'entend pas dire que

---

patet quod nihil potest sciri in scientiis speculativis, neque per viam diffinitionis, neque per viam demonstrationis, nisi ea tantum ad quæ prædicta naturaliter cognita se extendunt. Hujusmodi autem naturaliter cognita homini manifestantur ex lumine intellectus agentis, quod est homini naturalis, quo quidem lumine nihil manifestatur nobis, nisi in quantum per ipsum phantasmata fiunt intelligibilia in actu. Hic est enim actus intellectus agentis, ut dicitur in III. *De anima*. Phantasmata autem a sensu accipiuntur, unde principiorum cognitionis prædictorum principiorum est ex sensu, et memoria, ut patet per philosophum in fine *Posteriorum*, et sic hujusmodi principia non ducunt nos ulterius, nisi ad ea quorum cognitionem acquirere possumus ex his quæ a sensu comprehenduntur. Quidditas autem substantiarum separatarum non potest cognosci per ea quæ sensu percipimus, ut ex prædictis patet, quamvis pervenire possimus per sensibilia ad cognoscendum hujusmodi substantias esse, et aliquas earum conditiones : et ideo per nullam scientiam speculativam potest sciri de aliqua substantia separata quid est, quamvis possimus scire ipsas esse, et aliquas earum conditiones, utpote quod sint intellectuales, et incorporales, et hujusmodi. Et hæc est scientia Commentatoris III. *De anima*, quamvis Avempace contrarium dixerit ex hoc, quod æstimabat quidditates rerum sensibilium sufficienter exprimere quidditates immateriales, quod patet esse falsum, ut ibidem Commentator dicit, cum quidditas de utriusque dicatur quasi æquivoce. Ad pri-

par la science de la théologie nous puissions contempler la forme divine *quid est*, mais seulement qu'elle est en dehors de toute image. Sur le second il faut dire que certaines choses peuvent nous être connues par les sens, et pour manifester ces sortes de choses, les sciences spéculatives se servent de leurs définitions pour démontrer leurs propriétés, comme il arrive dans les sciences qui démontrent *propter quid*. Il y a aussi certaines choses qui ne peuvent nous être connues par elles-mêmes, mais bien par leurs effets. Et si l'effet est adéquat à la cause, la quiddité de l'effet est prise comme principe, pour démontrer que la cause existe et pour chercher sa quiddité, qui, à son tour, démontre ses propriétés. Mais si l'effet n'est pas adéquat à la cause, c'est alors l'effet qui devient principe, pour démontrer que la cause existe avec quelques-unes de ses conditions, quoique la quiddité de la cause soit toujours inconnue, c'est ce qui arrive dans les substances séparées. Sur le troisième il faut dire qu'il y a une double félicité pour l'homme ; l'une imparfaite qui appartient à cette vie et dont parle Aristote, et elle consiste dans la connoissance des substances séparées, par l'habitude de la sagesse, imparfaite néanmoins, et telle qu'elle est possible dans ce monde, mais non de sorte que sa quiddité soit connue; l'autre parfaite, qui a lieu dans la patrie qui nous fera voir Dieu dans son essence aussi bien que les autres substances séparées, et cette félicité ne nous viendra point à l'aide de quelque science spéculative, mais par les splendeurs de la gloire. Sur le quatrième point il faut dire que les sciences spéculatives sont ordonnées pour la connoissance imparfaite des substances séparées, comme il a été dit. Sur le cinquième il faut dire que nous avons des principes innés, à l'aide desquels nous pouvons nous préparer à cette

---

mum ergo dicendum, quod Boetius non intendit dicere, quod per scientiam theologiæ possimus contemplari ipsam formam divinam quid est, sed solum ipsam esse ultra omnia phantasmata. Ad secundum dicendum, quod quædam res sunt a nobis per se ipsas cognoscibiles, et in talibus manifestandis scientiæ speculativæ utuntur earum diffinitionibus ad demonstrandum earum proprietates, sicut accidit in scientiis quæ demonstrant propter quid. Quædam vero res sunt, quæ non sunt nobis cognoscibiles ex seipsis, sed per effectus suos. Et si quidem effectus sit adæquans causam, ipsa quidditas effectus accipitur ut principium ad demonstrandum causam esse, et ad investigandum quidditatem ejus, ex qua iterum proprietates ejus ostenduntur. Si autem sit effectus non adæquans causam, tunc effectus efficitur principium ad demonstrandum causam esse, et aliquas conditiones ejus, quamvis quidditas causæ semper sit ignota, et ita accidit in substantiis separatis. Ad tertium dicendum, quod duplex est felicitas hominis. Una imperfecta quæ est in via, de qua dicit philosophus, et hæc consistit in cognitione substantiarum separatarum per habitum sapientiæ, imperfecta tamen, et talis qualis est in via possibilis, non ut sciatur ipsa quidditas. Alia est perfecta in patria, qua ipse Deus per essentiam videbitur, et aliæ substantiæ separatæ, et hæc felicitas non erit per aliquam scientiam speculativam, sed per lumen gloriæ. Ad quartum dicendum, quod scientiæ speculativæ ordinantur in cognitionem substantiarum separatarum, imperfectam, ut dictum est. Ad quintum dicendum, quod nobis sunt indita principia, quibus possumus nos præparare ad illam

connoissance parfaite des substances séparées, mais qui ne peuvent nous aider à l'atteindre. En effet, quoique l'homme ait un penchant naturel pour sa fin dernière, il ne peut cependant l'atteindre par des moyens naturels, mais uniquement avec le secours de la grace, et cela à raison de la sublimité de cette fin.

Fin du soixante-neuvième Opuscule qui traite des magnifiques questions de saint Thomas d'Aquin, sur le livre de Boëce sur la Trinité.

L'abbé VÉDRINE.

OPUSCULE LXX.

DES VICES ET DES VERTUS, EN PROCÉDANT PAR LE NOMBRE QUATRE.

CHAPITRE PREMIER.

Il y a quatre sortes de vertus, savoir, la prudence à laquelle appartient la mémoire, l'intelligence, la providence, la dignité; la justice d'où dérivent la religion, la piété, la grace et la vérité; la force, de laquelle viennent la magnificence, la confiance, la puissance, la persévérance; la tempérance, d'où dérivent la continence, l'obéissance, la clémence et la modestie. La première de ces vertus conduit l'homme à la connoissance, la seconde à l'amour de Dieu et du prochain, la troisième triomphe des obstacles et méprise la mort, la quatrième

cognitionem perfectam substantiarum separatarum, non autem quibus ad eam possumus pertingere. Quamvis enim homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis.

Explicit Opusculum sexagesimum nonum, videlicet præclaræ quæstiones divi Thomæ Aquinatis super Boetium de Trinitate.

OPUSCULUM LXX.

EJUSDEM DOCTORIS, DE VITIIS ET DE VIRTUTIBUS, NUMERO QUATERNARIO PROCEDENS.

CAPUT PRIMUM.

Quatuor sunt virtutum species, scilicet prudentia, ex hac memoria, intelligentia, prudentia, dignitas; justitia, ex hac religio, pietas, gratia, veritas; fortitudo, ex hac magnificentia, confidentia, potentia, perseverantia; temperantia, ex hac continentia, obedientia, clementia et modestia. Prima prædictarum virtutum hominem ad agnitionem perducit; secunda dilectionem Dei et proximi servat; tertia vincit adversa,

réprime la volonté et modère toutes choses. La première conçoit, la seconde aime, la troisième sait vaincre, la quatrième établit une mesure en tout. Ces quatre vertus ornent les mœurs, produisent des mérites, triomphent du démon, ouvrent le ciel; ce que fait la prudence pour éviter les embûches, la tempérance le fait pour secourir la misère; ce que fait la force en supportant les injures, la justice le fait en réprimant les vices. Nous pouvons dire encore qu'il y a quatre sortes d'honnêtetés, car la vertu et l'honnêteté, quoique sous un nom différent, sont absolument une même chose et une même substance; ce qui nous entraîne par sa force et nous attire par sa dignité est honnête; or, suivant Sénèque, c'est une habitude de l'esprit conforme à la raison selon la nature.

De la prudence.

Il y a quatre vertus cardinales, savoir, la prudence, la force, la tempérance et la justice. La prudence nous apprend quatre choses, le souvenir du passé, la disposition du présent, la prévoyance de l'avenir, et la discrétion dans les choses douteuses. La force nous apprend quatre choses, savoir, à ne pas s'enorgueillir dans la prospérité, à ne pas écraser ses adversaires, à ne pas se venger et à ne pas passer sa vie dans la volupté. La tempérance nous avertit de quatre choses, de retrancher les superfluités, de restreindre ses désirs, de s'abstenir des choses illicites, et de rejeter la flatterie. La justice nous apprend quatre choses, à vivre honorablement, à ne faire de mal à personne, à juger sagement, et à rendre à chacun ce qui lui est dû.

Des choses qui regardent la foi, l'espérance et la charité. — Quatre choses ont leur source dans la foi, la droiture de la vie, l'aliment de

---

mortemque contemnit; quarta voluntatem reprimit et temperat omnia. Prima intelligit, secunda diligit, tertia victoriam præstat, quarta modum ponit in omnibus. Hæ quatuor virtutes mores ornant, meritum præbent, diabolum vincunt, cœlum aperiunt; quod agit prudentia in præcavendis insidiis, hoc temperantia in subveniendo miseriis; quod agit fortitudo in tolerandis molestiis, hoc agit justitia in coercendis vitiis. Possumus autem et aliter dicere, quod quatuor sunt honestarum species, nam virtus et honestum, licet nomine sint diversa, res tamen et substantia prorsus est eadem: et est honestum quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos allicit; virtus vero secundum Senecam, est habitus animi in modum naturæ rationi consentaneus.

De prudentia.

Quatuor sunt virtutes cardinales, scilicet prudentia, fortitudo, temperantia et justitia. Quatuor sunt quæ prudentia nos edocet, scilicet præterita recordari, disponere præsentia, futura prævidere, et dubia suspendere. In quatuor fortitudo nos instruit, scilicet prosperos in superbiam non erigi, adversos ad ima non detrudi, injuriæ non sumere vindictam, et jucundam non deducere vitam. In quatuor temperantia nos admonet, scilicet circumcidere superflua, restringere desideria, ab illicitis abstinere, et blandimenta rejicere. In quatuor justitia nos edocet, scilicet honeste vivere, alterum non lædere, sobrie judicium discurrere, et unicuique jus suum tribuere. De his quæ ex fide, et spe et charitate proveniunt:

l'ame, le culte de Dieu et la récompense du paradis. L'espérance produit quatre choses, la joie du cœur, la sobriété de l'ame, le soulagement dans le travail et la longévité. La charité produit quatre effets, honorer Dieu, soulager les malheureux, aimer le prochain et corriger ceux qui manquent. — Des choses qui conduisent à la pratique des vertus. — Il y a quatre choses qui forment à la prudence, savoir, l'étude dans les sciences, l'expérience dans les choses, le travail de la nuit et l'imitation des hommes prudents. Il y a quatre choses qui font pratiquer la tempérance, savoir, la crainte de la maladie, le désir d'acquérir, la soumission à Dieu et le vice d'hypocrisie. Il y a quatre choses qui produisent la constance, savoir, la crainte honnête, la crainte du supplice, l'espoir de la gloire et celui du *compendium*. Il y a quatre choses qui produisent la prudence, la justice et la tempérance, savoir, l'amour, la haine, la crainte, le *compendium*, c'est-à-dire le discours court, utile et léger. Il y a quatre choses qui rendent l'homme parfait, savoir, honorer Dieu, aimer le prochain, faire ce qu'on voudroit être fait à soi-même, et ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudroit pas qui fût fait à soi-même. — Des choses qui proviennent des vices. — La colère produit quatre choses, le trouble de l'esprit, l'ignorance de soi, des actions inconvenantes, et la science inique. L'orgueil produit quatre choses, savoir, l'ingratitude pour les services reçus, l'oppression du prochain, l'intempérance de la langue, et la provocation aux querelles. L'envie produit quatre choses, la douleur du monde, la perte de l'envieux, la dissension du peuple et la destruction des villes. L'avarice produit quatre choses, les rapines, les parjures, les fraudes et les homicides. La luxure produit quatre choses, la profanation du corps et de l'ame, la débilitation des sens,

---

quatuor sunt quæ ex fide proveniunt, scilicet vitæ rectitudo, animæ pabulum, Dei cultus et paradisi præmium. Quatuor sunt quæ ex spe procedunt, scilicet lætitia cordis, animæ sobrietas, relevatio laboris et vitæ longinquitas. Quatuor sunt quæ ex charitate proveniunt, scilicet reverentia erga Deum, et proximum diligere, relevare oppressum, et errantem corrigere. De his quæ proprie virtutes inducunt : quatuor sunt quæ prudentiam inducunt, scilicet in sententiis sive scientiis studium, in rebus experimentum, nocturna discussio, et prudentum imitatio. Quatuor sunt quæ temperantiam inducunt, scilicet ægritudinis formido, acquirendi cupido, Dei obsequium et hypocrisis vitium. Quatuor sunt quæ constantiam inducunt, scilicet timor pudicus, timor supplicii, spes laudis, ac spes compendii. Quatuor sunt quæ prudentiam, justitiam et temperantiam gignunt, scilicet amor, odium, timor, compendium, scilicet brevis, utilis et levis sermo. Quatuor sunt quæ perfectum hominem reddunt, scilicet Deum colere, proximum diligere, facere quod sibi vellet fieri, et alteri non inferre quod sibi nollet inferri. De his quæ ex vitiis proveniunt : quatuor sunt quæ ex ira proveniunt, scilicet mentis turbatio, sui ignorantia, indecens factio et iniqua scientia. Quatuor sunt quæ ex superbia prodeunt, scilicet ingratitudo servitii, oppressio proximi, linguæ detractio et rixæ promotio. Quatuor sunt quæ ex invidia procedunt, scilicet dolor mundi, invidiosi exitium, dissensio populi et eversio urbium. Quatuor sunt quæ ex avaritia procedunt, scilicet rapina, perjuria, fraudes et homicidia. Quatuor sunt quæ ex luxuria proveniunt, scilicet corporis et animæ pollutio, sensuum

la ruine du patrimoine et la précocité de la vieillesse. La gourmandise produit quatre choses, la maladie du corps et la dépression des forces, la perte de sa fortune, les excès dans la volupté et la mort prématurée. La paresse produit la tristesse de la vie, la misère, le mépris et l'indigence. — Des choses qui engendrent les vices et les corrigent. — Il y a quatre choses qui portent l'homme à l'orgueil, savoir, les richesses, la puissance, les honneurs et les parents. Il y a quatre choses qui sont un remède contre l'orgueil, la pauvreté, l'oppression, la vieillesse et la maladie. Il y a quatre choses qui enfantent la colère, la dérision, les affronts, l'ingratitude et l'injustice. Il y a quatre choses qui sont un remède contre la colère, les douces paroles, la vengeance, la satisfaction et la détresse. Il y a quatre choses qui engendrent l'avarice, la crainte du besoin, les infirmités de la vieillesse, l'envie du bien d'autrui et une famille nombreuse. Il y a quatre choses qui détruisent l'avarice, l'abondance des richesses, la jeunesse et la santé, la fréquentation des gens généreux et l'absence d'enfants. Il y a quatre choses qui produisent la luxure, les grands vices, les mets délicats, la familiarité avec les femmes et une douce oisiveté. Il y a quatre choses qui détruisent la luxure, l'usage de l'eau et d'une nourriture froide, la méchanceté des femmes, la diminution du sang et un travail assidu. Il y a quatre choses qui engendrent la gourmandise, la fréquentation du cabaret, la société des gourmands, de bons revenus et l'habitude du repos. Il y a quatre choses qui arrêtent la gourmandise, le désir du lucre, l'aiguillon de la faim, les fatigues du corps et les déboires de l'indigence. Il y a quatre choses qui engendrent l'envie, le désir des honneurs, la soif du gain, le bonheur d'autrui et la haine. Il y a quatre choses qui détruisent l'envie, la perte de la puissance, l'éventualité du besoin, la détério-

---

debilitas, diminutio patrimonii et acceleratio senii. Quatuor sunt quæ ex vitio gulæ emergunt, scilicet corporis ægritudo vel virium, opum consumptio, delectatio nimia et mors præmatura. Quatuor sunt quæ ex accidia prodeunt, scilicet vita tristis, calamitas, contemptus et egestas. De his quæ vitia generant et minuunt : quatuor sunt quæ hominem in superbiam provehunt, scilicet census, potentia, dignitas et parentela. Quatuor sunt quæ superbiam minuunt, scilicet paupertas, oppressio, senium et ægritudo. Quatuor sunt quæ iram pariunt, scilicet derisio, contumelia, ingratitudo et injusta. Quatuor sunt quæ iram minuunt, scilicet dulce colloquium, vindicta, satisfactio et penuria. Quatuor sunt quæ avaritiam inducunt, scilicet penuriæ formido, senectutis oppressio, alieni invidia, et filiorum copia. Quatuor sunt quæ avaritiam minuunt, scilicet divitiarum copia, salubris juventus, cum largis conversatio, et prolis defectus. Quatuor sunt quæ luxuriam alliciunt, scilicet vitia grandia, delicata cibaria, mulierum familiaritas et suavis otiositas. Quatuor sunt quæ luxuriam minuunt, scilicet aquæ usus et ciborum frigiditas, mulierum sævitia, sanguinis minutio, et laboris assiduitas. Quatuor sunt quæ vitium gulæ inducunt, scilicet assuetudo tabernæ, imitatio gulosorum, redituum copia, et quies continua. Quatuor sunt quæ gulæ vitium minuunt, scilicet lucri anxietas, famis invasio, fatigatio corporis et penuriæ afflictio. Quatuor sunt quæ invidiam periment, scilicet honoris cupido, desiderium lucri, alterius felicitas, et cum vitio odium. Quatuor sunt quæ invidiam evellunt, sci-

ration des sens et le défaut de vertus. Il y a quatre choses qui produisent la paresse, l'obscurité des lieux, la solitude et le repos, les bruits désagréables et la foiblesse de la pensée. Il y a quatre choses qui détruisent la paresse, la conversation joviale, la société des heureux, l'assistance aux festins et la bonne musique.

CHAPITRE II.

Des choses qui conviennent aux différents hommes, et d'abord des choses qui conviennent à tout homme qui exerce le pouvoir.

Il y a quatre choses qui conviennent parfaitement à quiconque exerce le pouvoir, savoir, gouverner paternellement ses sujets, se faire des amis par ses bons procédés, se montrer bon et affable vis-à-vis des solliciteurs, administrer la justice avec clémence. Il y a quatre choses que doivent observer les avocats, écouter patiemment sa partie adverse, discuter avec soin ce que l'on a entendu, faire une réponse convenable aux questions que l'on a examinées, tirer ses conclusions nécessaires pour la défense de sa partie. — De l'avocat plaidant. — Il y a quatre choses que doit observer l'avocat qui plaide, l'humilité en proposant son affaire, la douceur dans ses réponses, les formes dans la plaidoierie, la loyauté dans ses observations. Il y a quatre choses à observer par le notaire, l'assiduité à son étude, la vitesse dans l'écriture, le tarif dans ses honoraires et la véracité dans sa profession. Il y a quatre choses à observer par le chef d'une localité, la conservation de la paix, le soin des vivres, une représentation convenable, et une bonne administration de la justice. Il y a quatre choses à observer par un chef de famille, maintenir sa famille dans

---

licet ab homine potentiæ privatio, penuriæ eventus, sensuum elisio et virtutum defectus. Quatuor sunt quæ accidiam producunt, scilicet loca obscura, quies solitaria, rumor displicibilis, et cogitatio debilis. Quatuor sunt quæ accidiam minuunt, scilicet conversari cum deliciis, assuescere cum gaudentibus, insistere conviviis, et interesse dulcibus melodiis.

CAPUT II.

De his quæ rite diversis hominibus conveniunt, et primo de his quæ conveniunt cuilibet præsidenti.

Quatuor sunt quæ rite cuique regnanti conveniunt, scilicet paterno regimine subditos regere, meritis amicos acquirere, placabilem vel affabilem se præbere quibuscumque orantibus, cum clementia justitiam ministrare delinquentibus. Quatuor sunt quæ ab advocatis servari congruunt, scilicet adversarium patienter audire, audita pervigili mente discutere, discussis congruentem exhibere responsionem, objecta pro parte sua allegando concludere. De litigante : quatuor sunt quæ per litigantem servari congruunt, scilicet in proponendo humilitas, in respondendo suavitas, in litigando curialitas, in exponendo largitas. Quatuor sunt quæ per tabellionem servari congruunt, scilicet in officio assiduitas, in scribendo velocitas, in mercede curialitas, in notando veracitas. Quatuor sunt quæ per rectorem loci servari expediunt, scilicet pacis observatio, victualium procuratio, condecens prolatio, et justitiæ exhibitio. Quatuor sunt quæ per rectorem familiæ observari conveniunt, sub timore congruo familiam retinere, alimenta juxta reditus exhibere, mores quoscumque justos

une crainte révérentielle, la nourrir suivant ses moyens, lui apprendre à régler convenablement ses mœurs, et mettre dans ses remontrances une aimable gaieté. Il y a quatre choses qui conviennent à un soldat, le sentiment, la probité, la solde et la générosité. Il y a quatre choses qui conviennent surtout à un page, l'exactitude dans le service, la promptitude dans l'action, l'affabilité dans les largesses, et la gaieté dans les gestes. Il y a quatre choses qui conviennent principalement à une dame, la beauté de la figure et des formes, la chasteté du corps, l'honnêteté du geste, et la conduite dans sa maison. Il y a quatre choses qui conviennent surtout à une damoiselle, entourer sa maîtresse de soins, ne point trahir ses secrets, conserver la chasteté, et bien faire le service de la maison. Il y a quatre choses qui conviennent à un médecin, rechercher avec soin les causes des maladies, visiter souvent ses malades, donner des remèdes convenables, et relever fortement le moral du malade. Il y a quatre choses que doit surtout observer un malade, obéir au médecin ou à celui qui le traite, ne pas craindre la dépense dans ce qui est nécessaire, avoir confiance dans son médecin, chercher à rétablir ses forces en ne restant pas dans l'oisiveté, cinquièmement il doit chercher à intéresser le médecin même par ses supplications. Il y a quatre choses qui conviennent principalement à un prélat, l'assiduité dans son ministère, la dignité dans le maintien, l'exactitude dans son administration, la bonté dans la correction. Il y a quatre choses qui conviennent à un sujet religieux, résider exactement dans le monastère, obéir à son supérieur, éviter l'oisiveté, vaquer à l'oraison. Il y a quatre choses qui conviennent principalement à un écolier, montrer du respect à son maître, être attentif dans la classe, répéter souvent et retenir les leçons, consulter avec soin les plus sages dans les choses douteuses.

---

docere, et in docendo hilarem se temporaliter exhibere. Quatuor sunt quæ militi congruunt, scilicet sensus, probitas, census et largitas. Quatuor sunt quæ conveniunt præcipue domicello, scilicet in serviendo curiositas, in agendis velocitas, in dativis affabilitas, in gestis hilaritas. Quatuor sunt quæ dominæ præcipue congruunt, scilicet in facie membrisque formositas, in corpore castitas, in gestibus honestas, et in domo curiositas. Quatuor sunt quæ domicellæ maxime congruunt, scilicet dominæ suæ curam habere, secreta non pandere, pudicitiam conservare, et domus negotia fideliter procurare. Quatuor sunt quæ medico congruunt, scilicet morbi causam diligenter inquirere, sæpius ægrotantem visitare, medicinas prout congruit exhibere, et ægrum instantius confortare. Quatuor sunt quæ per ægrum præcipue servari expediunt, scilicet ut medico sive medenti obediat, in necessariis largiter expendat, ut fidem medico adhibeat, et ut se confortet non morando in otio, et quinto ipse æger medicum sollicite exploret, et supplicando. Quatuor sunt quæ potissime prælato conveniunt, scilicet in ministeriis assiduitas, in gestis honestas, in regimine curiositas, in correctione benignitas. Quatuor sunt quæ subjecto religioso conveniunt, scilicet ut monasterio sollicite immaneat, et obedientiam prælato præstet, otia devitet, et orationibus vacet. Quatuor sunt quæ scholari maxime congruunt, scilicet doctori reverentiam exhibere, attentionem sedulam in scholis habere, audita sæpius repetere et retinere, et in dubiis attente prudentiores consulere. Quatuor sunt quæ doctori con-

Il y a quatre choses qui conviennent surtout à un professeur, prévoir ce qu'il doit dire, considérer ceux auxquels il doit parler, examiner tout ce qu'il doit dire, et parler avec méthode. Il y a quatre choses qui conviennent principalement à tout auditeur, écouter patiemment celui qui parle, méditer sagement sur ce qu'il a entendu, apprendre aux autres ce qu'il y a de bon, et oublier immédiatement ce qui n'a point de valeur. Il y a quatre choses qui conviennent surtout à un homme prudent, honorer les hommes vertueux, exalter les bons, relever les opprimés, corriger ceux qui manquent. Il y a quatre choses surtout qui nuisent à la renommée d'homme prudent, commettre et opérer sciemment des énormités, refuser la justice à ceux à qui elle est due, montrer pour autrui un indécent dédain, et croire aveuglément tous les rapports. — Sur ceux qui donnent des consultations. — Il y a quatre choses qui conviennent à quiconque donne des consultations, écouter les dires des parties, discuter sérieusement les actes, exiger des parties un salaire juste et égal, conformer ses conseils aux lois. Il y a quatre choses qui conviennent principalement à un prédicateur, développer au peuple son sujet avec douceur et onction, bien lier ses idées, ne pas trop se répéter, et être court. Il y a quatre choses qui conviennent surtout aux marchands, la discrétion dans les marchés, l'exactitude dans la vente, tenir de bonnes marchandises, et être affable aux acheteurs. Il y a quatre choses qui conviennent à un jeune homme, écouter avec patience, répondre avec prudence, ne faire de mal à personne, rendre volontiers service à tout le monde. Il y a quatre choses qui conviennent à un chef d'expédition militaire et lui sont très-utiles, une caisse militaire bien fournie, une nombreuse armée, une grande quantité d'armes et une grande abondance de vivres, et la connoissance de l'état des ennemis.

---

gruunt, scilicet dicenda prævidere, cui dicat inspicere, quantum dicat animadvertere, et dicta ordinate proferre. Quatuor sunt quæ præcipue conveniunt cuilibet auditori, scilicet dicentem audire patienter, audita discutere sapienter, et sapida aliis tradere, et insipida confestim oblivisci. Quatuor sunt quæ maxime prudenti conveniunt, scilicet virtuosos colere, bonos attollere, oppressos relevare, et errantes corrigere. Quatuor sunt quæ maxime prudentis famam elidunt, scilicet enormia scienter facere et committere, justitiam negare mœrentibus, alios indecenter despicere, et passim referentibus credere. De consulentibus : quatuor sunt quæ cuilibet consulenti expediunt, scilicet dicta partium audire, actus solemniter discutere, salarium a partibus æqualiter et congrue exigere, et consulari legaliter consilium impendre. Quatuor sunt quæ concionatori præcipue congruunt, scilicet placita suaviter populo et dulciter pandere, dictis dicenda seriatim annectere, idem non sæpius dicendo repetere, et uti brevitate. Quatuor sunt quæ potissime mercatoribus conveniunt, scilicet ut in contrahendo sit discretus, in vendendo curiosus, in mercibus legalis, et contrahentibus sit affabilis. Quatuor sunt quæ adolescenti congruunt, scilicet audire patienter, respondere prudenter, neminem lædere, et cuilibet servire libenter. Quatuor sunt quæ ductori guerræ plurimum expediunt, scilicet census magnus ad expendendum, multitudo gentium, victualium armorumque copia, et conditionum adversariorum notitia. Quatuor sunt quæ gerentibus guerram maxime considerari

Il y a quatre choses qu'il importe beaucoup de considérer à ceux qui sont en guerre, quel est celui qui fait la guerre, contre qui elle est faite, quelle est la cause de la guerre, et quel en sera le résultat. Il y a quatre maux principaux qui sont l'effet de la guerre, la ruine des affaires et des biens, la destruction des individus, le danger des enfants à naître, les misères et les prévarications des femmes. Il y a quatre choses qui sont très-utiles à un chef ou à un général, la noblesse de race, l'amour de la patrie, la fermeté du courage, et la sagesse dans la conduite de la guerre. Il y a quatre choses qui conviennent à celui qui aime la paix ou qui veut la maintenir, ne pas faire d'invasion, prendre patience, respecter ses alliances, montrer de la constance pour toutes les choses justes, et de la justice dans celles qui sont injustes. Il y a quatre choses très-convenables aux sujets, obéir à celui qui gouverne dans les choses permises, travailler au bien de la cité, s'employer à élever les bons et à abaisser les méchants. Il y a quatre choses tout-à-fait utiles à ceux qui sont sous le joug d'un tyran, honorer les grands et les soldats, n'offenser personne, parler sobrement, et se tenir soigneusement en repos. Il y a quatre choses entre autres qu'il est avantageux de considérer pour celui qui demande quelque chose, quel est celui à qui l'on demande, la cause de la demande, quel sera le résultat de l'accueil ou du rejet de la demande. Il y a quatre choses que celui à qui une demande est adressée doit considérer dans le solliciteur, quel est celui qui demande, que demande-t-il, pourquoi demande-t-il, quel sera le résultat de l'accueil ou du rejet de la demande.

---

congruunt, scilicet quis est qui guerram gerit, contra quem gerit, causam propter quam gerit, et quis effectus guerræ quæritur. Quatuor mala præcipue procedunt ex guerra, scilicet rerum et bonorum consumptio, et destructio personarum, periclitatio prolis nascituræ, impedimentum et error mulierum. Quatuor sunt quæ maxime expediunt duci sive magistro militum, scilicet generis nobilitas, patriæ dilectio, cordis securitas, et in bello discretio. Quatuor sunt quæ præcipue conveniunt pacis cultori vel salvatori, scilicet non invadere, habere patientiam, fœdera colere, de cunctis justis constantiam, injustis justitiam exhibere. Quatuor sunt quæ subjectis potissime congruunt, scilicet in licitis rectori parere, civitati recte consulere, bonos niti attollere, et malos conari opprimere. Quatuor sunt quæ tyranno subjectis omnino expediunt, scilicet proceres et milites honorare, neminem offendere, sobrie loqui, et sollicite demorari. Quatuor sunt quæ inter cætera a petitore sive petenti considerari expediunt, scilicet quis est a quo petitur, causam quare petitur, quis effectus sequitur si fiat quod petitum est, vel negetur. Quatuor sunt quæ petitus in petente maxime considerare habet, scilicet quis est qui petit, quid est quod petit, quare petit, et effectus negatæ vel concessæ petitionis.

CHAPITRE III.

De la diversité des hommes.

Il y a quatre sortes d'hommes qui oublient facilement les bienfaits, l'enfant qui est devenu grand, le parvenu, l'orgueilleux enchaîné par l'orgueil, le prisonnier sorti de prison. Il y a quatre sortes d'hommes qui sont élevés à bon droit au-dessus des autres, les rois sur leurs sujets, les pères et mères sur leurs enfants, les maris sur leurs femmes, et les maîtres sur les écoliers. Il y a quatre espèces d'hommes dont l'autorité sur les autres est injuste, les capitalistes, les fourbes, les orgueilleux et les audacieux. Il y a quatre espèces d'hommes qui apportent plus qu'ils ne gagnent, l'administrateur de son administration, le laboureur de ses semences, le marchand avare de son commerce, le prêtre de son office. Il y a quatre espèces d'hommes qui déplaisent à Dieu et au monde, le pauvre orgueilleux, le riche menteur, le vieillard libertin, et celui qui met la discorde entre les frères. Il y a quatre espèces d'hommes qui sont la providence de ceux qui sont dans le besoin, le prêtre au tribunal de la pénitence, le juge dans ses jugements, le médecin pour le malade, le riche avec son trésor. Il y a quatre œuvres de charité, secourir les pauvres, pardonner les offenses, corriger ceux qui manquent, tirer de l'erreur ceux qui s'égarent. Il y a quatre sortes d'hommes qui tombent dans l'indigence, le prodigue, le gourmand, le paresseux et le querelleur. Il y a quatre sortes d'hommes qui gagnent de la fortune, les fourbes, les avares, les intrigants et les hommes d'ordre. Il y a quatre espèces d'hommes prodigieusement entêtés et obstinés, le tyran pour conserver son pouvoir, l'hérétique dans son erreur, les méchantes langues, et

---

CAPUT III.

De diversitate hominum.

Quatuor sunt hominum genera faciliter beneficia obliviscentia, scilicet puer cum adoleverit, humilis cum sublimatus fuerit, superbus superbia innodatus, incarceratus a carcere liberatus. Quatuor sunt genera hominum aliis rite ex merito præeminentium, scilicet reges in subditos, parentes in liberos, mariti in uxoribus, et magistri in scholaribus. Quatuor sunt genera hominum aliis injuste præsidentium, scilicet pecuniosi, fallaces, superbi et audaces. Quatuor sunt genera hominum plusquam lucrentur afferentium, scilicet rector ex regimine, cultor agrorum ex semine, mercator avarus ex mercimonia, sacerdos ex officio. Quatuor sunt genera hominum Deo et mundo displicentium, scilicet pauper elatus, dives ferens mendacia, senex luxuriosus, et seminans inter fratres discordias. Quatuor sunt genera hominum summa egentium providentia, sacerdos in pœnitentia, judex in sententia, medicus in ægroto, dives in thesauro. Quatuor sunt opera eleemosynaria, scilicet erogare pauperibus, vindictam dimittere lædentibus, correctionem adhibere peccantibus, errantem revocare ab erroribus. Quatuor sunt genera hominum in penuriam delabentium, scilicet prodigus, gulosus, piger et rixosus. Quatuor sunt genera hominum divitias acquirentium, scilicet fallaces, avari, discreti et curiosi. Quatuor sunt genera hominum pertinaciter obstinatorum, scilicet tyrannus in retentione dominii, hæreticus in pravitate fidei, assuetus verbis impro-

le fripon qui possède le bien d'autrui. Il y a principalement quatre sortes d'amis, les amis du coffre-fort, les amis de table, les amis de bonne foi, et les amis du service. Les premiers s'éclipsent avec la fortune, les seconds disparoissent quand il n'y a plus de festins, les troisièmes sont perpétuellement fidèles, les quatrièmes n'ont pas plus de durée que le service. Il y a quatre espèces d'hommes qui acquièrent facilement des amis, les hommes qui sont généreux, ceux qui sont puissants, ceux qui sont bons, ceux qui sont affables. Il y a quatre sortes d'hommes auxquels on rend service contre leur gré, le débiteur lorsqu'il est délivré de sa dernière dette, l'enfant que l'on châtie pour une faute, celui qui est plongé dans une léthargie quand on l'en retire, et le frénétique quand il est privé d'un membre. Il y a quatre sortes de personnes qui perdent leurs amis sans le mériter, le riche qui tombe dans la misère, le puissant qui perd le pouvoir, le vieillard accablé d'années, et l'homme heureux visité par l'infortune. Ces personnes encourent aussi le dédain de la jeunesse. Il y a quatre choses qui sont très-convenables à celui qui jeûne, manger avec sobriété, éviter le vice, méditer les choses du ciel, et faire l'aumône aux pauvres. Il y a quatre sortes de personnes diversement heureuses, celle qui se livre à un travail fructueux, celle qui connoît clairement la cause des choses, celle qui a pu échapper aux faveurs du monde, celle qu'ont instruite le péril d'autrui. Il y a quatre sortes de personnes malheureuses pour quatre motifs, celle qui est tombée dans un péché énorme, celle qui pouvant faire du bien ne l'a pas fait, celle qui a pu s'instruire et a négligé de le faire, celle qui a su donner des leçons et n'a pas su les mettre en pratique.

---

perii, et possessor alienæ rei. Quatuor sunt genera amicorum præcipuorum vel principalium, scilicet amici fortunæ, amici mensæ, amici fidei et amici servitii. Primi fortuna recedente profugiunt, secundi mensa cessante evanescunt, tertii perdurant perpetuo, ultimi perdurant servitio durante. Quatuor sunt genera hominum principatum acquirentium, scilicet pecuniosi, audaces, curiosi et sagaces. Quatuor sunt genera hominum faciliter amicitias acquirentium, scilicet largi, potentes, mites et affabiles. Quatuor sunt genera hominum quibus invitis confertur beneficium, scilicet debitor cum ultimo liberatur debito, puer cum verberatur delicto, letargus cum excitatur a somno, fræneticus cum paraliticatur membro. Quatuor sunt genera hominum amicos immerito perdentium, scilicet dives oppressus penuria, potens privatus potentia, senex gravatus senio, et fortunatus pressus infortunio, hos etiam juvenes despiciunt. Quatuor sunt quæ rite congruunt jejunanti, scilicet manducare cum modestia, devitare vitia, reminisci cœlestium, et erogare pauperibus. Quatuor sunt genera hominum diversimode felicium, felix quidem cum servitio efficaciter incumbit, felix qui rerum causas patenter intelligit, felix qui mundi munera devitare potuit, felix quem alterius pericula cautum fecerunt. Quatuor sunt genera hominum quadrifarie infelicium, scilicet infelix qui in enormi peccato succumbit, infelix qui dum bene facere potuit desiit, infelix qui doceri potuit et doceri sprevit, infelix qui docere novit et facere neglexit.

CHAPITRE IV.

Des choses qui portent l'homme à rechercher le pouvoir.

Il y a quatre choses qui portent l'homme à rechercher le pouvoir, les honneurs, les richesses, la vengeance, le service; les honneurs, afin de les acquérir, les richesses, afin de pouvoir les extorquer, la vengeance, pour pouvoir la satisfaire, le service, afin de conférer les bénéfices. Il y a quatre choses qui sont très-douloureuses pour l'homme, le meurtre de ses enfants, la perte de ses biens, l'élévation de ses ennemis, et l'oppression de ses amis. Il y a quatre choses qui portent l'homme à commettre un délit, le gain, la crainte, l'espérance et l'amour. Il y a quatre choses tout-à-fait nécessaires à l'homme, le feu, le fer, l'eau et une maison. Il y a quatre choses qui vivent de chacun des éléments, savoir, le poisson de l'eau, la salamandre du feu, la taupe de la terre, et le galméon de l'air. Il y a quatre choses qui travaillent plus pour les autres que pour elles, les oiseaux en bâtissant leurs nids, les abeilles en composant leur miel, les bœufs en labourant, et les brebis en se couvrant de leur toison. Il y a quatre animaux qui font plus de bien à l'homme, les porcs, les bœufs, les poules et les oies. Il y a quatre choses dont la privation est très-sensible, la disette de vivres, le manque d'argent, le défaut de sentiment, et la privation d'amis. Il y a quatre choses dont l'abondance est très-souvent une calamité, la multitude de femmes, la surabondance de vivres, l'excès de paroles, et le voisinage des méchants. Il y a quatre choses qui sont pénibles à l'homme, faire un service et n'être pas payé, prier sans être exaucé, faire du bien et n'en pas recevoir de récompense, attendre sans voir venir. Il y a quatre choses

---

CAPUT IV.

De his quæ impellunt hominem ad regimen.

Quatuor sunt quæ ad regimen unumquemque impellunt, scilicet honor, compendium, vindicta et servitium : honor ut acquiratur, compendium ut extorqueatur, vindicta ut sumatur, servitium ut conferatur beneficium. Quatuor sunt quæ homini dolorosissima existunt, scilicet filiorum interemptio, possesionum perditio, inimicorum exaltatio, et amicorum oppressio. Quatuor sunt quæ ad delictum hominem impellunt, scilicet lucrum, timor, spes et amor. Quatuor sunt homini omnino necessaria, scilicet ignis, ferrum, aqua et tabernaculum. Quatuor sunt quæ ex singulis elementis vivunt, scilicet halec ex aqua, salamandra ex igne, talpa ex terra, galmeon ex aere. Quatuor sunt quæ plus aliis conferunt quam sibi, scilicet aves cum nidificant, apes cum mellificant, boves cum arant, et oves producendo vellera. Quatuor sunt animalia plus homini conferentia, scilicet sues, boves, gallinæ et anseres. Quatuor sunt quorum defectus plurimum obest, scilicet victualium inopia, census indigentia, sensus penuria, et amicorum carentia. Quatuor sunt quorum copia frequenter affligit, scilicet mulierum abundantia, ciborum affluentia, verborum copia, et malorum adhærentia. Quatuor sunt quæ homini gravia existunt, scilicet servire et non gratificari, rogare et non exaudiri, benefacere et non præmiari, expectare et non veniri. Quatuor sunt quæ homini du-

qui sont très-dures pour l'homme, être couché sur un lit de douleur, passer sa vie dans une extrême pauvreté, être soumis au pouvoir d'un étourdi, et être confiné dans une prison.

CHAPITRE V.

Des choses qui sont agréables à l'homme.

Il y a quatre choses qui sont agréables à l'homme, avoir des enfants sages, avoir de grandes richesses, monter à une dignité élevée, et tirer vengeance de ses ennemis. Il y a quatre choses qu'il est expédient de faire avant d'agir, examiner le principe de la chose, discuter les moyens, prévoir la fin, et consulter un homme sage. Il y a quatre choses qui ne servent de rien après le fait, le sentiment, le repentir, l'examen et la tristesse. Il y a quatre choses qui coûtent peu à l'homme et qui sont dignes d'éloge, honorer tout le monde dans ses paroles, jouir de la vérité, n'offenser personne, et fréquenter les gens de bien. Il y a quatre choses qui produisent souvent l'infortune, la multitude des enfants, l'abondance des richesses, une domination violente, et une conscience en mauvais état. Il y a quatre choses qui produisent un bon effet, demander conseil, vivre de son travail, compatir aux malheureux, et faire l'aumône. Il y quatre choses que l'homme peut perdre subitement sans les recouvrer jamais, quand la réputation est dénigrée par la calomnie, quand on perd volontairement sa virginité, quand l'ame se sépare du corps par la mort, lorsqu'un membre est amputé. Il y a quatre choses qui ne peuvent jamais être enlevées à l'homme, le trésor de la science, la volonté de l'ame, le tact du corps, et le goût des saveurs : ou plus brièvement, la science, la volonté, le tact et le goût. Il y a quatre

---

rissima sunt, scilicet jacere in ægritudine, in summa paupertate degere, imprudenti subjacere domino, et in carcere commorari.

CAPUT V.

De his quæ homini grata existunt.

Quatuor sunt quæ homini gratiora persistunt, scilicet prudentibus lætari filiis, nitidis abundare divitiis, excelsam dignitatem assequi, et inimicorum vindictam nasci. Quatuor sunt quæ ante rei factum expediunt, scilicet examinatio principii, discussio medii, prævisio finis, et consilium sapientis. Quatuor sunt quæ post factum nihil prosunt, scilicet sensus, pœnitentia, examinatio et tristitia. Quatuor sunt quæ homini lævia sunt et digna laudibus, scilicet verbis quemcumque honorare, veritate frui, neminem offendere, et cum bonis ambulare. Quatuor sunt quæ infelicitatem sæpe afferunt, scilicet filiorum multitudo, divitiarum affluentia, violentus dominatus, et læsa conscientia. Quatuor sunt quæ laudabilem rei affectum ostendunt, scilicet consilii petitio, proprio sudore nutriri, tribulatis compati, et eleemosynas elargiri. Quatuor sunt quæ subito homini auferri et nunquam restitui possunt, scilicet cum fama alicujus falsa religione denigratur, virginitas cum assensu perditur, anima cum a corpore separatur per mortem, et membrum cum abscinditur. Quatuor sunt quæ nunquam homini auferri possunt, scilicet scientiæ thesaurus, animi voluntas, corporis contactus, et gustus sapidus; vel sic et brevius, scientia, voluntas, tactus et sapiditas. Qua-

choses qui peuvent se communiquer et qui ne manquent pas à celui qui les communique, la science qui est enseignée, la flamme qui se transmet, le déplacement du corps, et la curialité verbale. Il y a quatre choses nécessaires dans toute affaire, ce que la nécessité demande, ce qu'exige la justice, ce que veut l'honnêteté et ce qui est avantageux et utile. Il y a quatre choses qui excluent un collègue, la domination dans la ville, les caresses conjugales, le lucre et le profit, la faim devant une écuelle ou un plat. Il y a quatre choses qui demandent un compagnon, à celui qui est dans le danger, à celui qui va au supplice, à celui qui voyage, et à celui qui est constitué en dignité. Il y a quatre choses qui sont l'apanage des enfants, ils s'irritent promptement, se réconcilient de même, oublient facilement, et sont fêtés par leurs égaux. Il y a quatre choses que font les jeunes gens, ils abusent de leur patrimoine, ne veulent pas de correction, se laissent enlacer par le vice, et ne songent pas à s'enrichir. Il y a quatre choses que font les jeunes hommes, ils cherchent la richesse, aiment les honneurs, forment des amitiés, et s'abstiennent de ce qui déshonore. Il y a quatre choses que font surtout les vieillards, ils donnent de sages conseils, donnent froidement ou avec tiédeur à ceux qui leur demandent, vantent le temps passé et médisent du temps présent. Il y a quatre infirmités qui sont le partage des vieillards, la détérioration des sens, une obstination impitoyable, la perte des forces, et la timidité sans motif. Il y a quatre choses qui sont nuisibles ou ne sont pas utiles, une luxure stérile, une tristesse enjouée, l'application à des futilités, et la jalousie envieuse. Il y a quatre choses qui se montrent communément dans les hommes, la peine produite par une chose désagréable, le désir de posséder, la confiance

---

tuor sunt quæ conferri possunt et conferenti non desunt, scilicet scientia cum docetur, flamma cum impenditur, assurrectio corporalis et curialitas verbalis. Quatuor sunt quæ in omni negotio discutiendo necessaria existunt, scilicet quid oporteat secundum necessitatem, quid liceat secundum æquitatem, quid deceat secundum honestatem, et quid expediat secundum utilitatem. Quatuor sunt quæ collegam respuunt, scilicet dominatus in urbe, amplexus conjugis, quæstus acquisitio, et in scutella sive in scissorio famelicus. Quatuor sunt *quæ socium cupiunt, scilicet in discrimine* versans, in supplicio afflictus, in itinere means, in dignitate præditus. Quatuor sunt quæ conveniunt plurimum puerili ætati, nam irascuntur repente, reconciliantur sermonibus, obliviscuntur facile, et celebrantur coæqualibus. Quatuor sunt quæ adolescentes faciunt, scilicet abutuntur patrimonio, castigari spernunt, involvuntur vitiis, et lucra negligunt. Quatuor sunt quæ juvenes peragunt, scilicet quærunt divitias, delectantur honoribus, quærunt amicitias et abstinent se a turpibus. Quatuor sunt quæ maxime senes peragunt, scilicet salubriter consulunt, petentibus gelide vel tepide tribuunt, patentibus præterita referunt laudibus, et præsentia opprimunt affatibus. Quatuor incommoda senes principaliter assequuntur, scilicet sensuum elisio, sæva tenacitas, virium op*pressio, et vana timiditas. Quatuor* sunt quæ lædunt vel nil conferunt, scilicet luxuria sterilis, ridens tristitia, colligatus in vanis, et mordens invidia. Quatuor sunt quæ communiter insunt hominibus, scilicet displiciti afflictio, habendi cupiditas, sensus proprii credulitas, et habitus parilitas

en son sens privé et l'égalité de procédés dans le duel. Il y a quatre choses qui conviennent proprement aux vieillards, faire des propositions salutaires, donner de sages conseils, pacifier les différends, instruire les simples. Il y a quatre choses qui conviennent parfaitement aux jeunes gens, graver dans son esprit les leçons des vieillards, leur être fidèlement soumis, parler sobrement, donner des soins aux affligés. Il y a quatre choses qui conviennent à un général en campagne, observer la disposition des ennemis, prendre tous les avantages que demande le succès de la guerre, encourager ses soldats par des allocutions énergiques, et combattre bravement l'ennemi. Il y a quatre choses qui sont communément insatiables dans l'homme, la volonté d'acquérir, le regard de l'œil, le désir de la science, et le calme exercice de l'ouïe. Il y a dans le monde quatre choses qui sont de grands abus, le chrétien disputeur, le pauvre orgueilleux, le vieillard sans religion, et la femme sans pudeur. Il y a dans la société quatre choses qui sont aussi de grands abus, un maître sans vérité, un peuple sans discipline, une population sans loi, et un jeune homme sans obéissance. Il y a quatre choses qui ébranlent la terre, le serviteur qui devient roi, le sot qui est rassasié, la femme méchante qui se marie, et la servante qui devient héritière de sa maîtresse. Il y a quatre choses qui sont infiniment pénibles à l'homme, vivre avec une famille insensée, avoir un grand nombre d'enfants méchants, perdre son gain habituel, et obéir après avoir commandé. Il y a quatre choses qui conviennent principalement à l'extérieur, la patience en écoutant des hommes indisciplinés, l'affabilité dans la conversation, rendre à chacun l'honneur qui lui convient, et se concilier l'amitié de tout le monde.

---

in duello. Quatuor sunt quæ senioribus proprie congruunt, scilicet verba ponere fructifera, consilia præbere salubria, concordiam procurare discordibus, doctrinam largiri simplicibus. Quatuor sunt quæ junioribus potissime congruunt, scilicet seniorum verba menti recondere, ipsis fideliter parere, sobrie dicenda pandere, et obsequium præstare mœrentibus. Quatuor sunt quæ ducibus belli expediunt, scilicet hostium acies discutere, prærogativa belli grandis præeligere, in bello suos alacritate exhortari, et hostes expugnare viriliter. Quatuor sunt quæ communiter hominibus insatiabilia existunt, acquirendi voluntas, oculi intuitus, scientiæ cupiditas, et aurium placidus auditus. Quatuor sunt mundi opera valde abusiva, scilicet christianus contentiosus, pauper superbus, senex sine religione, et fœmina sine pudore. Quatuor sunt valde in sæculo abusiva, scilicet dominus sine veritate, plebs sine disciplina, populus sine lege, et adolescens sine obedientia. Quatuor sunt quæ terram concutiunt, scilicet servus cum regnaverit, stultus cum saturatus fuerit, mulier odiosa cum nupserit, et ancilla cum dominæ hæres extiterit. Quatuor sunt quæ hominibus summe pravia existunt, scilicet cum familia demente vivere, iniquis filiis abundare, solitum lucrum perdere, et solitum dominari subsistere. Quatuor sunt quæ forinseco principaliter expediunt, scilicet patientia in auditu indisciplinabilium, affabilitas in verborum relatu, honorem ut congruit deferre cuilibet, amicitiam cujuscumque nancisci.

CHAPITRE VI.

Des sciences les plus utiles.

Il y a quatre sciences qui doivent être apprises avant les autres, la théologie, les lois, la philosophie, et les décrets. La première est la nourriture de l'ame et le viatique des pontifes; la seconde est le défaut d'une chose ; la troisième est un secours contre les maladies, un remède de l'esprit, et un soutien d'ami; la quatrième est l'élévation des humbles, et le commencement de la dignité ou de la gloire. Il y a quatre arts qui subviennent aux besoins et à la misère de l'homme, la grammaire, la dialectique, l'arithmétique et la geométrie. La première est le principe des arts, mais elle ferme la porte du sens; la seconde apprend à discerner le vrai du faux, mais dans une personne elle est ridicule; la troisième apprend à nombrer, mais elle ignore le calcul; la quatrième mesure la terre, mais elle court le monde la bourse vide. Il y a quatre choses qui engagent l'homme à étudier les sciences, l'amour d'une vaine gloire, le plaisir de la lecture, le désir d'acquérir et l'inspiration divine. Il y a quatre principaux dons du sort ou de la fortune, une femme prudente, une langue éloquente, le bon sens naturel, et la grace élégante. Il y a quatre choses qui portent un professeur à bien lire, la multitude des auditeurs intelligents, les honoraires, l'acquisition de la science, et l'espoir de la renommée. Il y a quatre choses qui sont tout à fait déplacées dans la bouche d'un sage, faire un grand éloge de choses indignes, supprimer dans ses adages les choses décentes, contredire sciemment sur ce qu'il ignore, et prendre plaisir au vice. Il y a quatre choses qui font perdre le bon sens à l'homme, l'amour des femmes,

---

CAPUT VI.

De scientiis utilioribus.

Quatuor sunt scientiæ præ cæteris addiscendæ, scilicet theologia, leges, philosophia et decreta. Prima est animæ pabulum et pontificatus viaticum; secunda defectus unius; tertia contra morbos subsidium, ingenii remedium et amicorum præsidium; quarta sublimatio humilium, et dignitatis seu honoris initium. Quatuor sunt artes, homines in assidua penuria et miseria nutrientes, scilicet grammatica, dialectica, arithmetica et geometria. Prima artium est principium, sed sensus claudit ostium; secunda verum a falso instruit sive discernit, sed in persona est ridiculum : tria docet numerum, sed numerum nescit computum; quarta mensuram terræ variat, sed nummis privata exulat. Quatuor sunt quæ inducunt hominem ad scientias, scilicet amor inanis gloriæ, legendi delectatio, acquirendi cupiditas, et divina inspiratio. Quatuor sunt præcipua dona fati sive fortunæ, scilicet uxor prudens, linguæ facundia, naturalis sensus et mundana gratia. Quatuor sunt quæ doctorem ad bene legendum alliciunt, scilicet multitudo scholarium intelligentium, salarii stipendium, scientiæ acquisitio, et honoris consecutio. Quatuor sunt quæ præcipue in ore sapientis disconveniunt, scilicet enormia sublimare laudibus, dicentia supprimere affatibus, super ignotum scienter contradicere, et impertinens cum vitio delectare. Quatuor sunt quæ hominis sensum perimunt, scilicet

une infortune subite, une crainte excessive, et une trop grande prospérité. Il y a quatre sortes d'hommes qui ne peuvent dominer dans les richesses, le querelleur, l'imprudent, l'injuste tyran, et celui qui répand ses faveurs sans règle. Il y a quatre choses qui perfectionnent l'intelligence, le désir du lucre, les discussions prolongées, les conférences avec les sages, les dons et une nourriture sobre. Il y a quatre choses qui nous entretiennent dans le mal, la délectation qu'il procure, la fréquentation des méchants, l'impunité, la gourmandise ou l'indulgence pour le mal fait. Il y a quatre choses surtout qui disposent à la timidité, le besoin, l'injure, les prières et l'éloignement de la foule. Il y a quatre choses qui font perdre la timidité, le peu de bon sens, l'abondance des richesses, une science éminente, une grande puissance ou une bonne conscience. Il y a quatre choses qu'un père doit procurer à son fils, lui donner de bonnes mœurs, le faire instruire, le maintenir dans la soumission, et le nourrir convenablement. Il y a quatre choses qu'un enfant doit à son père, le respecter, lui être entièrement soumis, ne le contrister en rien, et le bien soigner dans sa vieillesse. Il y a quatre choses qui sont utiles à la fortune de l'homme, beaucoup de soins pour acquérir, de l'économie pour conserver, de la justice dans la jouissance, et de la modération dans les offenses. Il y a quatre choses à considérer dans le choix d'une épouse, la beauté, la noblesse, les bonnes mœurs, et la richesse. Il y a quatre choses que les hommes aiment surtout, une voix douce et mélodieuse, une belle figure, une nourriture délicate, et un séjour agréable. Il y a quatre choses qui nous enlèvent subitement nos biens, un incendie, un tyran, un déluge et un orage. Il y a quatre qualités privilégiées dans l'homme, la beauté du corps, la science de l'esprit, une bonne

---

mulierum dilectio, crudelis et subita adversitas, timoris oppressio et nimia prosperitas. Quatuor sunt materies hominum quæ in divitiis dominari nequeunt, scilicet rixosus, imprudens, tyrannus injuste obstinens, et effrene diffundens gratiam. Quatuor sunt quæ sensum acuunt, scilicet lucrandi desiderium, nocturna discussio, conferre cum prudentibus, muneris oblatio vel temperatus victus. Quatuor sunt quæ nos in delictis nutriunt, scilicet delicti delectatio, conversatio peccantium, reatus impunitas, et gulæ indulgentia vel commissi compendium. Quatuor sunt quæ præcipue verecundiam inducunt, scilicet accessio penuriæ, illatio injuriæ, alium deprecari, et a turba depelli. Quatuor sunt quæ verecundiam propellunt, scilicet paucitas sensus, divitiarum cumulus, eminens scientia, expellens potentia vel nitida conscientia. Quatuor sunt quæ pater circa filium procurare debet, scilicet ipsum moribus instruere, artibus edocere, sub jugo retinere, et competenter alere. Quatuor sunt quæ filius tenetur facere suo patri, scilicet illum revereri, eidem totaliter obedire, illum in nullo contristari, et senem optime procurare. Quatuor sunt quæ hominis fortunæ prosunt, scilicet in acquirendo curiositas, in conservando parcitas, justitia potiri, et in offensis abstinentia. Quatuor sunt quæ quilibet considerare debet in uxore accipienda, scilicet pulchritudo, nobilitas, pulchri mores et divitiæ. Quatuor sunt in quibus homines potissime delectantur, scilicet in voce jucunda et suavi, venusta facie, cibis et potibus exquisitis, et locis amœnis. Quatuor sunt quæ nobis bona subito auferunt, scilicet incendium, tyrannus, diluvium et grando. Quatuor sunt præro-

renommée et l'éloquence. Il y a quatre choses qui tuent un homme avant le temps, une belle femme, un mauvais domestique, l'excès dans le boire et le manger, et un air corrompu. Il y a quatre choses qui favorisent la longévité, la vie sobre, la compagnie de personnes aimées, un exercice du corps modéré, un séjour agréable et un air pur. Il y a quatre choses qui ne se peuvent cacher, la toux, l'amour, le feu, une colère excessive ou la douleur. Il y a quatre choses produites par une langue discrète, l'amour, la recommandation, la manière de bien vivre et la récompense du salut. La mauvaise langue produit quatre effets, la zizanie, la médisance, les jugements téméraires, et l'instruction des méchants. Il y a quatre choses qui plaisent à la vue, une belle figure, la variété des couleurs, les ornements extérieurs, et la sérénité de l'air. Il y a quatre choses qui charment l'ouïe, une voix mélodieuse, un beau langage, un doux murmure, et une prédication bien faite. Il y a quatre choses qui plaisent au goût, une saveur agréable, un bon air, une coction convenable, et un estomac libre. Il y a quatre crimes entre autres qu'il faut réprouver, haïr le prochain sans motif, médire d'autrui, enlever injustement le bien des autres, et faire une injure au prochain. Il y a quatre crimes plus énormes que les autres, la désolation d'une ville, la liaison honteuse d'un homme et d'une femme, l'homicide, et la médisance à l'égard d'un ami. Il y a quatre choses périlleuses, vivre sous un tyran, se confier aux vents, combattre sur le champ de bataille, et converser avec un emporté. Il y a quatre choses qui sont très-difficiles à l'homme, restituer le bien d'autrui dont on est en possession, recevoir un affront et ne rien dire, éprouver une injustice et être obligé de la subir, avoir sous la main des choses agréables et n'en

---

gativæ dotes hominis, scilicet corporis pulchritudo, animi scientia, fama laudabilis et facundia. Quatuor sunt quæ ante tempus hominem occidunt, scilicet uxor formosa, tristis famulus, immoderatus cibus et potus, et aer corruptus. Quatuor sunt quæ vitam producunt, scilicet sobrie vivere, cum dilectis habitare, motus corporis exercitio moderato, et locus amœnus et purus. Quatuor sunt quæ abscondi nequeunt, scilicet tussis, amor, ignis, ira immoderata sive dolor. Quatuor sunt quæ ex lingua discreta prodeunt, scilicet amoris inductio, viri præconium, vivendi instructio, et salutis præmium. Quatuor sunt quæ ex lingua prava proveniunt, scilicet zizaniæ semen, famæ detractio, nequam interpretatio, et malorum instructio. Quatuor sunt quæ visum delectant, scilicet venusta facies, colorum varietas, ornatus exterior et aeris serenitas. Quatuor sunt quæ auditum delectant, scilicet vox suavis, ornata locutio, rumor placidus et honesta prædicatio. Quatuor sunt quæ gustum delectant, scilicet sapor dulcis, aer bonus, coctio referta et stomachus exoneratus. Quatuor sunt inter cætera reprobandi crimina, scilicet proximum sine causa odire, lingua aliis detrahere, aliena injuste tollere, et injuriam alteri irrogare. Quatuor sunt inter cætera enormia crimina, scilicet civitatis desolatio, maris et fœminæ fœda conjunctio, homicidii perpetratio, et socii detractio. Quatuor sunt quæ periculosa persistunt, scilicet sub tyranno vivere, ventis se committere, in acie debellare, et cum furioso conversari. Quatuor sunt quæ homini difficillima existunt, scilicet aliena possidere et ea restituere, contumelias audire et tacere, injustitiam irrogare et hoc debere pati, deside-

point jouir. Il y a quatre choses admirables dans la nature, la révolution diurne du soleil autour du monde, l'inondation de la terre par l'eau, le spectacle sous un seul type de tant de physionomies différentes, et la marche vers un même but de tant d'êtres dont la vie est si différente. Il y a quatre choses qui portent l'homme à faire la guerre, l'abondance des trésors, le désir de la domination, la soif de la vengeance, et la réunion des moyens. Il y a quatre choses qui détournent de la guerre, la consommation de la vengeance, le défaut de vivres, la disette d'argent et le dégoût de la guerre. Il y a quatre choses que les hommes désirent beaucoup sans pouvoir les acquérir, des richesses suffisantes, une science complète, un repos habituel, et un bonheur sans fin. Il y a quatre grands sujets de joie qui surviennent tout-à-coup, sortir de prison, s'unir à une épouse, devenir soldat, et entrer en dignité. Il y a quatre œuvres qui étonnent, l'action oppressive d'un tyran sur un grand peuple, la victoire du plus petit nombre dans la guerre, l'enlèvement de la fortune des riches par les pauvres, l'accord de plusieurs nations pour se livrer à la fraude. Il y a quatre choses communes à presque tous les hommes, se plaindre de n'avoir pas d'argent, travailler à obtenir le pouvoir, gouverner sa famille, et accuser les méchants. Il y a quatre choses qui sont surtout pour les hommes une source d'afflictions, le désir d'une longue vie, la crainte du besoin, la fuite du déshonneur, et le bonheur d'avoir des enfants. Il y a quatre choses qu'il est expédient d'éviter, donner aveuglément sa confiance à tout le monde, ne pas se fatiguer en vain, ne pas trop regretter le passé, et ne pas désirer ce que l'on ne peut pas avoir. Il y a quatre choses très-funestes à la santé, les voluptés libidineuses, l'excès dans le boire et le manger, la rigueur du froid,

rabilia tractare et non frui. Quatuor sunt in mundo præcipue mirabilia, scilicet solem dici spatio mundum gyrare, aquam terram inundare, tot facies hominum dissimiles sub eadem effigie cernere, et tot vita dissidentes eumdem finem petere. Quatuor sunt quæ ad guerram hominem inducunt, scilicet thesauri abundantia, ambitio dominandi, vindictæ desiderium et rerum conjunctio. Quatuor sunt quæ guerram avertunt, scilicet vindictæ consumptio, defectus victualium, pecuniæ penuria et guerrandi tædium. Quatuor sunt quæ homines plurimum cupiunt nec habere queunt, scilicet sufficientia pecuniæ, scientiæ perfectio, quies continua et perenne gaudium. Quatuor sunt excellentes et repentinæ lætitiæ, scilicet de carceribus egredi, sponsæ copulari, miles fieri, et dignitatem ingredi. Quatuor sunt opera stupenda, scilicet quod tyrannus odiosus populum ingentem suspenderet, quod in belli conflictu minimus numerus obtineat, quod pauperes auferant divitias divitibus, et quod multitudo gentium invigilet fraudibus. Quatuor sunt circa quæ quasi omnes insistunt, scilicet in quæstu pecuniæ, in potestatis ascensu, in familiæ regimine, et in malorum accusatione. Quatuor sunt in quibus homines maxime in curam afflictionum detruduntur, scilicet ut diu vivant, ut penuriam evitent, ut fugiant dedecus, ut prolem habeant. Quatuor sunt quæ ut plurimum devitari expediunt, scilicet passim credere cuilibet, nec frustra fatigari quibuslibet, non dolere sæpius præteritis, nec optare quod nequit haberi. Quatuor sunt quæ valde sanitati officiunt, scilicet superflua mulierum commixtio, nimia cibi ac potus assumptio, nimium frigus et nimietas la-

et le défaut du travail. Il y a quatre choses qu'il est difficile à l'homme de connoître, le vol des oiseaux dans l'air, la marche des navires à travers les mers, la route de la couleuvre dans la forêt, et la vie de l'enfant dans ses plus jeunes années. Il y a quatre choses que l'homme ne peut éviter en aucune façon, l'arrivée de la vieillesse, l'approche de la mort, l'élision de ce qui est familier et l'invasion des choses déplaisantes. Il y a quatre choses qui récompensent mal celui qui les pratique, l'œuf que l'on met dans une besace, le feu que l'on cache dans son sein, le serpent que l'on réchauffe sur son cœur, et le méchant que l'on honore de ses bienfaits. Il y a quatre choses qui font des ennemis en rendant service, demander à un ami l'argent qu'on lui a prêté, être caution pour lui et en réclamer une décharge, recevoir des largesses annuelles et ne pas rendre service, ne pouvoir en recevoir de même. Il y a quatre choses qui se rencontrent plus communément qu'on ne pense, des ennemis, des péchés de l'esprit, de l'age et des dettes. Il y a quatre choses qui sont moins fréquentes qu'on ne pense, de nombreux amis, la bonté, la puissance et la sensualité. Il y a quatre choses insatiables, le feu, la terre, l'enfer et la lubricité féminine. Il y a quatre choses qui chassent un homme de chez lui, la fumée, la pluie, la puanteur, et une femme querelleuse. Il y a quatre choses qui attirent l'homme dans les villes, la bonne justice, la bonté des citoyens, la certitude du gain, et l'abondance des vivres. Il y a quatre choses qui ramènent l'homme dans sa patrie, l'amour de sa femme, l'agrément de sa demeure, l'abandon de ses amis, et l'adversité. Il y a quatre choses qui révèlent la condition d'un homme, sa conversation, sa tenue, l'élévation de son esprit, et ses manières. Il y a quatre choses qui dénotent un homme sage, la

---

boris. Quatuor sunt difficilis cognitionis homini, scilicet avium volatus per aera, navium processus per æquora, via colubri per nemora, et via pueri sua adolescentia. Quatuor sunt quæ nullo modo ab homine devitari possunt, scilicet adventus senectutis, mortis accessus, familiaris elisio, et displicibilium invasio. Quatuor sunt quæ suo cultori male retribuunt, scilicet ovum cum in pera recluditur, ignis cum in sinu reconditur, serpens cum in gremio gubernatur, et nequam cum beneficio elevatur. Quatuor sunt quæ serviendo inimicitiam pariunt, scilicet amico pecuniam mutuare et eam repetere, pro eo fidejubere et solutum requirere, annuatim largiri et desistere servire alicui, et ab eo similiter servitium non posse percipere. Quatuor sunt quæ plura reperiuntur quam opinentur, scilicet inimici, peccata animi, ætatis, et debita. Quatuor sunt quæ minus reperiuntur quam opinentur, scilicet amicorum numerus, bonitas, potentia et sensualitas. Quatuor sunt insatiabilia, scilicet ignis, terra, infernus et vulva. Quatuor sunt quæ hominem de propria sede depellunt, scilicet fumus, stillicidium, fætor et fœminæ litigium. Quatuor sunt quæ maxime hominem attrahunt ad civitatis habitaculum, scilicet justitiæ conservatio, civium bonitas, quæstus adveniens, et victualium copia. Quatuor sunt quæ hominem ad propriam reducunt patriam, scilicet uxoris dilectio, domus amœnitas, defectus sodalium, et temporis adversitas. Quatuor sunt quæ hominis conditionem ostendunt, scilicet sermonis prolatio, corpororis habitus, animi promotio, et gestorum exteriorum effectus. Quatuor sunt quæ virum prudentem esse imminent, scilicet discretus sermo, honesta

discrétion de ses paroles, l'honnêteté de ses discours, la possession de la science, et l'empire sur soi-même. Il y a quatre choses qui cachent très-bien les vices d'un homme, la générosité, l'affabilité dans ses paroles, l'honnêteté dans ses manières, et la ruse dans ses actions. Il y a quatre choses qui dévoilent la vérité, l'aspect de la chose, l'attouchement de la substance, l'audition d'un homme véridique, et l'essai du goût. Il y a quatre choses qui font l'homme soigneux, la fortune, l'ambition des honneurs, l'intégrité du sentiment, la réception d'un service ou l'amour. Il y a quatre choses surtout qui rendent l'homme insouciant, l'excessive pauvreté, l'avarice, l'argent et l'envie. Il y a quatre vices qui ressemblent à des vertus, l'astuce ressemble à la prudence, l'obstination ressemble à la constance, l'avarice ressemble à la continence et la cruauté à la justice. Il y a quatre choses qui conviennent en première ligne à celui qui a le pouvoir, élever les hommes vertueux, écraser les méchants, pratiquer la vertu, et relever les opprimés. Il y a quatre biens qui sont surtout le fruit de la paix, l'accroissement de la cité, l'abondance des comestibles, l'acquisition de la fortune, et la joie des citoyens; la guerre produit les quatre effets contraires. Il y a quatre choses qui sont les œuvres de la richesse, elle donne du crédit, elle grandit les nations, élève les petits, et écrase les ennemis. Il y a quatre maux principaux qui résultent de la disette, la propagation du crime, le mépris des personnes, les afflictions corporelles, et la destruction des familles. Il y a surtout quatre choses qui produisent l'amitié, les bienfaits, la familiarité, la ressemblance, les douces paroles ou l'affabilité. Il y a surtout quatre choses qui enfantent la haine, les paroles malhonnêtes, les injures, l'avarice et les moqueries. Il y a quatre choses qui donnent de la

---

conversatio, consecutio scientiæ, et moderatio sui ipsius. Quatuor sunt quæ maxime hominis vitia tegunt, scilicet in expendendo largitas, in dictis affabilitas, in gestis honestas, et in actibus calliditas. Quatuor sunt quæ veritatem aperiunt, scilicet rei aspectus, substantiæ tactus, auditus veridici, et tentatio gustus. Quatuor sunt quæ virum curialem efficiunt, scilicet divitiarum copia, honoris ambitio, sensus integritas, et servitii receptio vel amoris modus. Quatuor sunt quæ maxime hominem incurialem reddunt, scilicet nimia paupertas, avaritia, pecunia et invidia. Quatuor sunt vitia quæ virtutes simulant, scilicet astutia simulat prudentiam, obstinatio simulat constantiam, avaritia simulat continentiam, et crudelitas simulat justitiam. Quatuor sunt quæ præcipue conveniunt dominanti, scilicet virtuosos attollere, maleficos opprimere, virtutes colere, et relevare oppressos. Quatuor sunt bona quæ maxime ex pace proveniunt, scilicet civitatis augmentum, ubertas victualium, divitiarum acquisitio et lætitia civium, et his contraria quatuor ex guerra prodeunt. Quatuor sunt quæ maxime divitiæ peragunt, scilicet fidem acquirunt, gentes augmentant, infimum extollunt, et inimicum opprimunt. Quatuor sunt mala præcipua quæ ex penuria prodeunt, scilicet sceleris imitatio, personæ contemptus, corporis afflictio, et familiæ interitus sive perditio. Quatuor sunt quæ præcipue amicitiam generant, scilicet beneficium, familiaritas, similitudo, et facundia sive affabilitas. Quatuor sunt quæ maxime odium pariunt, scilicet turpiloquium, offensio, avaritia et derisio. Quatuor sunt quæ ad dignitatem quemquam provehunt, scilicet census, scientia, vis,

dignité, la fortune, la science, la force et la ruse. Il y a quatre choses qui aveuglent le juge, l'amour, la haine, le lucre et la crainte. Il y a quatre choses qui troublent la raison, l'amour déréglé, l'ivresse, l'avarice et la haine. Il y a quatre choses qui rendent riche, les propriétés, la science, le commerce, et la chance ou la fortune. Il y a quatre choses qui font perdre les richesses, la guerre, la gourmandise, le jeu et le libertinage. Il y a quatre choses qui protègent sûrement une cité, la paix, la science, l'amour et la justice. Il y a quatre choses qui opèrent promptement la ruine d'une ville, la guerre, la jalousie, la disette de vivres et l'abandon de la justice. Il y a quatre œuvres éminemment louables, la conclusion de la paix, observation de la justice, relever les opprimés et soulager les pauvres. Il y a quatre choses qu'aimoient passionnément les nobles d'autrefois, aller à la chasse, se pavaner dans les honneurs, rendre service à tout le monde, et se rassasier de louanges. Il y a quatre choses auxquelles se livrent avec ardeur les nobles de notre temps, s'emparer du bien d'autrui, courber leurs alliés sous leur joug, s'enrichir, et donner le moins possible. Il y a quatre choses qui conduisent principalement l'étudiant au sommet de la science, écouter attentivement les leçons du maître, discuter avec le plus grand soin ces leçons, les graver dans sa mémoire après les avoir discutées, les communiquer méthodiquement par la parole à qui veut les entendre. Il y a quatre choses qui ennoblissent une cité, l'antiquité de sa fondation, la noblesse de ses habitants, des triomphes guerriers, et la conservation de ses alliances. Il y a quatre choses qui perfectionnent une chose, les leçons de l'art, l'imitation des sages, les soins de l'usage, et une exposition convenable. Il y a quatre liqueurs nécessaires avant tout et plus utiles, l'eau, le vin, le

---

astutia. Quatuor sunt quæ cæcant oculos judicis, scilicet amor, odium, lucrum et timor. Quatuor sunt quæ subvertunt animi rationem, scilicet amor inordinatus, ebrietas vini, avaritia et odium. Quatuor sunt quæ divitias afferunt, scilicet fundus sive possessiones, scientia, negotiatio, et casus sive fortuna. Quatuor sunt quæ divitias acquisitas destruunt, scilicet guerra, gulositas, ludus et luxuria. Quatuor sunt quæ civitatem summe defendunt, scilicet pax, scientia, amor et justitia. Quatuor sunt quæ urbem citissime destruunt, scilicet guerra, invidia, defectus victualium, et justitiæ exilium. Quatuor sunt opera maxime laudanda, scilicet pacis inductio, justitiæ observatio, relevare oppressum, et egenum sustentare. Quatuor sunt in quibus nobiles quondam præcipue delectabantur, scilicet ire venatum, delectasi honoribus, servire quibuslibet, insudare laudibus. Quatuor sunt in quibus nobiles maxime nunc insistunt, scilicet invadere aliena, dominari affinibus, invigilare quæstibus, et largitatem spernere. Quatuor sunt quæ scholarem potissime ad scientiæ apicem perducunt, scilicet aure vigili audit percipere, percepta solerti studio discutere, discussa memorative mente recondere, recondita cuilibet dicendo doctrinaliter diffundere. Quatuor sunt quæ faciunt nobilem esse civitatem, scilicet antiqua constructio, civium nobilitas, campestres victoriæ et conservatio fœderum. Quatuor sunt quæ rem rite perficiunt, scilicet artis doctrina, prudentum imitatio, usus observantia et decora prolatio. Quatuor sunt liquores præ cæteris necessarii et utiliores, scilicet aqua, vinum, mel et oleum. Quatuor sunt quæ absque assiduo usu ab aliquo sciri non pos-

miel et l'huile. Il y a quatre choses qu'on ne peut savoir sans un usage habituel, parler suivant les règles de la grammaire, écrire avec élégance, raisonner avec méthode, et composer des vers. Il y a quatre choses souverainement nécessaires à ceux qui veulent bien faire pénitence, la confession orale, la contrition du cœur, la satisfaction par les œuvres, et la continuation du bien ou la persévérance dans le bien. Il y a quatre choses qui sont souvent empruntées, la volonté dans la femme, le vent au printemps, la fortune dans la prospérité, et le trouble dans l'adversité. Il y a quatre choses qui conviennent à à un prélat, observer l'état de ceux qui sont tombés, espérer leur amélioration, percevoir de médiocres redevances, s'employer utilement à un honnête profit. Il y a quatre choses que chacun doit surtout remarquer, c'est que la générosité n'est pas de durée, les sens ne donnent pas toujours la certitude, la curialité trompe quelquefois, et la mesure n'omet rien. Il y a quatre choses que l'on trouve toujours dans un traître, dans la bouche le miel le plus doux, dans les actes le fiel le plus mortel, le visage souriant et flatteur, l'action pleine d'astuce. Il y a quatre choses qui trompent l'homme fréquemment, l'aménité du langage, la soif du gain, l'accueil fait aux femmes, et la pauvreté de l'intellect. Il y a quatre choses pires que la mort, l'indigence pour un vieillard, la privation des sens corporels, la multitude des péchés, et la maladie en prison. Il y a quatre choses qu'aime la multitude, les beaux-arts, la victuaille, l'oppression de la noblesse, et la nouveauté. Il y a quatre modes de langage qui plaisent plus que les autres, le français en France, le langage mesuré dans la Lombardie piémontaise, la prose en Allemagne, et dans la Pouille le discours compassé. Il y a quatre villes qui l'emportent sur les autres, Paris

---

sunt, scilicet fari grammatice, ornate scribere, rite ratiocinari, et metricos versus componere. Quatuor sunt quæ rite pœnitentibus sunt summe necessaria, scilicet oris confessio, cordis contritio, operis satisfactio, et boni continuatio, sive perseverantia in bono. Quatuor sunt quæ mutuationem sæpe recipiunt, scilicet voluntas in muliere, ventus in vere, sors in prosperis, et turbatio in adversis. Quatuor sunt quæ hujusmodi prælato conveniunt sive expediunt, scilicet lapsorum statum conspicere, in melius sperare dari, stipendia modica peragere, utiliter niti ad lucra. Quatuor sunt verba a quolibet præcipue notanda, quod scilicet largitas non durat, sensus non semper securat, curialitas nonnunquam fallit, et mensura nil omittit. Quatuor sunt quæ in proditore semper reperies, scilicet mel in ore dulcissimum, vel in opere mortiferum, sub risu blandissimus in vultu, et sagacissimus in actu. Quatuor sunt quæ sæpissime hominem decipiunt, scilicet verborum dulcedo, lucrandi cupiditas, receptio mulieris, et paucitas intellectus. Quatuor sunt quæ morte pejora existunt, scilicet senem paupertate opprimi, hominem carere sensibus corporeis, peccatorem involutum peccatis, et ægrum in carceribus detentum Quatuor sunt in quibus delectantur maxime populares, scilicet artium claritudo, victualium utilitas, nobilium oppressio, et variata novitas. Quatuor sunt loquelæ præ aliis placibiles, scilicet Francigena in Gallia, in Lombardia Pedemontis prolatio metrica, et prosaica in Alemania, compositio dictaminis in Apulia. Quatuor sunt urbes cæteris præeminentes, scilicet Parisius in scientiis, Salernum in medicinis, Bononia

dans les sciences, Salerne dans la médecine, Bologne dans le droit, Orléans dans les acteurs. Il y a quatre villes plus grandes que les autres, Paris en France, Milan dans la Lombardie, Florence dans la Toscane, Rome dans l'Italie. Il y a quatre villes qui ont une valeur supérieure, Janua, Venise, Constantinople et Pise; la première a beaucoup de richesses, la seconde est bien pourvue de denrées non indigènes, mais importées, la troisième est riche en marchandises, la quatrième en grands citoyens. Il y a quatre hommes qui sont supérieurs aux autres, Salomon pour la sagesse universelle, Aristote en philosophie, Virgile en poésie, et Hyppocrate en physique ou Gratien dans les décrets. Il y a eu quatre grands capitaines qui l'emportent sur les autres, du temps d'Alexandre-le-Grand le coureur Popinus, du temps que les Gaulois assiégeoient le Capitole après avoir pris Rome, Furius Camille, à l'époque de la guerre punique, Scipion, et ensuite Jules-César. Il y a surtout quatre œuvres des tyrans, la ruine des bons, la haine des pauvres, l'exaltation des méchants, et l'affoiblissement des vertus. Il y a eu autrefois quatre abominables tyrans, Hérode dans la Judée, Néron à Rome, Attila dans la Gaule et l'Italie, et Alcelme dans la Marche et la Lombardie : le premier se perça de sa propre épée, le second fut massacré par le peuple, le troisième mourut subitement, le quatrième, blessé mortellement à Milan, fut enterré à Crémone. Il y a quatre sortes d'hommes qui convoitent la domination, les pauvres pour piller, les riches pour défendre leurs propriétés, les offensés pour se venger, et les bons pour protéger la cité contre les méchants : les premiers sont funestes à tout le monde, les seconds peuvent être tolérés, les troisièmes font souvent du dommage, les derniers procurent des avantages. Il y a surtout quatre choses qui sont un obstacle au règne des tyrans, la concorde parmi

---

in legibus, Aurelianis in actoribus. Quatuor sunt urbes præ aliis grandiores, scilicet Parisius in Francia, Mediolanum in Lombardia, Florentia in Tuscia, Roma in Italia. Quatuor sunt maxime civitates inter alias excellentes, scilicet Janua, Venetia, Constantinopolis et Pisa. Prima gaudet divitiis; secunda victualibus non ex se, sed aliunde; tertia in mercimoniis; quarta magnis civibus. Quatuor fuerunt homines cæteros alios excellentes, scilicet Salomon universali sapientia, Aristoteles in philosophis, Virgilius in poetis, et Hippocrates in physicis, vel Gratianus in decretis. Quatuor fuerunt strenuissimi milites præ aliis excellentes, scilicet temporibus Alexandri Magni, Popinius Cursor; tempore quo Gallia capta Roma Capitolium obsidebat, Furius Camillus; tempore belli Punici, Scipio, deinde Julius Cæsar. Quatuor sunt quæ tyranni præcipue peragunt, scilicet bonos destruunt, pauperes odiunt, malos extollunt, virtutes enervant. Quatuor fuerunt olim crudelissimi tyranni, scilicet Herodes in Judæa, Nero in Roma, Attila in Gallia et Italia, et Alcelmus in Marchia et Lombardia. Primus proprio se occidit gladio; secundus occisus fuit a populo; tertius subito mortuus; quartus in brachia nuda Mediolani letiferæ sauciatus, et in Soncino castro Cremonæ est sepultus. Quatuor sunt homines qui ut plurimum dominari satagunt, scilicet pauperes ut aliena rapiant, divites ut acquisita defendant, læsi ut se ulciscantur, boni ut urbem a malis tueantur. Primi cuilibet sunt letiferi; secundi possunt tolerari; tertii sæpe damna inferunt; ultimi utilitatem conferunt. Quatuor sunt quæ præcipue tyrannos

les citoyens, le nombre des riches, la circonspection des sages, et l'audace des puissants. Les tyrans font quatre œuvres avant tout, ils suscitent des divisions parmi les citoyens, persécutent les sages, ruinent les riches, et bannissent les puissants. Les tyrans ont quatre sortes d'habitudes, ils sont prompts à commettre des cruautés, ne veulent écouter personne, veulent tout faire, et ne recevoir d'avis de personne. Il y a quatre choses que les femmes souhaitent vivement, avoir de beaux jeunes hommes pour amants, beaucoup d'enfants, une toilette élégante, et être maîtresses au logis. Il y a quatre choses qui sont insupportables aux femmes, l'infidélité de leurs maris, un mauvais ménage, le manque de vivres et de vêtements pour leurs enfants, et la pensée de leur mort. Il y a quatre choses qui conviennent parfaitement à un juge, écouter avec bienveillance, répondre avec prudence, discuter avec modération, et juger avec dignité. Il y a quatre choses souverainement agréables à Dieu et aux hommes, savoir, la concorde parmi les frères, l'amitié entre proches, l'union entre époux, et la réhabilitation des pécheurs. Il y a quatre choses qui dénotent évidemment une mauvaise issue, mépriser les conseils, mal commencer, entreprendre au-dessus de ses forces, et user de moyens impuissants. Il y a quatre choses qui ne peuvent être acquises ni estimées à prix d'argent, la science, la santé, la liberté et la vertu. Il y a quatre choses que l'on ne peut acquérir sans de grands efforts, une grande gloire, une science éminente, des richesses considérables, et la puissance. Il y a quatre choses que l'on obtient sans argent ni peine, le mépris de soi, la fatuité, la misère et les infirmités.

Fin du soixante-dixième Opuscule de saint Thomas, sur les vices et les vertus.

L'abbé VÉDRINE.

---

regnare impediunt, scilicet civium concordia, divitum copia, provisio prudentum et audacia potentum. Quatuor sunt opera tyranni inter alia, scilicet inter cives schismata producere, prudentes opprimere, exinanire divites, et depellere potentes. Quatuor sunt mores qui præcipue tyrannis insunt, scilicet in crudelibus actionibus sunt præcipites, in decentium auditione impatientes, omnia progredi volunt ex se, et a nemine volunt redargui. Quatuor sunt quæ mulieres inter alia summe cupiunt, scilicet a formosis amari juvenibus, filiis pluribus pollere, pretiosis ornari vestibus, et domui præ cæteris dominari. Quatuor sunt quæ mulieribus valde dura persistunt, scilicet maritum suum extraneis uti amplexibus, domui tumultum sæpius promovere, filios egere victu et vestitu, et ipsorum mortem prævidere. Quatuor sunt quæ optime judici conveniunt, scilicet benigne audire, prudenter respondere, sobrie discutere, et solemniter judicare. Quatuor sunt quæ Deo et hominibus summe placida existunt, scilicet fratrum concordia, proximorum, conjugum consensus, et lapsorum reparatio. Quatuor sunt quæ rei eventum pravum manifeste indicant, scilicet consilium deserere, male inchoare, ultra vires aggredi, et communia consequi. Quatuor sunt quæ pretio comparari vel æstimari non possunt, scilicet scientia, sanitas, libertas et virtuositas. Quatuor sunt quæ absque gravi labore acquiri non possunt, scilicet grandis laus, excellens in moribus scientia, magnus census et potentia. Quatuor sunt quæ sine pretio et difficultate acquiri possunt, scilicet contemptus sui, fatuitas, vilis penuria et infirmitas.

Explicit Opusculum septuagesimum sancti Thomæ Aquinatis, de virtutibus et vitiis.

OPUSCULE LXXI.

De saint Thomas, sur les concordances, dans lequel le docteur montre qu'il ne se contredit pas dans certains passages qui sembloient contradictoires.

« Plusieurs parcourront ce livre et la science se multipliera. » Dan., XIII, 4. Dans la vision prophétique que le prophète reçoit l'ordre de fermer et de sceller jusqu'au temps marqué, nous apprenons que tous les trésors de la sagesse et de la science sont cachés dans le Christ jusqu'à ce qu'il se sera manifesté aux élus : c'est pourquoi alors la science ne sera plus multiple puisqu'il n'y aura qu'un moyen unique et suffisant pour tout connoître, car les sciences se multiplient en raison directe des moyens. En effet, l'essence divine sera le moyen auquel tous les bienheureux s'uniront sans la médiation de la créature, aussi on n'apprendra pas par le moyen d'un autre une chose destinée à se communiquer de l'un à l'autre; c'est pour cela qu'il est écrit dans Jérémie : « Nul alors n'enseignera son frère et son prochain en disant : connaissez le Seigneur, car depuis le plus petit jusqu'au plus grand tous me connoîtront, dit le Seigneur, et tout cela s'accomplira dans la plénitude de la lumière qui ne comporte ni ténèbres, ni erreurs; » aussi à raison de la puissance de cette lumière il ne se produira nulle opinion, il n'y aura qu'une science unique, la plus certaine de toutes, qui sera la gloire des bienheureux. Car on se glorifiera alors de me voir et de me connoître. Dans la vie présente cette

OPUSCULUM LXXI.

Ejusdem doctoris, de concordantiis, in quo concordat seipsum in passibus apparenter contrariis.

« Pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia, » *Dan.*, XIII. In visione prophetica, quæ usque ad tempus statutum signari et claudi præcipitur, docemur in Christo omnes thesauros sapientiæ et scientiæ esse absconditos, donec se manifestaverit electis : unde tunc non erit multiplex scientia, cum medium fuerit unum et sufficiens ad alia cognoscenda ; secundum numerum enim mediorum invenitur numerus scientiarum, medium enim erat essentia divina, cui omnes beati sine medio creaturæ conjungentur, unde uni non aderit alio mediante, quod unus alium doceat, unde Hieremiæ scriptum est : « In illa die non docebit vir fratrem suum et proximum suum, dicens : Cognosce Dominum, a minore enim usque ad maximum omnes cognoscent me, dicit Dominus, et hoc in plena luce perficietur, quæ nihil tenebrarum et erroneum patitur,» unde propter hujus luminis virtutem, nulla opinio locum habebit, sed erit una scientia omnium certissima, quæ erit gloria beatorum. In hoc enim gloriabitur, qui gloriatur scire et nosse me. Prædictum igitur lumen dupliciter nobis in via communicatur :

lumière nous est communiquée de deux manières, la première en petite dose et comme un faible rayon, c'est la lumière de l'intellect naturel, qui est une certaine participation à cette lumière éternelle, bien distante d'elle néanmoins, et bien éloignée de sa perfection, ce qui fait qu'à raison de cette excessive distance elle n'est qu'une ombre mélangée d'un peu de lumière; c'est pourquoi on trouve dans les hommes la raison qui est une ombre de l'intelligence; voilà pourquoi il se rencontre chez les hommes des opinions diverses à raison de la faiblesse de cette splendide lumière, lesquelles disparoîtront complètement à l'instant ou éclatera sa pleine irradiation. Cette lumière nous est communiquée ici-bas d'une autre manière dans une sorte d'abondance et comme sous les rayons du soleil, et elle se réfléchit dans notre esprit, parce que ce qui nous est manifesté est au-dessus de nous et hors de la portée des sens de l'homme; c'est là la lumière de la foi qui ne tolère pas les opinions dans son domaine. Car tout ce qui est de foi est très-certain ; de quelque part en effet, qu'on marche à sa fin, tout intellect est captivé sous le joug du Christ, et en cela il n'y a rien d'étonnant, puisque la véritée créée se concilie forcément l'assentiment de l'intellect. Les opinions diverses qui peuvent se produire doivent s'arrêter aux limites de la foi, car les fidèles du Christ doivent vivre dans la même foi et d'une même vie. Car il se commet deux fautes dans les écrits des hommes, savoir l'erreur contre la vérité elle-même, comme dans les doctrines des hérétiques contre la foi à l'égard desquelles il est certain qu'il y a erreur dans la raison humaine, parce que les raisonnements contre la foi ne sont pas fondés sur les premiers principes, ou sur la lumière naturelle, puisque c'est Dieu qui a donné à l'homme et la foi et la science naturelle. Il y a un autre inconvénient qui se rencontre assez fréquemment dans les écrits, c'est

---

uno modo modice et quasi sub parvo radio, et hoc est lumen naturalis intellectus, quod est quædam participatio illius lucis æternæ, multum tamen distans et ab illa deficiens, unde propter nimiam distantiam est quasi umbra cui modicum luminis est admixtum, et ideo in hominibus ratio invenitur quæ est umbra intelligentiæ, et inde est quod sunt diversæ opiniones apud homines propter defectum plenæ lucis in cognoscendo, quæ tamen penitus auferentur, cum illa lux radiare cœperit. Alio modo communicatur nobis in abundantia quadam, et quasi in quadam solis præsentia, et ibi acies mentis nostræ reverberatur, quia supra nos est et super sensum hominis quod nobis ostensum est, et hoc est lumen fidei quæ nullam patitur opinionem infra suos terminos. Totum enim certissimum est quod fides habet; ex quacumque enim parte ad finem acceditur, omnis intellectus captivatur in obsequium Christi, nec mirum cum etiam veritas creata cogat intellectum sibi assentire. Diversitas igitur opinionis si qua fuerit, extra terminos fides teneatur; infra terminos enim fidei unius et unius moris habitent fideles Christi. Duæ namque offensæ in scripturis hominum inveniuntur, error scilicet contra ipsam veritatem, sicut in doctrinis hæreticorum contra fidem invenitur, de quibus est certum quod falluntur in ratione humana, quia argumenta contra fidem non sunt fundata super prima principia vel lumen naturale, quia Deus et fidem et naturalem scientiam homini tradidit. Est et alia offensa in scripturis, et quidem satis frequens, difficultas, scilicet deveniendi in mentem auctoris, quod di-

la difficulté de saisir le vrai sens de l'auteur, chose que les hommes capables peuvent seuls faire. Il est peu ou point d'écrivains qui soient exempts de cette difficulté, car suivant S. Augustin, liv. V. *de Trinitate*, il n'y a jamais eu d'écrivain compris par tous et en tout. Espérant donc d'avoir évité dans nos ouvrages avec le secours de Dieu le premier défaut, nous désirons éviter autant que possible le second inconvénient; c'est pourquoi nous nous proposons d'établir la concordance de diverses choses que nous avons écrites dans un même sens, mais dans lesquelles notre intention n'est pas assez connue et qui ont paru contradictoires à plusieurs, de telle sorte qu'on puisse bien connoître quel sens chaque chose doit avoir dans le passage ou elle se trouve. Nous supplions donc celui qui trouveroit quelque passage que nous aurions laissé échapper, de s'adresser à un plus habile, s'il n'a pas quelque raison sérieuse d'en découvrir le véritable sens, suivant S. Hilaire. Que s'il ne trouve pas de motif de choisir un sens plutôt qu'un autre, il doit se prononcer pour celui qui est le plus conforme à la vérité; nous rejetterions nous-mêmes l'autre sens si une pareille discordance se présentoit à nous.

Nous avons donc dit dans le premier livre des Sentences que l'on pouvoit à volonté prendre le sujet de la theologie, dans tel ou tel rapport. Dans la première partie nous avons enseigné que Dieu est le sujet de la théologie, ce qui est vrai, puisque la raison formelle de l'objet dans la théologie se tire de Dieu, et un pareil sujet est bien le véritable. Mais dans les choses qui sont matérielles on peut concevoir qu'il ne faut pas prendre ainsi le sujet; à moins peut-être que ce ne soit par accident, néanmoins, comme il nous répugneroit de nous écarter de l'enseignement des docteurs qui ont écrit dans ce sens, nous avons dit en conséquence dans le même

---

citur esse in tantum a quolibet studioso. Pauci enim vel nulli aliquid scripserunt, qui ab hoc immunes sint, quia secundum Augustinum, V. *De Trinit.*, nunquam fuit aliquis qui in omnibus ab omnibus intelligeretur. Sperantes igitur cum Dei adjutorio in operibus nostris primam offensam evasisse, alteram quantum possibile est vitare desideremus : unde quæ in diversis locis posita sunt eadem, dumtaxat quæ occurrerunt nobis debet hujusmodi cogitationibus quæ inter se aliquibus videntur dissona, quibus mens nostra non satis est nota, sic concordare intendimus, ut quomodo unumquodque in suo loco accipi debeat sine difficultate sciri possit. Supplicantes ut si quid aliquis invenerit a nobis non concordatum, si ei non sit magna causa dicendi, ex qua secundum Hilarium accipienda est intelligentia dictorum discretorum, et magis exercitatum consulat. Si vero non fuerit inventum, quod simul utrumque stare possit, id illorum eligat quod magis veritati consonum judicaverit, alterum vero revocaremus, si talis nobis discordia occurreret.

In I. igitur *Sentent.* diximus subjectum theologiæ posse sic vel sic accipi, si quis hoc vellet; in prima vero parte Deum esse subjectum theologiæ memoravimus, quod verum est, cum formalis ratio objecti in theologia sit a Deo, et tale verum est subjectum. Aliud vero de his quæ materialia sunt, intelligi potest non id dicendum esse subjectum, vel nisi forte per accidens, sed quia reverentiæ doctorum qui talia dixerunt, in aliquo derogare oderimo. Consequenter in eodem libro diximus frui esse

livre, que jouir est un acte de la volonté par rapport à l'intellect, tandisque dans le quatrième livre des Sentences, dans la seconde partie de la Somme, et dans la Somme contre les gentils et dans une foule d'autres passages nous avons écrit que la béatitude consistoit essentiellement dans l'acte de l'intellect; il n'y a ici nulle contradiction, mais il auroit fallu ajouter que jouir n'est pas absolument l'acte dans lequel consiste la béatitude, mais qu'il y ajoute quelque chose. En effet, jouir renferme l'acte de l'intellect où se trouve l'essence de la béatitude et tout acte conséquent comme ajoutant une autre perfection à l'acte de l'intellect, le plaisir par exemple, de nature à perfectionner l'opération de l'intellect du bienheureux, comme la beauté rend la jeunesse plus parfaite; c'est pourquoi, suivant saint Augustin, la jouissance s'opère sur des choses connues dans lesquelles se repose la volonté comblée de plaisir. Dans la question qui suit immédiatement nous avons dit que *user* est un acte de la volonté, quoique cependant son essence consiste plutôt dans l'exécution que dans le commandement, ainsi qu'il est dit au même endroit : nous n'avons parlé ainsi que parce que la volonté commande et exécute seule, comme on le voit dans les actions qu'elle opère seule, et de cette façon *user* est un de ses actes; une autre raison de cela c'est qu'elle se joint à chacune des forces inférieures qui doivent coopérer à l'exécution, comme le moteur au mobile. En conséquence dans la solution de l'argument II[e] dist. art. 3, il a été dit que par le même acte on conçoit l'intelligible et l'intellection. Or dans la première partie de la Somme et dans le III[e] livre des Sentences, on a montré que l'action réflèxe diffère de l'action proprement dite *secundum rectum*, et c'est encore ce qui se voit clairement dans le livre *De animâ* : la raison de cela c'est que l'action réflèxe renferme l'action directe, car l'intellec-

---

actum voluntatis in ordine ad intellectum; in IV. vero *Sentent.*, et in secunda parte Summæ et in Summa contra Gentiles, et in aliis quasi frequenter posuimus beatitudinem consistere in actu intellectus essentialiter, quæ sibi in nullo repugnant, sed addendum fuisset quod frui non est ille actus absolute in quo consistit beatitudo, sed supra ipsum addit. Frui enim complectitur actum intellectus in quo est essentia beatitudinis, et omnem actum qui sequitur quasi perfectionem aliam addens super actum intellectus, ut puta delectationem et hujusmodi quæ perficit operationem intellectus beati, sicut pulchritudo juventutem, unde fruitio est de rebus cognitis, quibus voluntas delectata quiescit, secundum Augustinum. Rursum quæstione immediate sequente ubi de uti diximus, quod uti est actus voluntatis, cum tamen ejus essentia magis sit in executione quam in imperio, ut ibidem dictum est; sed hoc dictum est ideo, quia voluntas solum est imperans etiam exequens, ut patet in actionibus quas per seipsum facit, et sic uti est actus ejus; vel hoc ideo dictum est, quia conjungitur cuilibet vitium inferiorum, quarum est exequi, sicut motor conjungitur mobili. Consequenter in solutione unius argumenti, II. dist., art. 3, dictum est quod eadem actione intelligitur intelligibile et ipsum intelligere. In prima vero parte Summæ et et in III. *Sentent.* ostensum est actionem reflexam differre ab actione secundum rectum, et iterum in lib. *De anima* illud manifestum est; sed illius dicti ratio est, quia actio reflexa includit rectam, quia non potest ipsum intelligere intelligi, nisi

tion ne peut se concevoir sans concevoir en même temps l'intelligible lui-même, et par conséquent quoique l'intellection puisse d'abord être sans la seconde chose, cette seconde chose ne pourra pas être néanmoins sans la première. En conséquence lorsqu'on demande s'il peut y avoir pluralité d'attributs dans l'essence divine, il a été dit que la diversité de raison qui existe dans les attributs ne vient pas seulement de notre part, mais de la propriété de la chose elle-même, et c'est la vérité : mais comment cela doit-il se concevoir, nous l'avons montré dans la première partie de la Somme, lorsqu'on a demandé si les noms appliqués à Dieu l'étoient aussi aux créatures d'une manière univoque. On trouve, en effet, dans cet endroit qu'une chose simple répond à tous nos conceps relativement à Dieu, et c'est ce qui reste toujours après toute conception, c'est pourquoi le nom mal saisi qui est imposé est toujours excédé par la chose elle-même. Aussi lorsqu'il a été dit que la diversité des raisons se tire du côté de Dieu, il faut distinguer deux modes, dont une chose peut répondre à des raisons diverses. 1° Quand il se trouve dans une même chose plusieurs natures sur lesquelles se fondent des raisons diverses, comme on le voit dans l'homme blanc et musicien, en qui il y a diversité de raison de son côté, et cette diversité établit une composition dans la chose même, et ce sur quoi une chose est fondée répond d'une manière déterminée à cette conception et non à une autre, or un tel mode de correspondance ne se rencontre pas en Dieu. 2° Une chose peut répondre d'une autre manière à des conceptions diverses, non qu'il y ait dans une chose diversité de natures, mais bien une seule nature simple proportionnée à nulle conception, mais excédant toute conception, et ainsi il n'y a pas dérogation à la simplicité. En effet, ce que fait dans les autres choses la diversité de nature, en Dieu la souve-

---

intelligatur ipsum intelligibile, et ideo licet ipsum intelligere primum possit esse sine secundo, secundum tamen non erit sine primo. Consequenter cum quæritur utrum in divina essentia possit esse pluralitas attributorum, dictum est quod diversitas rationis quæ est in attributis non tantum est a parte nostra, sed a proprietate rei ipsius, et hoc verum est; sed quomodo hoc debet intelligi, in prima parte Summæ ostensum est, ubi quæsitum est utrum nomina dicta de Deo et de creaturis dicantur univoce. Ibi enim invenitur quod unum quid simplex respondet omnibus conceptionibus quas de Deo habemus, et illud semper relinquitur post quamlibet conceptionem, unde non apprehensum bene nomen quod imponitur, semper exceditur ab ipsa re. Et ideo, cum dictum est quod diversitas rationum reperitur ex parte Dei, distinguendum est duobus modis posse aliquid correspondere rationibus diversis. Uno modo quando in re ipsa plures naturæ reperiuntur, supra quas fundantur rationes diversæ, sicut patet de homine albo et musico, in quo est diversitas rationum ex parte ipsius, et talis diversitas ponit compositionem in re ipsa, et determinate illud supra quod una conceptio fundatur, respondet illi conceptioni, et non alii, talis autem modus correspondentiæ non est in Deo. Alio autem modo potest aliquid correspondere conceptionibus diversis, non quod in re sit diversitas aliqua naturarum, sed una natura simplex conceptioni nulli proportionata, sed excedens omnem conceptionem, et sic non derogat simplicitati : sicut enim in aliis diversitas naturæ, ita in Deo summa perfectio res-

raine perfection le fait en répondant à des conceptions multiples et diverses. De cette manière cette diversité n'est pas seulement dans celui qui argumente, mais dans la chose elle-même, parce qu'on prend toujours la même nature simple dans la conception postérieure comme excédant la première, c'est pourquoi la pluralité des raisons est du côté de Dieu comme quelque chose d'excédant en perfection, et non comme ayant des natures diverses. Il a été dit dans la même question que la bonté, la sagesse et autres qualités de ce genre sont en Dieu suivant leur raison la plus vraie, et conséquemment la bonté n'est pas la raison de la sagesse suivant un tel rapport, d'où l'on concluoit qu'elles sont absolument en Dieu suivant une raison diverse; cette diversité n'est pas cependant dans celui qui argumente, mais dans la propriété de la chose. Or dans la première partie de la Somme où l'on demande si les noms appliqués à Dieu se disent des créatures d'une manière univoque, cela se trouve assez bien établi, parce qu'on n'a pas eu dans cet endroit l'intention de supposer en Dieu une diversité de raisons absolues, mais cela se trouve dans la propriété même des choses, c'est pourquoi la chose a été établie sous ce rapport. Or on ne peut rien tirer de la propriété des choses qui ne soit en Dieu d'une façon beaucoup plus éminente. C'est pourquoi la présence de ces qualités dans les créatures n'est pas la cause pour laquelle elles se trouvent en Dieu, mais au contraire. En effet Dieu n'est pas bon parce que cette qualité se rencontre dans les créatures, mais au contraire, la créature est bonne parce que Dieu est bon. Or il est dit, il a été affirmé en conséquence que Dieu et les anges sont connus de nous par des espèces gravées et non abstraites, ces mots ne veulent pas dire que Dieu est vu dans le ciel par son espèce, car nous avons prouvé que cela est impossible dans la première partie de la Somme; mais dans cette vie Dieu est connu parfois non par une es-

---

pondet multis et diversis conceptionibus. Et isto modo ista diversitas non tantum est in ratiocinante, sed in ipsa re, quia semper accipitur eadem natura simplex in conceptione posteriori ut excedens priorem, unde pluralitas rationum ex parte Dei est ut quoddam excedens in perfectione, et non ut habens diversas naturas. In eadem vero quæstione dictum est quod bonitas et sapientia et hujusmodi in Deo sunt secundum verissimam sui rationem, et ideo bonitas non est ratio sapientiæ, secundum quod hujusmodi. Unde concludebatur quod absolute sunt in Deo secundum diversam rationem, quæ diversitas non est tantum apud ratiocinantem, sed apud proprietatem rei. In prima autem parte Summæ, ubi scilicet quæritur an nomina dicta de Deo et de creaturis dicantur univoce, illud satis declaratum est, quia non fuit intentum ibidem ponere in Deo aliquam diversitatem rationum absolutarum, sed hoc invenitur in ipsa proprietate rerum, etc., et ideo positum est secundum quod hujusmodi. Nihil autem est accipere a proprietate rerum quod non sit in Deo multo nobiliori modo. Et ideo connotatio in creaturis non est causa quod talia sint in Deo, sed e converso. Non enim ideo Deus bonus est, quia hoc reperitur in creatura, sed creatura bona est, quia Deus bonus est. Dicitur autem, dictum est consequenter quod Deus et angeli cognoscuntur a nobis per species impressas et non abstractas, non ostendunt quod Deus videatur in patria per speciem suam; nam in prima parte

pèce perçue par les créatures, mais bien par une espèce formée intérieurement par Dieu, aussi disoit-on en répondant à la question, qu'il ne s'agissoit pas de la vision de Dieu par son essence. Dans la quest. *De Trinit.*, D. II, arg., 6. Nous avons dit que les individus ne pouvoient se multiplier dans une seule espèce qu'à raison de la matière ou de quelque puissance, insinuant que la multiplication des individus d'une même espèce pouvoit s'opérer par quelque puissance, n'appartenant pas à la matière, laquelle, bien qu'elle puisse exister sans la matière comme dans les anges, ne sert pas cependant à la multiplication des individus dans la même espèce, puisqu'il y a autant d'espèces que d'individus, comme nous l'avons fréquemment montré. Cela a été dit parce qu'on n'avoit encore rien trouvé pour faire voir que la puissance ne multiplioit pas les individus dans la même espèce, ce que plusieurs croyoient cependant. Quant à ce que l'on a dit dans la réponse, que l'on pouvoit démontrer par la raison et croire par la foi l'unité de Dieu, cela ne veut pas dire qu'il y a des choses qui appartiennent à la foi comme articles de foi lesquelles peuvent aussi être démontrées, puisque, suivant l'Apôtre, la foi a pour objet les choses que l'on ne voit pas. Mais on a parlé ainsi parce que la raison naturelle est au service de la foi, c'est pourquoi on a dit que l'on croyoit par la foi cette vérité, savoir que la foi suppose l'unité de Dieu comme étant démontrée par la foi : ou encore on peut ainsi parler afin qu'il y ait une distinction, car pour l'un il pourroit y avoir démonstration et non pour un autre obligé nécessairement de recourir à la foi pour arriver là. Dans la même question on a dit deux choses qui semblent contradictoires : la première, que toutes choses sont d'une manière plus excellente dans la cause que dans leurs effets. L'autre, qu'il ne

---

Summæ ostensum est hoc esse impossibile, sed in via cognoscitur quandoque Deus non per speciem a creaturis acceptam, sed interius a Deo formatam, unde in responsione ad quæstionem dicebatur, quod non quærebatur de visione Dei per essentiam. In quæstione de Trinitate Dei, dist. II, argum. 6, diximus in una specie non posse multiplicari individua, nisi ratione materiæ vel alicujus potentiæ, ubi innuitur multiplicationem individuorum ejusdem speciei fieri posse per aliquam potentiam quæ non sit materiæ, quæ quamvis possit reperiri sine materia ut in angelis, tamen secundum eam non fit multiplicatio individuorum in eadem specie, cum tot sint species quot individua in eis, ut ostensum est frequenter. Hoc enim dictum est ideo, quia nondum inventum erat aliquid ad ostendendum potentiam non multiplicare individua in eadem specie, quod tamen multi tenebant. Quod autem in responsione ejusdem quæstionis dictum est, Deum esse unum demonstrari ratione et fide teneri, non ostendunt aliquid ad fidem pertinere quasi articulus ejus, quod etiam posset demonstrari, cum fides sit de non apparentibus, secundum Apostolum. Sed hoc ideo dictum est, quia ratio naturalis subservit fidei, unde est dictum per fidem acceptum hoc, scilicet quod fides supponit Deum esse unum tanquam ratione ostensum, Deum scilicet esse unum ; vel ideo dici potest ut fiat resolutio ad diversos, quia uni posset de hoc fieri demonstratio, alteri vero non, quem per fidem necesse est ad hoc accedere. In eadem iterum quæstione dicta sunt duo quæ sibi videntur repugnare. Unum est, quod omnia nobiliori modo sunt in causa sua quam in suo causato. Aliud est, quod

faut pas que ce qui appartient à l'excellence de la créature appartienne à l'excellence du Créateur; ces deux choses ne sont pas opposées, car la première a été dite *causaliter* et la seconde *formaliter*. Au même endroit sur la fin de la question il a été dit que la matière se multiplie par les formes, ce qui est vrai pour la multiplication des espèces dont les formes sont les principes; nous avons montré d'ailleurs que les formes se multiplient fréquemment par la matière, qui est la multiplication des individus dans la même espèce. Plus loin il a été dit que l'existence de Dieu n'étoit pas connue *per se*, la même chose a été consignée dans la première partie et dans le livre contre les gentils, où il a été question de la raison de saint Anselme qui procède d'après la signification du terme lui-même, comme on le voit; néanmoins saint Denis ne prend pas cette signification, à ce que nous croyons, dans son traité des significations des noms divins, pas plus que personne, à l'exception de saint Anselme. C'est pourquoi il auroit suffi de dire là ce que dit saint Augustin dans son livre de la Doctrine chrétienne que, bien que tous les latins soient portés par ce nom à comprendre une certaine nature, il semble qu'il en est ainsi plutôt par un certain usage que par la force du terme. En conséquence il a avancé que Dieu n'est pas connu par le son de ces deux similitudes, ce qui cependant doit avoir lieu dans la prononciation des termes d'un principe connu par soi, à moins que cette chose connue *per se* ne le soit que d'un petit nombre de savants, comme les choses incorporelles ne sont pas dans un lieu, ainsi que le dit Boëce dans son livre des Hebdomades, mais soit susceptible d'être enseignée par la raison aux ignorants auxquels la prononciation du terme ne l'apprend pas; d'après cela on pourroit dire aux savants au sujet de Dieu, que Dieu est connu *per se* et non simplement par la prolation du mot, c'est pour

---

non oportet quod illud quod est de nobilitate creaturæ sit de nobilitate creatoris, quæ non sunt opposita, quia primum dictum est causaliter, aliud vero formaliter. Iterum ibidem in fine quæstionis dictum est, quod materia multiplicatur per adventum formarum, quod verum est de multiplicatione specierum, quarum principia sunt formæ, alias enim ostensum est frequenter formas multiplicari per materiam, quæ est multiplicatio individuorum in eadem specie. Infra autem dictum est Deum esse non esse per se notum, et idem positum est in prima parte et in libro contra Gentiles, ubi actum est de ratione Anselmi, qui ex significatione ipsius termini processit, ut videtur, quam tamen significationem non ponit Dionysius, qui nominum divinorum significationes pertractavit, ut credimus, nec aliquis excento Ansebno. Unde suffecisset ibi diccre quod dicit Augustinus in lib. *De doctrina christ.*, quod licet omnes Latini cum audierint illud nomen, excitentur ad cogitandam quamdam naturam, quod potius factum videtur ex quodam usu quam ex ipsa vi vocabuli. Et ideo ibidem præmisit quod non in strepitu istarum duarum similitudinum Deus cognoscitur ipse, quod tamen convenit in prolatione terminorum principii per se noti, nisi fuerit tale per se notum, quod non nisi paucis et sapientibus est per se notum, ut incorporalia non esse in loco, ut dicit Boetius in lib. *De Hebdomad.*, de quo tamen alii rudes scilicet per rationem doceri possunt, quos tamen ipsa prolatio vocabuli non docet hæc, per quem modum posset dici sapientibus de Deo, Deum esse per se

cela qu'il a lui-même manifesté son nom à tous, ainsi qu'il est écrit. Quant à ce qui est écrit ensuite que la mémoire qui est une partie de l'image ne s'exerce pas sur les choses passées, cette phrase fait abstraction de tout temps, puisqu'elle est dans l'intellect et conséquemment dans la partie sensitive, il semble qu'il y a contradiction avec ce qui a été dit dans les questions discutées, où il est dit que cette même mémoire regarde le passé : on a parlé ainsi par une certaine analogie, parce que regarder, chose qui appartient à cette mémoire, est présupposé dans un certain ordre à l'intuition de l'intellect, de même que l'ordre présent se trouve entre le passé et le futur. On peut aussi entendre ce qui a été dit dans ce sens que l'intellect possible retient les espèces temporairement, puisqu'il est le lien des espèces, suivant Aristote; mais il ne les reproduit que par des fantômes qui se trouvent dans la partie sensitive où se trouve également la mémoire. En conséquence il a été dit que l'être n'est pas un accident dans la solution du second argument, d'où il suit que l'essence de l'ame est dans l'esprit, parce qu'on a fait voir que l'effet immédiat est proportionné à sa cause. Dans les questions controversées on a dit que l'être de l'ange est un accident. On trouve fréquemment dans plusieurs passages des expressions qui doivent être entendues dans ce sens. En effet, l'existence a une relation avec le principe de l'être et avec ce qu'elle est, si elle est son être, ce qui n'a lieu qu'en Dieu. C'est évident, parce que dans être blanc, blanc n'est pas accident eu égard à la blancheur, mais c'est le principe d'être blanc, où se trouve essentiellement la blancheur. Mais comparé au sujet être blanc est accident, suivant le mode d'être de la chose animée; eu égard au principe comme principe d'un tel être, être n'est pas accident, parce que

---

notum, non autem simpliciter ex ipsa prolatione nominis, ideo ipse nomen suum omnibus manifestavit, ut scriptum est. Quod autem postea scriptum est, memoriam quæ est altera pars imaginis, non esse præteritorum, abstrahit ab omni tempore, cum sit in intellectu, et ideo in parte sensitiva dissentire videtur ei quod dictum est in quæstionibus disputatis, ubi dictum est eamdem memoriam respicere præterita; sed hoc dictum est per similitudinem quamdam, quia respicere quod est talis memoriæ : præsupponitur intuitioni intellectus ordine quodam, sicut inter præteritum et futurum præsens ordo invenitur. Vel ideo dictum intelligi potest, quia intellectus possibilis species retinet per tempora, cum sit locus specierum, secundum Philosophum, sed ad eas non redit nisi per phantasmata, quæ sunt in parte sensitiva ubi etiam illa memoria ponitur. Consequenter dictum est, esse non esse accidens in quæstione, utrum essentia animæ sint suæ potentiæ in solutione secundi argumenti, et ideo in mente sequitur essentia animæ, quia ostensum fuit effectum immediatum proportionatum esse suæ causæ. In quæstionibus vero disputatis, dictum est esse angeli; esse accidens : et talia frequenter inveniuntur esse dicta in diversis locis, quæ sic intelligi habent. Esse enim habet compositionem ad principium essendi et ad ipsum quod est, si scilicet sit suum esse, quod in Deo solum habet locum. Et hoc patet, quia esse album, album non est accidens habito respectu ad albedinem, sed est principium esse albi, in quo solum essentialiter est albedo. Ad ipsum vero subjectum comparatum, esse album est accidens, per quem modum esse rei animatæ habito respectu ad principium

sa nature comme principe se conserve dans l'homme, je veux dire l'être.

En effet, le premier principe formel de l'être est l'être lui-même par lequel toute forme est dite être cause de l'être. C'est pourquoi la forme ne donne l'être à sa matière qui est appelée acte que par l'être lui-même lequel est aussi l'acte de la forme même et est dit néanmoins suivre la forme, parce que dans l'ordre de l'union il est tel que l'être absolu ne s'unit à aucune matière puisqu'il ne tombe dans la composition de rien, conséquemment il est nécessaire que l'être soit attribué à la matière par la forme et non *per se*, ainsi en considérant l'ordre de l'inhérence, la forme est le principe de l'être même, mais en considérant l'actualité de la matière ou du composé, l'être est antérieur à la forme elle-même. Ainsi donc si l'on considère le principe de l'être dans le composé, être n'est pas accident; mais si l'on considère ce qu'il est, comme à l'égard de l'ange ou tout autre chose, cet être est accident, parce que ce qu'il est peut être conçu et défini par une proposition indiquant *quod quid est*, quoique cela ne soit pas, ni ne puisse en aucune façon se dire l'être même, mais puisque son être n'est pas l'être lui-même. C'est pourquoi dans l'ange quoique ce qui est, savoir le suppôt et le principe d'être, soit la même chose, ce n'est pas néanmoins accident par rapport à une chose par la raison qu'il y a un rapport accidentel avec une autre chose; car le suppôt et l'être diffèrent dans l'ange rationnellement, et cela suffit pour le but proposé. Ce que l'on a dit au même endroit que la puissance et l'acte appartiennent au même genre, montrant par là que la puissance de l'âme est accident, parce que son opération est accident, paroît plus concluant. En effet, non-seulement on montre par là que la puissance de

---

ut est principium talis esse, esse non est accidens, quia natura ejus ut principium est, in homine salvatur, scilicet esse.

Primum enim principium formale essendi est ipsum esse, per quod quælibet forma dicitur causare esse. Unde forma non dat esse suæ materiæ quæ dicitur actus, nisi per ipsum esse, quod est etiam actus ipsius formæ, quod tamen dicitur sequi ipsam formam, quia in ordine unionis ita se habet, quod esse absolutum nulli materiæ unitur, cum in nullius compositione cadat, et ideo per formam necesse est esse tribui materiæ et non per se, deest quod respiciendo ad ordinem inhærentiæ, forma est principium ipsius esse : respiciendo vero ad ipsam actualitatem materiæ, sive compositi, esse est priusquam ipsa forma. Sic igitur si fiat respectus ad ipsum principium essendi in composito, esse non est accidens : si vero fiat respectus ad ipsum quod est, ut ad angelum, vel ad quodcumque aliud, illud esse est accidens, quia ipsum quod est intelligi potest et diffiniri per propositionem indicantem quod quid est, etiam si non sit, nec per aliquam dici posset ipsum esse, cum suum esse non sit ipsum ens. Unde in angelo licet idem sit id quod est, suppositum scilicet et ipsum principium essendi, non tamen propter hoc quod accidentaliter se habet respectu unius, est accidens respectu alterius : differunt enim in angelo esse, et suppositum secundum rationem, et hoc sufficit ad propositum. Quod autem dictum est ibidem ad idem genus pertinere potentiam et actum, et per hoc ostensum est potentiam animæ esse accidens, quia operatio sua est accidens, plus concludere videtur : per hoc enim non solum potentia animæ accidens esse ostenditur, sed ad præ-

l'ame est accident, mais qu'elle appartient au prédicament de l'action, ce qui est vrai, car de cette manière le principe de l'action appartiendra par réduction au même genre que l'action.. Mais cela ne suffit pas pour démontrer la proposition, car rien n'empêche qu'une chose ne soit *per se* dans un genre quelconque, et dans un autre par réduction, comme la blancheur et la science sont *per se* des qualités, mais appartiennent ou ont rapport à la relation d'autre chose ; on montre par là que la puissance de l'ame, en tant qu'opérative, est *per se* dans le genre de l'action, quoique néanmoins dans celui de la qualité : mais quand on pose deux principes suivant l'ordre de l'action et non suivant l'ordre relatif à l'être, il faut nécessairement que l'un des deux soit accident, comme on le voit à l'égard de la forme substantielle dans le feu et de sa chaleur. Donc l'être de l'ame étant le premier principe *essendi* et la puissance le plus prochain, ce qui fait que l'être de l'ame est dans le genre de la substance, la puissance sera dans le genre de l'accident, ou de la qualité. Quant à ce qui a été allégué pour exemple de la manière dont on pouvoit se servir des articles de foi pour pouver d'autres articles de foi; ce que fait l'Apôtre I[re] aux Corinthiens, XV, où il prouve la résurrection générale par la résurrection du Christ, ne doit pas s'entendre dans ce sens que la résurrection générale est un article de foi, puisqu'elle est établie dans le Symbole des apôtres comme un article de foi, ce qui fait qu'elle ne peut se prouver par la résurrection, quoique on puisse se servir d'un article de foi pour en défendre un autre avec un adversaire qui en accorde un tout en niant l'autre. C'est pourquoi je n'aime pas ce qui a été dit dans la première partie de la Somme que l'Apôtre se sert de la résurrection du Christ pour prouver la résurrection générale, parce qu'il a été dit un peu plus haut tout le contraire en déclarant que la théologie n'argu-

---

dicamentum actionis pertinere, quod verum est, sic enim principium actionis per réductionem ad idem genus cum actione pertinebit. Sed hoc non sufficit ad propositum ostendendum, quia nihil prohibet aliquid esse per se in genere aliquo, et per reductionem in alio, sicut albedo vel scientia est per se qualitas, sed per naturam alterius ad relationem pertinet, seu spectat. Ex quo ostendi videtur potentiam animæ ut operans est, esse in genere actionis per se, tamen in genere qualitatis : sed ubi ponuntur duo principia secundum ordinem in agendo, et non secundum ordinem ad essendum, alterum necessario est accidens, ut patet de forma substantiali in igne, et de ejus calore. Cum ergo esse animæ sit primum essendi principium, et potentia proximum, ex quo esse animæ est in genere substantiæ, potentia erit in genere accidentis, scilicet qualitatis. Quod autem positum est pro exemplo quomodo ex articulis fidei potest argumentum sumi ad probandum ipsos articulos fidei, sic facit Apostolus, I. *Corinth.*, XV, ubi ex resurrectione Christi probavit resurrectionem communem futuram, non ita intelligitur quin resurrectio communis sit articulus fidei, cum in Symbolo Apostolorum ponatur inter articulos fidei, unde resurrectione probari non potest, licet per unum articulum alius defendi possit apud illum, qui unum concedit alio negato : unde non placet nobis, quod dictum est in prima parte summæ, quod Apostolus arguit ex resurrectione Christi ad resurrectionem communem probandam, quia ejus oppositum expresse dictum est paulo ante, ubi dictum est : quod

mente pas pour prouver ses principes qui sont des articles de foi, et c'est la vérité. C'est pourquoi ce que nous venons de dire sur ce premier livre vaut mieux. Il a été dit ensuite que la chose regarde les transcendants et se rapporte en conséquence communément aux relatifs et aux absolus, ce qui fait qu'on peut dire qu'il y a trois choses *in divinis* à cause de la diversité des relations qui peuvent s'y trouver, et non à raison des absolus. En conséquence on n'a pas dit qu'il y a en Dieu des transcendants en tant que transcendants, mais bien qu'ainsi que les autres noms se disent *transsomptivement* de Dieu, il en est de même de ceux-ci, et avec d'autant plus de convenance que leurs rapports aux choses sont plus indéterminés. Il a été dit dans la première partie que la matière s'individuoit par certains accidents, tandis qu'on rencontre fréquemment cette assertion que la matière est un principe d'individuation, ce qui doit s'entendre ainsi : il est certain que l'individuation a son principe là ou se termine l'action de l'intellect qui abstrait; or c'est là la quiddité singulière, comme singulière, qui se tire de la raison particulière qui est la dernière dans l'homme et qui est remplacée dans les brutes par l'estimative. Mais les accidents se tirent des sens, et en nous deux participent à l'individu dans le genre de la substance, c'est-à-dire subsister dans le premier degré de la subsistance, ce qui est le fondement propre de tous les autres. C'est pourquoi le Philosophe l'appelle substance première parce qu'il n'y a pas de substance supérieure à laquelle il s'applique, mais bien la matière seule qui l'individualise. En effet, la division formelle s'opère par les suppôts de la même espèce : il y en a un autre qui est démontré par les sens *hic et nunc*, c'est que la même vicinité qui existe

---

Theologia non argumentatur ad principia sua probanda, quæ sunt articuli fidei, et hoc verum est : ideo hic super primum librum melius dictum est. Ubi autem de frui dictum est, intitulatur liber *De Spiritu et anima*. Augustinus in quæstionibus vero *De Anima*, dictum est, quod ille liber cujusdam Cistercientis est quæ simul stare non possunt, ideo ultimum veracius dictum putamus. Postea dictum est, quod res est de transcendentibus, et ideo communiter se habet ad relativa et ad absoluta, unde possunt dici tres res in divinis propter diversitatem relationum, quæ ibi possunt inveniri, et non propter absoluta : quod non ideo dictum est, quod in Deo sint transcendentia in quantum transcendentia, sed ideo dictum est quod sicut alia nomina transumptive dicuntur de Deo, ita et illa, et tanto convenientius, quanto indeterminatius se habent ad res. In prima parte dictum est materiam individuare per accidentia quædam, cum tamen frequenter inveniatur dictum materiam esse principium individuationis, quæ sic intelligi habent. Certum enim est ibi individuationem originari ubi terminatur actio ipsius intellectus abstrahentis : hoc autem est quidditas ipsa singularis, ut singularis est, quæ accipitur a ratione particulari quæ est infima hominis, loco cujus in brutis est æstimativa, ipsa vero accidentia a sensu capiundur, unde apud nos duo participant ad individuum in genere substantiæ, scilicet subsistere in primo gradu subsistendi, quod est fundamentum omnium aliorum proprium. Unde et prima substantia a philosopho vocatur, quia non est aliqua substantiæ prior de qua prædicetur, sed sola materia per quam individuatur. Divisio enim formalis est per supposita ejusdem speciei : aliud est quod sensu demonstratur hic et nunc,

entre la raison particulière de l'homme et ses sens qui peuvent seuls percevoir les différences de temps et de lieu, se trouvera nécessairement entre la quiddité du particulier comme particulier, de même que ses accidents qui le déterminent à un temps et à un lieu. Donc quant à *hoc et nunc*, la quantité est le principe d'individuation ; pour ce qui regarde telle quantité, la matière est le principe d'individuation : néanmoins il est impossible que la matière s'unisse à la forme sans quantité, parce que le premier degré de la matière par la forme c'est le corps, quoique la quantité elle-même ne soit pas le principe d'être de son sujet. Conséquemment, en parlant de la simplicité de l'ame, on a dit dans le premier livre des Sentences que la matière dégagée de toute forme n'avoit point de diversité, parce que l'être substantiel précède tout être accidentel. Dans le second et le quatrième livre des Sentences et dans celui contre les gentils, il a été dit qu'il y avoit dans la matière des dimensions indéterminées. Effectivement les diverses formes ne pourroient être reçues dans la matière s'il n'y avoit absolument nulle diversité, or nous avons écarté ces dimensions dans le liv. VII de la Métaphysique, mais ici voici comment il faut les entendre. En traitant de la résurrection dans le quatrième livre, comme la quantité dimensive est le principe d'individuation, l'individu ne ressusciteroit pas avec une identité numérique, si les mêmes dimensions ne se reproduisoient numériquement, ce qui ne pourroit se faire par un agent naturel, mais bien par un agent divin. C'est pourquoi, comme il n'y a dans l'homme qu'une seule forme, l'ame qui n'a pas de quantité en elle-même, ou par accident, comme les autres formes naturelles venant seulement de la matière, il faut supposer que ces dimensions n'existent qu'en puissance. Aussi avons-nous eu tort de

---

eadem vicinitas quæ est inter rationem particularem hominis, et sensum suum, cujus solius est differentias loci et temporis percipere, necessario erit interquidditatem particularis, ut particulare est, ut sua accidentia per quæ ad locum et tempus determinatur. Quantum igitur ad hoc et nunc pertinet, quantitas individuationis est principium, quantum vero ad ipsam talem quantitatem spectat, materia est principium individuationis : impossibile est tamen materiam uniri formæ sine quantitate, quia primus gradus materiæ per formam est corpus, licet ipsa quantitas non sit principium essendi sui subjecti. Consequenter, cum de simplicitate animæ ageretur, in primo sententiarum materiam nudam ab omni forma nullam diversitatem habere dictum est, quia esse substantiale præcedit omne esse accidentale. In secundo vero *Sent.* et IV et in lib. *Contra Gentil.* dictum est dimensiones indeterminatas esse in materia. Aliter enim non possunt diversæ formæ in materia recipi, si nulla penitus in ea diversitas esset, has autem dimensiones VII *Metha.* removimus, hic autem ita accipi debent. Cum enim de resurrectione ageretur in quarto, et quantitas dimensiva sit principium individuationis, ut dictum est, non resurgeret idem individuum numero, nisi redirent eædem dimensiones numero, quod non posset contingere per agens naturale, sed per agens divinum. Unde cum non sit in homine, nisi una forma tantum anima scilicet quæ quanta non est per se, vel per accidens, sicut aliæ formæ naturales sunt solum a parte materiæ, ponendæ sunt dimensiones hæ non aliter constare quam in potentia. Et ideo non placet, quod usi sumus materia Comment. in II *Sent.* cum de

nous servir de la matière du Commentateur dans le second sens en en parlant, parce que pour cette raison il pourroit sembler que nous avons adopté son mode. Il s'agit aussi de cela dans nos questions où l'on demande s'il est vrai que la providence divine gouverne les corps inférieurs par les corps célestes. En effet dans cet endroit on raisonne d'après l'opinion du Commentateur et l'on répond que l'on conçoit des dimensions dans la matière avant les formes naturelles non dans un acte complet, mais dans un acte incomplet, c'est pourquoi elles sont antérieurement dans la voie de régénération dont elle est la raison, parce que lorsqu'une forme quelconque perfectionne la matière suivant des degrés divers, les dimensions suivent le premier degré qui est le plus imparfait; et comme ce degré est un acte incomplet par rapport au degré plus parfait, il sera antérieur dans la voie de génération, c'est pourquoi ces dimensions précèdent dans la voie de génération les formes naturelles suivant les degrés parfaits. Car les formes naturelles sont considérées à raison du degré parfait de la nature en vertu de ce que dans un degré parfait de la nature la chose est le principe du mouvement et de l'action. En effet rien ne produit de mouvement ni d'action s'il n'existe dans un degré parfait de la nature, puisque la nature est le principe du mouvement. Et quoique de telles dimensions ne prennent leur origine que dans tel degré, cependant elles se trouvent dans une chose parfaite, comme dans un sujet et non pas seulement dans un degré imparfait, de cette manière on pourroit adopter l'opinion du Commentateur; si pourtant il avoit pensé qu'elles se produisent par la génération de la chose et ne précèdent pas toute forme substantielle. On pourroit le prendre dans ce sens qu'il dit que la matière ne peut pas être dépouillée de ces dimensions, parce que la matière n'existant pas sans la forme, il est impossible qu'elle existe sans le premier degré qui produit la forme. Or le

---

eis esset sermo, ne propter hoc videamur eas ponere modo commentatoris. De hoc etiam in nostris quæstionibus agitur, qui quæritur de veritate, utrum divina providentia disponantur corpora inferiora per corpora cœlestia. Ibi enim arguitur super opinionem comment. et respondetur quod dimensiones intelliguntur in materia ante formas naturales non actu completo, sed in actu incompleto, et ideo sunt prius in via generationis, cujus ratio est, quia cum forma aliqua perficit materiam secundum diversos gradus, in gradu primo qui est imperfectior, sequuntur dimensiones. Et qua hic gradus, incompletus actus est respectu gradus perfectioris, erit prior in via generationis, ideo prædictæ dimensiones in via generationis præcedunt formas naturales secundum gradus perfectos. Propter gradum enim naturæ perfectum dicuntur formæ naturales secundum quod in gradu naturæ perfectiores est principium motus et actionis. Nihil enim movet et agit aliquod, nisi in gradu naturæ perfecto existens, cum natura sit principium motus : et licet dimensiones tales originentur in tali gradu tantum, tamen ut in subjecto sunt in ipsa re perfecta, et non tantum in ipso gradu imperfecto, et isto modo posset opinio commento salvari, si tamen opinatus fuisset illas per generationem rei resultare, et non præcedere omnem formam substantialem. Et per hunc modum posset salvari quod dicit materiam non posse spoliari his dimensionibus quia cum materia non sit sine forma, impossibile est eam esse sine primo gradu quem facit for-

premier degré, c'est la corporéité, ce qui fait qu'il n'y a de matière que dans les corps; mais il est impossible de supposer qu'une essence quelconque de quantité suit la matière, et que la matière n'en est jamais privée, aussi bien que l'opinion des anciens qui nient les formes substantielles, comme il est dit dans le livre VII de la Métaph. En conséquence il a été dit que la perfection est eommuniquée à toute matière suivant sa capacité, ce qui semble insinuer que la forme est ordonnée à la matière, et *vice versâ*, tandis que la forme est la fin pour laquelle la matière fait telle ou telle disposition, et on le trouve souvent répété; où est la vérité? Car l'agent dispose la matière pour la rendre apte à recevoir une forme, et de cette manière la forme est la fin, et puis ce qui est reçu se trouve dans ce qui reçoit, *per modum recipientis*, et de cette manière la forme est limitée par la capacité de la matière, et ainsi la forme est ordonnée à la matière. Par conséquent, quand on a demandé si l'ame est tout entière dans chaque partie du corps, on a dit pour résoudre le second argument que ce qui est perfectible doit être proportionné à sa perfection. C'est pourquoi il y a dans l'animal parfait des parties distinctes, à raison de la distinction des puissances de l'ame parfaite, comme si ces puissances étoient des perfections de ces parties, ce qui est vrai de la perfection accidentelle par laquelle les parties qui ne sont pas mesurées se portent à l'opération, mais non de la perfection substantielle, parce que ces puissances ne sont pas des formes substantielles; bien plus, chaque partie tient l'être de l'essence même de l'ame. C'est pourquoi, bien que l'être du tout et de chaque partie soit le même, parce qu'il y a une forme unique, il y a dans les diverses parties des perfections diverses, qui sont les principes immédiats des opérations déterminées. Aussi la

---

ma. Primus autem gradus est corporeitatis, unde non est materia nisi in corporibus, sed ponere aliquam essentiam quantitatis sequi materiam, et ab ea non spoliari materiam, impossibile est, et opinio antiquorum negantium formas substantiales, ut dicitur in VII *Metaph.* Isto igitur modo ubicumque aliquid de hoc invenitur, exponatur. Consequenter dictum est, quod in omni materia secundum capacitatem suam perfectio infunditur, in quo innui videtur formam ordinari ad materiam, et econverso, cum tamen forma sit finis propter quem materia sic vel sic disponitur, et hoc frequenter invenitur dictum utrumque enim horum verum est. Nam agens disponit materiam, ut sit apta recipere formam, et illo modo forma finis est, et iterum receptum est in recipiente per modum recipientis, et sic limitatur forma secundum capacitatem materiæ, et sic est ordo formæ ad materiam. Consequenter, cum quæreretur utrum anima sit in qualibet corporis parte tota, in solutione secundi argumenti dictum est, quod perfectibile debet esse proportionatum suæ perfectioni. Et ideo sunt partes in animali perfecto distinctæ propter distinctionem potentiarum animæ perfectæ, quasi potentiæ illæ essent perfectiones talium partium, quod verum est de perfectione accidentali, per quam partes immeritæ se habent ad operandum, non autem de perfectione substantiali, quia illæ potentiæ non sunt formæ substantiales, immo quælibet pars habet esse ab ipsa essentia animæ: unde licet unum sit esse ipsius totius et cujuslibet partis, quia una tantum est forma, diversæ tamen sunt perfectiones in diversis partibus, quæ sunt principia immediata operationum determinatarum. Unde

puissance visuelle n'est pas la forme substantielle qui leur donne l'être substantiel, quoiqu'elle perfectionne, mais c'est l'essence même de l'ame à raison de sa perfection : c'est pourquoi il y a une forme qui constitue l'animal de toutes les manières dont il peut être constitué, d'où il résulte que s'il n'y avoit pas divers organes, autant qu'il en faut nécessairement, l'animal ne se produiroit point par quelque chose en provenant, ce qui fait que nulle partie de l'animal parfait n'est animal ni *actu*, ni *potentia*. L'ame, dans les animaux imparfaits, ne demande pas une si grande diversité dans les parties ou dans les organes, parce qu'il n'y a pas en eux une multitude d'opérations, et qu'elle ne demande pas une si grande diversité dans les parties; c'est pourquoi le corps de ces animaux n'est pas absolument d'une seule forme, comme on l'a dit dans cet endroit, par la raison qu'e llene constitue pas l'animal de toutes les manières dont il peut être constitué, parce qu'un animal peut se produire par quelque chose de lui. En effet, si l'on divise un annélide, comme il est dit dans cet endroit, la forme qui auparavant étoit une en acte, devient multiple en acte, d'où il est certain que les parties étoient dans le tout des animaux en puissance, ce qui n'arrive pas dans l'animal parfait; c'est pourquoi l'unité de cette forme n'est pas aussi grande que celle de l'ame parfaite, et c'est pour cela que l'on a dit que le corps dans ces sortes d'animaux n'a en quelque sorte qu'une forme, non que nous entendions qu'il s'y trouve plusieurs formes en puissance, qui sont amenées à l'acte par la division. En conséquence, ce que nous avons dit en divers endroits de l'unité de la forme, nous le croyons nésessaire, et nous regardons le contraire comme impossible; mais celui qui à ce sujet ne nous lit que dans un passage, ne doit pas porter son jugement immédiatement, il reconnoîtroit son erreur après avoir parcouru plusieurs autres passages. Il a été dit dans la première partie que

---

visiva potentia non est forma substantialis dans ei esse substantiale, licet perficiat eum ad videndum, sed ipsa essentia animæ propter sui perfectionem : unde una forma est constituens animal omnibus modis quibus constitui potest, unde nisi fuerint diversa organa, quod ipsa necessario requirit, non fieret animal per aliquid ejus, unde nulla pars animalis perfecti est animal nec actu, nec potentia. Anima vero in animalibus imperfectis non requirit tantam diversitatem in partibus, vel in organis, quia non est in eis multitudo operationum, et quia non requirit tantam diversitatem in partibus, ideo talium corpus non est omnino unius formæ, ut ibi dictum est, quia non constituit animal omnibus modis quibus constitui potest, quia animal potest fieri per aliquid ejus. Si enim dividatur animal anulosum, ut ibi dicitur, forma quæ prius erat in actu una, jam fit multæ in actu : unde certum est quod partes in toto erant animalia in potentia, quod non contingit in animali perfecto : et ideo non est tanta unitas talis formæ, quanta animæ perfectæ, et propter hoc dictum est, quod corpus in talibus est quasi unius formæ, non quod intellexerimus ibi esse plures formas nisi in potentia, quæ ad actum per divisionem ducuntur. Quod ergo de unitate formæ in diversis locis diximus, necessarium credimus, et ejus contrarium impossible, sed de hoc qui in uno loco nos respexit, non statim sententiam ferat, cum multa in unum contulerit, inconveniens reperiet. In prima parte dictum est, animam non uniri cor-

l'ame n'étoit pas unie au corps au moyen de certaines dispositions, et dans le livre I des Sentences, il a été dit que les dispositions restoient avec la forme substantielle. Il est souvent question de cette matière, et il paroît y avoir contradiction. On trouve aussi que les dispositions précédentes se corrompent quand survient la forme substantielle. Il faut donc savoir que les deux premières choses ne sont pas contradictoires, parce que quand un agent se propose d'imprimer sa ressemblance dans une matière quelconque, sa vertu est plus immédiate dans la matière que l'accident qu'elle produit en vertu de la forme substantielle, parce que la vertu de l'agent produit l'union avec le passif; mais la forme substantielle suit sa vertu et non l'accident. En conséquence, lorsque le feu est produit par l'air, si on disoit que la même chaleur qui dispose l'air à produire du feu persiste toujours, ce qui est néanmoins impossible; car il s'ensuivroit que la forme du feu est reçue dans la matière au moyen de la chaleur. Quant à la seconde, savoir, comment la disposition persiste, comme on trouve souvent qu'il est dit que la disposition se corrompt à l'apparition de la forme substantielle, on l'a assez expliqué dans la solution du premier argument. En conséquence, lorsqu'on a demandé si le Père a engendré le Fils naturellement, il a été dit dans la VI[e] dist., pour la solution du 3[e] argument, que les philosophes n'ont pas connu la génération divine, quoiqu'ils connussent la nature divine, parce qu'ils ne l'ont pas comprise. Mais s'ils avoient compris la nature de Dieu, ils auroient connu aussi la génération. D'où il semble résulter que les bienheureux eux-mêmes ne connoissent pas cette génération, parce qu'il est constant qu'ils ne comprennent pas la nature de Dieu, quoique dans la première partie de la Somme et dans nos Questions,

---

pori mediantibus quibusdam dispositionibus, in I. vero *Sententiarum*, dist. II, solutionis generalis argumenti ultimi, dictum est dispositiones manere cum forma substantiali. Et frequenter sermo de hac materia requiritur, et hæc sibi repugnare videntur. Invenitur etiam quod dispositiones præcedentes in adventu formæ substantialis corrumpantur. Primo ergo sciendum, quod prima duo sibi non repugnant: quia quando agens intendit suam similitudinem in materiam aliquam imprimere, virtus sua immediatior est ipsi materiæ, quam accidens quod agit in virtute formæ substantialis, quia virtus agentis conjungit secundum cum passo, forma autem substantialis, sequitur suam virtutem, et non ipsum accidens. Et ideo si quando ex aere generatur ignis, diceretur idem calor manere qui disponit aerem ad ignem, quod tamen impossibile est. Nam propter hoc sequeretur formam ignis recipi in materiam mediante calore. De secundo, scilicet quomodo dispositio maneat, cum frequenter inveniatur dictum dispositionem corrumpi in adventu formæ substantialis, in solutione primi argumenti prædictæ quæstionis sufficienter dictum est. Consequenter, cum quæreretur utrum Pater genuit Filium natura, nam dist. VI in solutione tertii argumenti dictum est, quod Philosophi ideo non cognoverunt divinam generationem, licet cognoscerent divinam naturam, quia non comprehenderunt eam. Si autem comprehendissent naturam Dei, et generationem novissent. Ex quo videtur quod nec beati in prima illam generationem sciant, quia constat quod non comprehendunt naturam Dei, licet idem in prima parte Summæ, et in quæstionibus nostris docuimus, quod posset concordari per hoc

nous ayons enseigné la même chose qui pouvoit opérer la concordance, parce qu'on dit comprendre pour le terme de l'acquisition quand on tient, et ainsi les bienheureux ont dans le ciel le mérite de l'espoir et connoissent cette génération ineffable, et ainsi les philosophes n'ont pas compris la nature divine, ce qui fait qu'ils n'ont pu atteindre cette génération. On dit dans un autre sens comprendre proprement, c'est-à-dire renfermer quelque chose dans les termes du contenant, et dans ce sens rien ne comprend Dieu, parce qu'il surpasse tout intellect; néanmoins, quoiqu'il ne soit pas compris de cette manière, cette génération est manifestée d'une manière suffisante aux bienheureux par une première compréhension; c'est de cette sorte qu'on a parlé de la compréhension dans la première partie de la Somme. Mais ce n'est pas suffisant pour établir la concordance, parce qu'on a dit dans la première partie que celui qui comprendroit Dieu connoîtra les raisons de toutes les choses produites par lui, ce qui doit nécessairement être entendu de cette compréhension que nul n'a eu à son égard, comme il l'a par rapport à lui-même; c'est pourquoi les bienheureux dans le ciel ne connoissent pas toutes les causes cachées en lui, quoiqu'ils le comprennent de la première manière; nous avons dit la même chose dans le livre I des Sentences, ce qui montre évidemment qu'il ne faut pas prendre le terme comprendre dans le premier sens, mais bien dans le second. Il est encore dit sur ce sujet au même endroit, que les bienheureux connoîtront alors les œuvres de Dieu, aussi il eût mieux valu distinguer et dire qu'il y a deux manières de connoître la nature divine. La première par révélation, et ce n'est pas ainsi que les philosophes l'ont connue, parce qu'alors ils auroient connu la génération elle-même, la foi disant que Dieu est éternel, trine et un; la seconde par les effets, etc. On trouve

---

ut videtur, quia comprehendere dicitur, ut dicitur in prima parte Summæ, pro termino scilicet insecutionis quando scilicet tenetur, et sic beati in patria habent meritum spei, et noscunt illam ineffabilem generationem, et sic philosophi non comprehenderunt divinam naturam, unde non attigerunt ad illam generationem. Alio modo dicitur comprehendere proprie, quod est concludere aliquid in terminis continentis, et ideo illo modo nihil comprehendit Deum, quia ipse excedit omnem intellectum; et licet sic non comprehendatur, tamen generatio illa per primam comprehensionem satis manifestatur beatis, et sic in prima parte Summæ dictum est de comprehensione. Sed hoc non sufficit ad illa concordandum, quia in prima parte dictum est, quod qui ipsum comprehenderet, sciret rationes omnium rerum quæ ab ipso productæ sunt, quod necesse est intelligi de illa comprehensione, qua nullus eum comprehendit, sicut ipse seipsum, unde beati in patria omnes rationes quæ in ipso sunt, non cognoscunt, et si ipsum comprehendant primo modo, et idem dictum est in primo Sententiarum, per quod manifestum est comprehendere non posse accipi primo modo sed secundo. De hoc enim dicitur ibidem, quod tunc omnia opera divina cognoscent, unde melius fuisset sic distinctum esse, quod cognoscere naturam divinam est duplex. Uno modo per revelationem, et sic non cognoverunt philosophi, quia tunc cognovissent ipsam generationem, quia fides dicit Deum esse æternum, trinum, et unum. Alio modo per effectus, etc., quæ dicuntur ibidem, invenitur in prima parte *Summæ*, ubi de divina sim-

dans la première partie de la Somme ce qui est dit au même endroit relativement à la simplicité de Dieu, Quest. III. Solution générale par le 7e argument, que parfois une partie est en puissance à l'égard d'une autre, ou toutes les parties par rapport au tout. On trouve cela répété fréquemment ailleurs, aussi est-il dit que toutes les parties sont en puissance dans le tout, et non à l'égard du tout, mais de façon qu'elles soient *actu per se;* or l'un et l'autre est vrai, car toute puissance est ordonnée à l'acte. L'acte se manifeste sous deux rapports, *participative* et *simpliciter*, c'est pourquoi lorsqu'on dit que les parties sont en puissance par rapport au tout, il ne faut pas entendre que les parties se rapportent *potentialiter* à l'acte participé, car existant dans le tout, elles ont cet acte, parce que rien n'est sous le même rapport en acte et en puissance tout à la fois.

On a donc parlé ainsi par analogie, parce que l'imparfait est par rapport au parfait comme la puissance par rapport à l'acte, les parties n'ont pas en effet la perfection du tout, par rapport à l'acte absolu, elles sont proprement en puissance, car elles n'ont rien existant dans le tout et c'est dans ce sens que dans le premier livre de la Physique, nous avons exposé comment les parties sont en puissance par rapport au tout. C'est pourquoi lorsqu'on a parlé de la puissance de génération on a dit que l'essence, en tant que paternité, est le principe par lequel le père engendre; aussi la puissance est-elle comme un moyen entre l'essentiel et le respectif. Dans la première partie de la Somme nous avons dit de la même manière que la puissance de génération étoit principalement l'essence, et pas même l'essence en tant qu'elle est quelque chose d'identique avec la relation, de manière à signifier également l'un et l'autre, parce que comme il est dit au même endroit, la paternité n'est point ce par quoi le père engendre, puisque

---

plicitate agitur, quæstione III, solutione generali VII, argumento quod quandoque una pars est in potentia ad aliam, sicut materia ad formam, vel omnes partes sunt in potentia respectu totius : alibi reperitur frequenter, ideo omnes partes dicit in potentia esse in toto, non respectu totius, sed ut per se sint actu, et utrumque verum est, omnis enim potentia ad actum ordinatur. Actus autem dupliciter, participative, et simpliciter, unde cum partes dicuntur esse in potentia respectu totius, non est intelligendum, quod partes se habeant potentialiter ad actum participatum, nam in toto existentes habent illum actum, respectu enim ejusdem nihil est simul actu et potentia.

Hoc igitur per similitudinem dictum est, quia imperfectum respectu perfecti se habet sicut potentia respectu actus, partes enim sunt deficientes a perfectione totius. Respectu vero actus absoluti proprie sunt in potentia, quia nulli nondum habent in toto existentes, et hoc modo in primo physicorum expositum est a nobis quomodo partes sunt in potentia respectu totius. Consequenter ubi de potentia generandi quæsitum est dictum est quod essentia ut est paternitas est principium quo Pater generat, et ideo potentia est quasi medium inter essentiale et respectivum. In prima vero parte *Summæ* eodem argumento dictum est potentiam generandi esse essentiam principaliter, nec etiam essentiam, in quantum est idem relationi, ut ex æquo utrumque significet, quia ut ibidem dicitur, paternitas non est quod pater generat, cum sit quædam forma individualis, et ita illa

c'est une certaine forme individuelle, et ainsi elle paroît fortement se contredire, et non-seulement celle-ci, mais encore tout ce qui est dit dans la même partie, à moins qu'on le comprenne bien : En effet, dans la même question, quatrième argument, il est dit que la puissance n'est rien autre chose que le principe des actions notionnelles, et le Père étant le principe de la génération, et le Père et le Fils le principe de la spiration, il y aura dans le père la puissance de génération, dans le Père et le Fils la puissance de spiration. Dans la question XXXVIe, quatrième argument, il est dit que de même que le Père et le Fils sont un seul Dieu, à raison de l'unité de la forme signifiée par ce nom de Dieu, de même aussi ils sont un seul principe à raison de la propriété signifiée par ce terme de principe, où il est dit expressément que le principe signifie la propriété et non l'essence. Si donc on raisonne ainsi, le principe signifie la propriété et non l'essence dont l'opposé se dit directement dans l'argument de la même question, comme il en a été question plus haut.

Pour comprendre cela clairement il faut considérer que la propriété personnelle est toujours constitutive avant tout, et ensuite naturellement distinctive, et comme constitutive, elle se produit par mode de différence ou de forme particulière dont le propre est d'être incommunicable. De cette manière elle est la même chose que l'essence, mais différente rationnellement, ce qui fait qu'elle ne peut être le principe producteur d'une autre chose parce qu'il ne se fait pas d'assimilation en lui, puisqu'il est incommunicable : c'est pour cela qu'il est dit dans la Somme que l'essence n'est pas le principe de génération du Fils en tant qu'existant avec la paternité, car la paternité constitue et distingue le Père, comme on l'a dit. Comme constitutive, elle est comme une propriété particulière, et de cette manière elle ne sera en aucune

---

valde sibi repugnare videtur : nec solum illa, imo etiam ea quæ in eadem parte dicuntur, nisi intelligantur, eadem namque quæstione argumenti quarto dicitur, quod potentia nihil aliud est nisi principium actionum notionalium, et cum pater sit principium generationis, et pater et filius principium spirationis, in Patre erit potentia generandi, in Patre et Filio potentia spirandi. In quæstione vero trigesimasexta, argumento quarto dicitur, quod sicut Pater et Filius sunt unus Deus propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen Deus, ita sunt unum principium propter unitatem proprietatis significatæ per hoc nomen principium, ubi expresse dicitur principium significare proprietatem, non essentiam Si igitur sic arguatur, principium significat proprietatem non essentiam, cujus oppositum dicitur directe argumento ejusdem quæstione ut allegatum est prius.

Ad horum igitur evidentiam considerandum est, quod proprietas personalis est semper constituens primo, et distinguens postea naturaliter, et prout est constituens, se habet per modum differentiæ, sive formis particularis, cujus est esse incommunicabilis. Et isto modo idem est cum essentia, sed ratione differens, unde non potest esse principium quo aliquid producatur, quia in ipso non sit assimiliatio, cum sit incommunicabilis : et ideo dicitur in Summa, quod essentia non est principium quo Filius generatur secundum quod est cum paternitate, paternitas namque constituit, et distinguit Patrem, ut dictum est. In quantum autem constituit, ut proprietas particularis est, et sic nullo modo erit principium quo

façon le principe par lequel le Père engendre, autrement il engendreroit le Père : comme distinctive, c'est une relation d'origine, mais dans la relation il y a deux choses à considérer, savoir ce qui produit la relation et cela suit l'action même suivant le mode d'intellection dans les choses divines : c'est pourquoi sous ce rapport la paternité n'est pas non plus le principe par lequel le père engendre, parce qu'ainsi la paternité suit sa génération. Il faut entendre autre chose dans la relation, savoir ce qui est en dehors de ce qui se trouve dans la relation dans les choses divines; cependant l'un et l'autre est identique : mais il y a une différence réelle dans les créatures. Donc l'essence divine est ce qui se trouve dans la paternité en outre de la relation, et cette même essence est ce qui se trouve dans la filiation en outre de la relation : et il est certain que l'essence est dans la paternité différente de ce qu'elle est dans la filiation en dehors de la relation. Donc l'essence suivant qu'elle est ce qu'il y a dans la paternité en outre de la relation, est le principe par lequel le père engendre, mais non absolument suivant ce qui est en outre de la relation, mais bien suivant ce qui est en dehors de la relation seulement dans la paternité, c'est pourquoi l'essence est comme le premier principe, la paternité le plus prochain, comme l'humanité. En effet, dans l'homme l'humanité et la puissance génératrice se communiquent toujours, mais la puissance génératrice n'existe pas toujours, aussi puissance signifie également essence et relation, et même principalement essence, parce que l'essence se communique, et cela appartient à la nature du principe de génération. Si le Père et le Fils sont appelés un seul principe, ce n'est pas qu'ils s'accordent en quelque chose qui constitue leurs personnes, mais c'est parce qu'ils s'unissent dans une seule relation par rapport à l'Esprit saint. D'où il est évident que ce en quoi ils s'unissent,

---

Pater generat, aliter generaret Patrem : in quantum vero distinguit, est relatio originis, sed in relatione est duo considerare, id scilicet unde relatio est, et hoc sequitur actionem ipsam secundum modum intelligendi in divinis : unde nec est sic paternitas principium quo pater generat, quia sic paternitas sequitur ejus generare. Aliud autem est intelligere in relatione, scilicet quod est præter quod in omni relatione reperitur in divinis, tamen idem est utrumque : in creaturis vero realiter differunt. Essentia igitur divina est id quod est in paternitate præter id quod refertur : et eadem essentia est id quod est in filiatione præter id quod refertur : et certum est, quod alia ratione est essentia in paternitate præter id quod refertur, et alia in filiatione. Essentia igitur secundum quod est id quod est in paternitate præter id quod refertur, est principium quo pater generat, non autem omnino secundum quod est præter id quod refertur, sed secundum quod est præter id quod refertur in paternitate tantum, unde essentia est quasi principium primum, paternitas vero proximum, sicut humanitas. Apud nos enim humanitas et potentia generativa semper communicatur, sed potentia generativa non est semper, et ideo potentia ex æquo significat essentiam et relationem, immo principaliter essentiam, quia essentia communicatur, et hoc pertinet ad naturam principii generationis. Quod autem et Pater, et Filius dicantur unum principium, non est ex eo quod conveniant in aliquo quod personas eorum constituat, sed quia conveniunt in una relatione respectu Spiritus Sancti. Ex quo manifestum

n'étant pas un particulier constitutif, peut être le principe de la production des personnes, quoique la forme particulière constitutive ne le puisse pas. Or bien que cette notion suive la relation en tant qu'elle est une relation fondée sur l'acte, elle précède néanmoins en tant qu'identique avec le Père et le Fils; mais comme elle ne se rapporte pas particulièrement à eux, ne constituant pas leurs personnes, elles peut être pour eux le principe de spiration, mais elle ne se communique pas, ce qui a lieu à raison de l'opposition à la spiration passive, c'est pourquoi l'essence n'est pas ce qui est en dehors de la relation en commun, elle est néanmoins par la spiration le principe, par lequel le Père et le Fils *spirant* l'Esprit saint. Au même endroit sur la fin du même article il a été dit que l'action de l'essence et de la propriété du Père étoit la même; par le mot de propriété il ne faut pas entendre la forme particulière, on a parlé ainsi par analogie de la propriété de l'espèce. Car cette propriété convient mieux aux essentialités de la chose, que la propriété de l'individu. En effet, la paternité en Dieu a de l'analogie avec la forme particulière de la chose, comme telle elle n'est pas de l'intellect de l'essence de la chose, comme telle ame n'est pas dans l'intellect de l'homme, elle auroit aussi de la convenance avec la propriété de l'espèce qui accompagne toujours l'essence; de cette dernière manière l'action de l'essence peut être la même que celle de la propriété du Père, mais l'essence se communique, tandis qu'il n'en est pas ainsi de la propriété, ce qui a lieu à raison de l'opposition qui existe en elle, puisqu'elle est relation. Quand donc on rencontre de pareilles difficultés, il faut les distinguer soigneusement, et alors il ne reste plus de doute. En conséquence lorsqu'il a été question de l'éternité dans le premier livre des Sentences, on a procédé par l'étymologie du nom même et par la nature de l'interminabi-

---

est, quod id in quo conveniunt, cum non sit particulare constituens, potest esse principium productionis personarum, licet forma particularis constituens non possit. Ista autem notio licet sequatur relationem in quantum est relatio fundata super actum, præcedit tamen in quantum est idem cum Patre et Filio : sed quia nón particulariter se habet ad eos, quia non constituit eorum personas, potest esse principium quo spirant, sed non communicatur quod est propter oppositionem ad spirationem passivam, et ideo essentia non est id quod est præter relationem in communi, tamen spiratione est principium quo Pater et Filius spirant Spiritum sanctum. Ibidem in scripto in fine ejusdem articuli, dictum est eamdem esse actionem essentiæ et proprietatis Patris, ubi nomine proprietatis non est intelligenda forma particularis, sed magis hoc est dictum ad similitudinem proprietatis speciei. Talis enim proprietas magis convenit cum essentialibus rei, quam proprietas individui. Paternitas enim in Deo similitudinem habet cum forma particulari rei, in quantum talis est, non est de intellectu essentiæ rei, sicut hæc anima non est de intellectu hominis, haberet etiam convenientiam cum proprietate speciei quæ concomitatur essentiam semper, et hoc modo ultimo potest esse eadem actio essentiæ et proprietatis Patris, sed essentia communicatur, proprietas vero non, quod est propter oppositionem quam habet in se, cum sit relatio. Diligenter igitur ubi talia inveniuntur, hoc modo distinguantur, et nihil dubietatis erit deinceps. Consequenter cum de æternitate ageretur in I. *Sentent.*

lité. Dans la première partie de la Somme, on est arrivé à la nature de l'éternité par la nature de l'immutabilité et du temps. Et dans le premier livre contre les gentils d'après l'immutabilité de Dieu prouvée dans les quatorzième et vingt-cinquième articles; nous avons en effet passé immédiatement à l'éternité; l'un et l'autre mode convient assez à la doctrine. Aussi lorsqu'il étoit question du Saint-Esprit, il a été dit d. X, art. dernier, que venir d'un autre par génération et en venir par spiration ne pouvoit convenir à un seul, De sorte que le Saint-Esprit diffère du Fils par cela seul, quoique le Saint-Esprit ne vienne pas de lui. Et immédiatement après la XI[e] dist. et le I[er] art. nous avons démontré que le Fils et le Saint-Esprit ne pouvoient se distinguer l'un de l'autre par le mode divers de procession du Père, mais il faut pour les distinguer que l'un d'eux provienne de l'autre. Il a été encore dit et prouvé dans XIII[e] dist. art. 2, qu'il n'y avoit pas de différence entre les processions elles-mêmes si l'un ne provenoit pas de l'autre. Il a été suffisamment traité de cela dans le livre contre les gentils. Dans la première partie de la Somme, qu. XXXVI, art. 2. Il semble qu'on a dit tout le contraire de ce qui a été dit, dist. X, dern. art. des Sentences. Or il est dit dans la Somme que si l'on ne pouvoit trouver dans le Fils et dans le Saint-Esprit que deux relations par lesquelles l'un et l'autre se rapporteroit au Père, ces relations ne seroient pas opposées entre elles, pas plus que les deux par lesquelles le Père seroit rapporté au Fils et au Saint-Esprit, à raison de quoi le Fils et le Saint-Esprit seroient distingués en dehors de ces deux relations opposées, et nous y tenons fortement. En effet, les relations opposées qui n'existent que dans une seule personne, le Père, n'étant pas opposées entre elles, il n'y a pas de raison suffisante pour laquelle les autres deux ne puissent

---

per etymologiam nominis ipsius, et per naturam interminabilitatis processum est.. In prima vero parte Summæ per naturam immutabilitatis et temporis perventum est ad naturam æternitatis. Et in I. lib. *Contra Gent.*, ex immutabilitate Dei ostensa in 14 art. et in 25; statim enim æternitatem intulimus, uterque enim modus satis conveniens est doctrinæ. Consequenter, cum de Spiritu sancto ageretur, dictum est dist. X, art. ult., quod esse ab altero per generationem, et esse ab eo per spirationem, non possunt uni convenire, ut per hoc solum differret Filius a Spiritu sancto, licet Spiritus sanctus non sit ab eo. Et statim post dist. XI, art. 1, ostensum est, Filium et Spiritum sanctum non posse ab invicem distingui per diversum modum procedendi a Patre, sed requiritur ad eorum distinctionem quod alter eorum sit ab altero. Et iterum dist. XIII, art. 2, dictum et ostensum est, quod non esset differentia inter processiones ipsas, nisi alter eorum esset ab altero. De hoc etiam in lib. *Contra Gent.*, sufficienter disputatum est. In prima vero parte Summæ, qu. XXXVI, art. 2, videtur recte contrarium dici ei quod dictum est dist. X, art. ult., id est *Sentent.* In *Summa* autem dicitur quod si in Filio et Spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes quibus uterque referretur ad Patrem, illæ quidem invicem non essent oppositæ, sicut nec duæ quibus Pater refertur ad Filium et Spiritum sanctum, unde distinguerentur Filius et Spiritus sanctus præter illas duas relationes oppositas, et hoc firmiter tenemus. Cum enim oppositæ relationes quæ tantum in una persona sunt, Patre scilicet, ad invicem non opponantur, non est sufficiens ratio quare aliæ duæ in alia persona esse non possunt. Nunquam autem hoc melius os-

pas exister dans la même personne. Or nous n'avons jamais mieux prouvé cela que dans la dist. XIII[e], art. 2, où nous avons démontré d'une manière rigoureuse que ces processions ne peuvent différer entre elles que par les personnes précédentes. D'où il est évident que les personnes ne peuvent différer par les processions elles-mêmes, autrement il y auroit un cercle vicieux dans la démonstration. Quant à ce qui a été dit, dist. X, dernier art., y a-t-il accord et vérité à dire que les personnes diffèrent par le moyen des attributs qu'ont reconnu les Philosophes eux-mêmes, quoique les attributs appartiennent proprement à la nature et non aux personnes, ou encore par le moyen des appropriés : dire, en effet, que la génération diffère de la procession de l'Esprit saint en ce que la génération est un acte de la nature, et la procession un acte de la volonté, la nature et la volonté se rapportant aux absolus dans lesquels il n'y a aucune différence réelle, mais seulement de raison, ce n'est autre chose que dire que le Fils et le Saint-Esprit diffèrent par les attributs. En effet, on attribue au Fils ce qui appartient à la nature, car l'analogie naturelle regarde le Fils; ce qui appartient à l'amour est attribué au Saint-Esprit, c'est pourquoi le Fils diffère du Saint-Esprit sous ce rapport uniquement suivant la raison, cette diversité de raison n'en produira pas une plus grande que celle de fait. Mais si l'on dit qu'il y a différence suivant les appropriés, parce que ce qui appartient à l'intellect ou à la nature est approprié au Fils, et les choses qui appartiennent à la volonté sont appropriées à l'Esprit saint, et ainsi ils diffèrent l'un de l'autre suivant les appropriés, il s'ensuit encore qu'ils diffèrent réellement d'un autre côté, parce que la différence par les appropriés suppose la différence suivant les propres. Il faut donc entendre les paroles de saint Anselme de la différence qui vient des attributs ou des appro-

---

tendimus, quam dist. XIII, art. 2, ubi necessario ostensum est ipsas processiones non posse differre a se nisi per personas præcedentes. Ex quo manifestum est personas non differre per processiones ipsas, alias foret circulus in demonstratione ipsius. Quod ergo *dictum est dist.* X, art. ult., Anselmus concordat, et verum est secundum quod personæ differunt penes attributa, ad quæ etiam pervenerunt philosophi, licet attributa proprie sint naturæ non personarum, vel penes appropriata etiam. Dicere *enim generationem differre* a *processione* Spiritus sancti, quia generatio est actus naturæ, processio vero voluntatis, cum natura et voluntas sint de absolutis, in quibus nulla est differentia realis, sed tantum rationis, nihil aliud est quam Filium et Spiritum sanctum *differre* secundum attributa. Ea enim quæ naturæ sunt, attribuuntur Filio, quia de ratione Filii est similitudo in natura; et ea quæ amoris, Spiritui sancto : unde secundum hoc non differt Filius a Spiritu sancto, nisi secundum rationem tantum, quæ diversitas rationis non causabit majorem diversitatem quam quia sit. Si vero dicatur quod est differentia secundum appropriata, quia ea quæ sunt intellectus vel naturæ, appropriantur Filio, et ea quæ voluntatis sunt, Spiritui sancto, et sic differunt ab invicem secundum appropriata, adhuc sequitur quod aliunde differant realiter, quia differentia per appropriata supponit differentiam secundum propria. Verbum igitur Anselmi intelligi debet de differentia illa quæ est penes attributa vel appropriata. Addendum est ergo in I. *Sent.*, dist. X, art. ult., *ubi dicitur* illa *duo uni*

priés. Par conséquent il faut ajouter dans le liv. Ier des Sentences, dist. X, art. dernier, où il est dit que ces deux choses ne peuvent convenir à un seul, à un seul suivant la raison, et il n'y aura pas d'opposition avec ce qui est dit dans la première partie de la Somme; aussi les exemples cités ne sont pas convenables, parce que la nature et l'art diffèrent réellement, comme la putréfaction et la *sémination*. Or dans les choses divines il n'y a pas de différence réelle absolue. C'est pourquoi il a été dit que le Père et le Fils étoient spirateurs de l'Esprit saint et non spirateur. Or dans la première partie de la Somme on a accordé qu'ils étoient un seul spirateur, et l'un et l'autre est vrai. En effet, spirateur est un nom verbal et un nom substantif, or le nôm substantif suit la forme qui s'impose dans l'unité et la pluralité. Or dans les choses divines il n'y a qu'une forme, qu'elle soit essence, ou nature, ou la notion commune au Père et au Fils, d'où le Père et le Fils doivent être dits un seul spirateur à cause de la nature du nom substantif. Et comme ce même nom est verbal il a plus de tendance à signifier par mode d'acte, or les actes se distinguent par les suppôts auxquels ils appartiennent. Or dans les choses divines il y a deux suppôts qui *spirent*, c'est pourquoi le Père et le Fils sont deux spirateurs et non pas un seul. En conséquence dans la XXVe distinction ou l'on demande si les personnes divines se communiquent aux bienheureux dans le ciel, il a été dit en répondant à cette question, que la charité appartient à la récompense essentielle. Dans le IVe liv. des Sentences, dans le IIe et le IIIe contre les gentils, que l'essence de la béatitude consiste dans l'acte de l'intellect, et dans un grand nombre d'autres endroits où ce n'étoit pas la question principale, on a dit la même chose. Nous n'avons pas de doute là dessus, puisque c'est l'enseignement de l'Evangile, saint Jean, XVII. *La vie éternelle*, etc...

---

non posse convenire, uni videlicet secundum rationem, et non erit ad id quod dicitur in prima parte Summæ aliqua oppositio, unde exempla posita non sunt convenientia, quia natura et ars differunt realiter, similiter putrefactio et seminatio. In divinis autem non est aliqua realis differentia absolute. Consequenter, dictum est Patrem et Filium esse spiratores Spiritus sancti, non spiratorem. In prima vero parte Summæ concessum est eos esse unum spiratorem, utrumque namque verum est; spirator enim verbale est et nomen substantivum, nomen autem substantivum sequitur formam a qua imponitur in unitate et pluralitate. In divinis autem una est forma, sive sit essentia, sive natura, sive notio illa communis Patri et Filio, unde Pater et Filius debent dici unus spirator propter naturam nominis substantivi; et quia idem nomen est verbale, trahitur magis ad significandum per modum actus, actus autem distinguuntur penes supposita quorum sunt. In divinis autem duo supposita spirant, unde Pater et Filius sunt duo spiratores, non unus. Consequenter dist. XXV, ubi quæritur an divinæ personæ mittantur ad beatos in patria, dictum est in responsione ad quæstionem, quod charitas pertinet ad præmium essentiale. In IV. vero lib. *Sentent.*, et in II, II, et in III. *Contra Gent.*, quod essentia beatitudinis posita est in actu intellectus; frequenter etiam in aliis locis, ubi de hoc principaliter non intendebatur, idem dictum est, de hoc in nullo dubitamus, cum et veritas evangelica hoc doceat, *Joan.*, XVII : « Hæc est vita æterna, » etc. Hoc etiam non so-

Ceci est encore démontré non-seulement par l'ordre de l'intellect à l'égard de la volonté, mais encore par l'ordre du mérite à l'égard de la récompense. Car le mérite et la récompense sont un don et une acceptation de ce don. En effet, par rapport à ce qui l'a produit le mérite a la condition de chose acceptée, et la récompense de chose donnée : par rapport à celui qui mérite le mérite est comme un don, et la récompense comme l'acceptation d'un don. Car le don dénote une différence entre celui qui donne et celui à qui il est donné, mais non entre celui qui donne et ce qui est donné, parce que le donateur peut se donner lui-même. Mais la chose acceptée n'accuse pas une diversité entre celui qui reçoit et ce qui est reçu parce qu'une chose peut se recevoir elle-même, comme toute créature se reçoit de Dieu. Mais l'ange reçoit de Dieu non-seulement son être, mais encore sa personne, c'est-à-dire son essence, quoique néanmoins il soit lui-même son essence. Donc la récompense éternelle sera nécessairement comme une chose acceptée par celui qui a mérité, et ce mérite comme une chose donnée par le même, c'est pourquoi l'acte de l'intellect procédant de l'intellect, et l'acte de la volonté procédant de la volonté, la raison semble dire que le mérite consiste principalement dans la volonté et la récompense dans l'intellect : or plus nous aurons eu de bonne volonté et d'amour, plus notre intellect aura de capacité et plus la récompense qu'il recevra sera grande. Car l'amour dilate l'intellect et la volonté. Or quand on aime à concevoir une chose, plus on aura d'amour plus aussi on concevra largement et facilement, c'èst pour cela que les anges supérieurs ont reçu leur nom, non de ce par quoi ils ont reçu ce qu'ils ont, mais de ce par quoi ils l'ont mérité, c'est en effet par cela que nous sommes excités à mériter le degré qu'ils ont eux-mêmes. Néanmoins ce nom leur a été spéciale-

---

lum ordo intellectus ad voluntatem, sed etiam ordo meriti ad præmium ostendit; meritum enim et præmium se habent per modum dati et accepti. In comparatione enim ad illud a quo est meritum in ratione accepti, præmium vero in ratione dati : in comparatione ad ipsum qui meretur, meritum est ut datum, et præmium ut acceptum. Datum enim dicit diversitatem inter dantem et eum cui datur, sed non inter dantem et id quod datur, quia idem potest dare se. Acceptum vero non dicit diversitatem inter accipientem et id quod accipitur, quia aliquid potest accipere se, sicut omnis creatura accipit se a Deo, angelus autem non solum esse suum, sed etiam seipsum accipit a Deo, id est essentiam suam, cum tamen ipse sit essentia sua. Præmium igitur æternum necessario erit ut acceptum ab eo qui meruit, meritum vero ut datum ab eodem : unde cum actus intellectus sit ab intellectu, actus vero voluntatis sit a voluntate, ratio videtur docere meritum principaliter consistere in voluntate, præmium vero in intellectu ; quanto vero plus bonæ voluntatis habuimus et amoris, tanto capacior erit intellectus, et plus præmii recipiet. Amor enim dilatat intellectum et voluntatem. Cum autem aliquis amat intelligere aliquid, quanto plus amat, tanto plus et facilius intelligit, et ideo angeli superiores nomen acceperunt, non ab eo per quod acceperunt quod habent, sed ab eo per quod id meruerunt, per hoc enim excitamur ad merendum gradum quem ipsi habent. Hoc tamen nomen specialiter impositum est propter accessum quemdam specialem illius ordinis ad divina, sic enim

ment imposé à raison d'une certaine accession spéciale de leur ordre aux choses divines, car il est dit dans le dernier chapitre *De divinis nominibus*, l'ordre de la sagesse divine consiste à joindre les fins des premiers aux principes des seconds, et cela est évident en allant du point culminant des choses au plus bas. Mais dans les personnes divines il n'y a pas de dernier, puisqu'il n'y a point d'ordre de priorité ou de postériorité, cependant l'Esprit saint est appelé la troisième personne comme procédant des deux autres, aussi l'ordre suprême dans les créatures semble par une certaine similitude plus voisin du Saint-Esprit, ce qu'il fait qu'il tire son nom d'une propriété du Saint-Esprit, car il est appelé amour : ou bien encore il a reçu ce nom parce que le feu signifie surtout les propriétés divines, comme il est dit à la fin de la hiérarchie céleste, aussi ces esprits sont-ils appelés séraphins, c'est-à-dire ardents, parce qu'ils s'approchent de Dieu; c'est pourquoi on ne peut pas tirer des noms des anges une raison démontrant rigoureusement en quelle puissance réside essentiellement la béatitude. En conséquence ce que nous avons dit dans le premier livre des Sentences, dist. XV, ne prouve pas que l'essence de la béatitude réside dans la volonté, mais que la charité appartient à la subtance de la joie, parce qu'elle accompagne inséparablement cette vision béatifique, ce qui néanmoins n'est pas vrai d'une foule d'autres joies accidentelles, comme il en est de la connoissance des choses qui seront connues par les espèces créées, aussi elles se succèdent; c'est pourquoi la dilection et l'amour ne sont pas aussi éloignées de la joie essentielle, que la connoissance de ces choses, et c'est pour cette raison qu'il a été dit que la charité appartient à la récompense essentielle et spirituelle. En conséquence au sujet de la Trinité nous avons dit dans le II[e] liv. des Sentences, qu'aucune partie n'avoit les conditions nécessaires, nous avons consigné la même assertion dans la première

---

dicitur ult. cap. *De div. Nomin.* : Ordo divinæ sapientiæ est conjungere fines primorum principiis secundorum, et hoc patet discurrendo a summo rerum usque ad infimum. In divinis autem personis non est ultimum, cum non sit ibi ordo prioris et posterioris, tamen Spiritus sanctus dicitur tertia persona, in quantum est a duobus, ideo ordo supremus in creaturis per similitudinem quamdam ad Spiritum sanctum quasi vicinior ostenditur, unde a propietate Spiritus sancti nominatur, ipse enim amor dicitur; vel ideo sic nominatur, quia ignis divinas proprietates maxime significat, ut dicitur in fine *Cœl. hiearch.*, et ideo vocantur Seraphim, id est ardentes propter accessum ad Deum, unde ex nominibus angelorum non potest sumi ratio cogens ad ostendendum in qua potentia beatitudo essentialiter consistat. Quod ergo dictum est I. *Sentent.*, dist. XV, non ostendit quod essentia beatitudinis sit in voluntate, sed quod charitas pertinet ad substantiam gaudii, quia inseparabiliter concomitatur illam visionem beatam, quod tamen non est verum de multis aliis gaudiis accidentibus, sicut est de notitia illorum quæ scientur per species creatas, et ideo sibi succedunt, et ideo dilectio et amor non ita distant a gaudio essentiali, sicut notitia talium rerum, et pro tanto dictum est charitatem pertinere ad præmium essentiale et spirituale. Consequenter, cum de Trinitate mundi ageretur, diximus in II. *Sentent.*, neutram partem habere rationes necessarias, et idem in I. part. *Summæ*

partie de la Somme aussi bien que dans le second livre contre les Gentils, nous avons même fait un traité spécial sur ce sujet dans lequel nous avons montré qu'il n'y a pas contradiction à venir de Dieu suivant toute la substance et ne pas avoir de principe de durée, car cela dérangeroit beaucoup le procédé d'Aristote, qui dit qu'il n'y a de raisons pour aucune partie. En effet, on tire de la répugnance des intellects une raison majeure qui conduit à l'impossible, comme la plus forte preuve démonstrative consiste à produire par l'intellect la raison indiquant *quod quid est;* c'est pourquoi, arrivé une fois à la solution des raisons des deux parties, nous avons dans cette difficulté préféré aux autres celle qui est relative à l'infinité des ames, non qu'il soit difficile de lui répondre, mais parce que nous eussions vu à cela un plus grand inconvénient que celui qu'elle présentoit. Car il est plus contraire à la foi qu'il n'y ait qu'un seul intellect, comme le suppose Averrhoès, parce que la diversité des récompenses seroit ainsi détruite, c'est ce qu'ont soutenu de notre temps à Paris les Averrhoistes, contre lesquels nous avons écrit sur l'unité de l'intellect qu'il falloit supposer des ames infinies *actu*, comme l'a fait Algazel dans sa Métaphysique, parce que bien qu'elles fussent infinies elles ne seroient pas pour cela égalées à Dieu *in infinitum* dans l'ordre des choses infinies, et cette infinité seroit soumise à l'infinité divine. Cela néanmoins est contraire à la foi et à l'Ecriture qui en cela a donné naissance à la foi; aussi l'opinion d'Aristote est erronée en supposant le monde éternel, il n'a cependant pas regardé son opinion comme la conclusion de la démonstration, mais il s'est trompé en la considérant comme vraie et non en enlevant à Dieu la qualité de Créateur. Nous avons donné la réponse à cela dans le livre II des Sentences et dans le II contre les Gentils. Dans la première partie de la Somme après les autres réponses

---

asseruimus, et in II. lib. *Contra Gent.*, et de hoc etiam specialem tractatum fecimus, in quo ostendimus non sibi repugnare esse a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, hoc enim maxime impediret processum Philosophi, qui dicit ad neutram partem rationes haberi. Ex repugnantia enim intellectuum est potissima demonstratio ducens ad impossibile, sicut potissima demonstratio ostensiva est per intellectum fieri rationem indicantem quod quid est, unde cum ventum fuisset ad solutionem rationum utriusque partis, illam de infinitate animarum aliis protulimus in difficultate, non quod difficile sit ei respondere, sed quia tot in ejus solutione passi majus inconveniens, quam ipsa prætendat. Magis enim fidei derogat unum esse intellectum, quod ponit Averrhoes, quia sic periret diversitas præmiorum, et in hunc defectum venerunt Averrhoistæ Parisiis, nostris temporibus contra quos scripsimus de unitate intellectus, quam ponere infinitas animas actu, quod posuit Algazel in *Metaphysica* sua, quia licet essent infinitæ, non propter hoc æquiparentur Deo in ordine rerum infinitarum in infinitum, foret ista infinitas subjecta infinitati divinæ. Nihilominus et hoc contra fidem est, et contra scripturam generalem a qua fides in hoc exordium sumpsit, unde opinio Philosophi erronea fuit, ponendo mundum æternum, non tamen habuit eam tanquam conclusionem demonstrationis, sed erravit putans eam veram, non auferens titulum creationis a Deo. Prædictæ igitur rationis responsionem aliorum in II. *Sent.* et in II. *Contra Gent.*

et dans le même chapitre nous avons dit qu'elle étoit particulière et que pour cette raison elle n'étoit pas concluante ; cette réponse ne s'accorde pas avec ce qui est dit en cet endroit, parce qu'elle suppose au moins qu'il est possible de démontrer que l'homme n'existe pas de toute éternité, et que son opposé est impossible, quoiqu'on ait dit dans la solution de cette question qu'il est impossible de démontrer que l'homme, le ciel ou la pierre n'aient pas existé ; ce qui a été dit de l'homme ne peut subsister avec la réponse précédente, c'est pourquoi nos adversaires doivent savoir que cette réponse n'étoit pas dans notre intention : en effet la diversité des raisons alléguées prouve qu'il n'y en a aucune de suffisante ou de démonstrative, d'où il résulte qu'en apportant l'un celle-ci, l'autre celle-là, il y a désaccord, et cette inconséquence fait rire les infidèles. Que l'on s'en tienne donc aux raisons que l'on croit suffisantes, ce qui est vrai si ce sont des démonstrations. Pour moi la parole du Christ me suffit, et je ne prête aucunement l'oreille à la raison humaine, lorsque Dieu dit : J'étois avec lui et je disposois tout dès le principe avant que rien existât. Dans ces questions que nous avons traitées, lorsque on demande si Dieu pourroit faire des choses infinies, et dans une autre question ou l'on demande s'il pourroit savoir des choses infinies, nous avons dit que si être en acte répugne à celui qui est l'être infini en acte, Dieu ne peut faire *actu* des choses infinies; mais qu'il le peut si cela ne lui répugne pas; mais peuvent-elles exister *actu*, nous avons dit qu'il falloit différer la réponse à cette question; nous avons dit de même dans le susdit traité qu'il n'étoit pas encore prouvé que des choses infinies ne pouvoient pas être *actu*, et nos adversaires ne l'ont pas prouvé, et nous nous l'avons cependant montré ensuite dans la première partie de la Somme après avoir cité l'opinion d'Algazel, nous avons tenu pour

---

attulimus. In I. vero parte *Summæ* post alias responsiones, et in prædicto diximus eam esse particularem, et propter hoc non concludere intentum, quæ quidem responsio non consentit dictis ibidem, quia hæc responsio ad minus supponit posse demonstrari hominem non esse ab æterno, et ejus oppositum esse impossibile, cum tamen in solutione dictæ quæstionis dictum sit, quod non potest demonstrari quod homo, aut cœlum aut lapis non fuerint, quod quidem dictum de homine non stat cum prædicta responsione. Unde scire debent adversarii quod hæc responsio non fuit intentionis nostræ; diversitas enim rationum ad hoc inductarum ostendit quod nulla sufficiens est vel demonstrativa, unde contingit quod cum unus unam, alius aliam intulit rationem, quare huic dissentit iste, et ille alteri, ex fatuitate dicentium irrisio oriatur apud infideles : maneant igitur ipsi in rationibus quas putant sufficere, quod verum est si sint demonstrationes. Mihi autem solummodo sufficit fides Christi, nec rationi humanæ præsto aurem, ubi Deus loquitur, antequam quicquam foret a principio, cum ipso eram cuncta componens. De prædicta ratione in quæstionibus nostris disputatis, ubi quæritur an Deus posset infinita facere, et in alia quæstione ubi quæritur, an possit infinita scire, diximus quod si esse actu repugnat ei quod est infinitum esse in actu, non potest Deus infinita actu facere. Si autem non repugnat, potest ; sed utrum possint esse actu, diximus differendum usque alias, et idem diximus in prædicto tractatu, quod nondum erat ostensum infinita actu esse non posse, nec adversarii nobis hoc ostenderunt, quod tamen nos postea in I. part. *Summæ* ostendimus reci-

certain qu'il ne peut pas y avoir d'infinis, même par accident. Si donc cette raison n'est pas de leur goût, elle nous suffit maintenant, comme il a été dit, parce qu'Aristote suppose que le monde a eu toutes les espèces dès le principe, c'est pourquoi on n'a pu supposer le monde parfait de toute éternité sans que l'homme le fût, lui qui est l'espèce la plus parfaite de l'univers. Je le répète, puisque j'ignore ce qu'Aristote répond à cette raison, car nous ne savons pas ce qu'il a fait des substances séparées, quoiqu'il soit certain qu'il n'a supposé des infinis qu'en puissance, comme on le voit dans le I[er] et le II[e] liv. de la Physique. Que les adversaires s'occupent de ce qu'ils pourront opposer à cette raison, car tous les fidèles disent que Dieu créa au commencement le ciel et la terre, ce que saint Grégoire appelle une prophétie du passé, et l'apôtre saint Pierre dit II, que ce n'est pas par la volonté humaine que la prophétie s'est produite, mais que les hommes de Dieu ont parlé sous l'inspiration du Saint-Esprit, c'est pourquoi il est constant pour les fidèles que ce n'est pas par la raison humaine, mais par l'inspiration du Saint-Esprit qu'il a été écrit : au commencement Dieu créa le ciel et la terre. Donc, comme on n'a pu savoir cela par la raison humaine, s'il ne paroît pas raisonnable de supposer le monde existant de toute éternité sans l'homme qui a été ensuite créé dans le temps, que l'on dise que la nature universelle ne souffre rien d'inconvenant dans l'univers, quelle que soit cette puissance, Dieu, comme nous le professons, l'ame du monde, comme d'autres l'ont supposé, ou tout autre puissance semblable, qui doit avoir nécessairement sur l'univers un empire tel qu'elle puisse le préserver de toute défectuosité, parce que un défaut qui se rencontre dans un particulier, comme la mort d'un animal ou autre chose semblable appartient à la perfection de l'univers, tandis qu'une défectuo-

---

tata opinione Algazelis, et certum habuimus quod infinita esse non possunt etiam per accidens, ut ibi ostensum est. Si igitur prædicta responsio non placet eis, quæ nunc nobis sufficit, ut dictum est, quia Aristoteles ponit mundum omnes species habuisse a principio, unde non mundus ab æterno potuit poni perfectus, nisi homo esset, qui est species perfectissima universi. Et iterum cum nesciam quid Aristoteles respondeat huic rationi, non enim habemus quicquid fecit de substantiis separatis, licet certum sit ipsum infinita nisi potentia tantum posuisse, ut patet in I. et II. *Phys.* Cogitent adversarii quid huic rationi objiciant, omnes enim fideles dicunt quod in principio creavit Deus cœlum et terram, quod B.Gregorius prophetiam de præterito esse dicit, et Apostolus, II. *Petr.*, I, dicit quod non voluntate humana aliquando allata est prophetia, sed Spiritu sancto inspirante, locuti sunt sancti Dei, unde constat fidelibus quod non ratione humana, sed inspiratione Spiritus sancti allatum sit : « In principio creavit Deus cœlum et terram. » Quia ergo hoc ratione humana sciri non potuit, si videtur inconveniens mundum ab æterno sine homine esse, qui postea factus est in tempore, dicatur quod natura universalis non patitur aliquod inconveniens in universo, quæcumque sit illa virtus ut Deus, sicut nos ponimus, sive anima mundi, ut alii posuerunt, sive quævis alia talis, quam semper necesse est talem habere potestatem in universum, ut ipsum ab omni inconvenienti custodit : quia defectus qui accidit in particulari, ut mors animalis vel hujusmodi, ad perfectionem

sité qui rejaillit sur l'univers, comme l'infinité en acte ne peut pas selon eux exister dans l'univers. Supposé donc que de toute éternité l'homme eût existé pour la perfection de l'univers aussi bien que les autres animaux, et qu'il n'eût engendré que dans le temps, afin qu'il n'arrivât point de défectuosité *actu* par la vertu de l'agent universel à qui il appartient de perfectionner l'univers, et d'en écarter toutes les défectuosités, que resteroit-il à objecter sinon que l'homme parfait peut engendrer comme les autres animaux. Mais à cela le Philosophe répond qu'il n'y a de génération que pour conserver l'espèce qui ne peut se conserver dans un seul individu, en conséquence la nature universelle conservant l'homme afin qu'il ne se produisît pas d'inconvénient à l'égard de l'infinité pour le bien de l'univers, elle a pu différer la génération pour lui, et néanmoins l'univers, suivant Aristote, seroit parfait dans toutes les espèces. L'Ecriture sainte nous apprend en effet qu'Adam étoit rendu immortel par la justice originelle, c'est pourquoi, bien que Dieu l'eût créé de toute éternité, parce qu'il ne répugne pas qu'on tire l'être d'un autre de toute éternité, comme nous l'avons souvent fait voir, Adam eût pu exister pour la perfection du tout et n'engendrer qu'au temps marqué par Dieu, de crainte qu'il n'en résultât quelque désordre dans l'univers; la foi seule et non la raison nous dit le contraire. Dans la question ou l'on demande si Dieu pourroit faire des choses infinies, il a été dit après l'exemple du cercle plombé lequel ne se meut pas, non parce que c'est un cercle, mais parce que c'est un cercle de plomb, nous ne croyons pas qu'il puisse y avoir un infini *actu* suivant la nature de la chose, nous le regardons comme impossible, et nous avons prouvé le contraire dans la Ire part. de la Somme.

Fin du soixante-onzième Opuscule de saint Thomas sur la concor-

---

universi pertinet, defectus autem qui redundat in universo ut est infinitas in actu, secundum eos non possibile est esse in universo. Posito ergo quod ad perfectionem universi esset homo ab æterno, sicut alia animalia, et quod non generaret nisi in tempore, ne accideret inconveniens de actu per virtutem universalis agentis, cujus est universum perficere, et omnia inconvenientia ab eo excludere, non remaneret quid objiceretur nisi quod homo perfectus generare potest, sicut et alia animalia. Sed huic respondet Philosophus, quod generatio non est nisi ad salvandam speciem quæ in uno salvari non potest, natura igitur universali conservante hominem ne inconveniens accideret de infinitate propter bonum universi, differre potuit generationem ab eo, et tamen universum perfectum foret in omnibus speciebus, secundum Aristotelem. Per Scripturam enim docemur Adam immortalem factum per originalem justitiam : unde licet eum Deus fecisset ab æterno, quia non repugnat æterno habere esse ab alio, ut frequenter ostendimus, potuisset Adam existere ad perfectionem universi, et non generare, nisi usque ad tempus a Deo sibi statutum, ne in universo inordinatio aliqua sequeretur, cujus contrarium sola fides docet, et non aliqua humana ratio. Quod igitur in quæstione ubi quæritur an Deus posset infinita facere, dictum est post exemplum de circulo plumbeo, qui non movetur, non quia circulus, sed quia plumbeus. Si igitur infinitum actu esse posset secundum rei naturam et secundum meam opinionem, non placet nobis, non enim opinamur hoc possibile esse, cum ejus oppositum docuerimus in prima parte Summæ.

Explicit Opusculum septuagesimum primum S. Thomæ de Aquino, de concor-

dance de ses paroles dans lesquelles il paroissoit se contredire, parce qu'on n'entendoit pas convenablement les charmes et la profondeur de sa doctrine.

L'abbé VÉDRINE.

OPUSCULE LXXII.

Du même auteur, sur lès usures en général et sur les contrats usuraires.

AVANT-PROPOS.

Tout homme qui n'a pas dégénéré aime la vérité, et désire la connoître avant tout. Elle se manifestera d'elle-même à celui qui la convoite cordialement et qui la cherche dans la simplicité de son cœur; Dieu qui en a fait la promesse ne trompe pas, et il en fait don à ceux qui l'aiment, comme il est écrit dans le liv. VI de la Sagesse : « Il prévient ceux qui le désirent, et se montre à eux tout d'abord. » Dans le livre I de l'Ecclésiastique : « Mon fils, si vous désirez la sagesse, mettez-vous à sa recherche et le Seigneur vous la donnera. » C'est donc elle que j'invoque, afin qu'elle ne me laisse pas tomber, au péril de mon ame, dans les dangers et dans les filets d'autrui, mais qu'elle daigne éclairer les ténèbres de mes yeux de sa propre lumière, sans laquelle nul ne peut en aucune façon atteindre la lumière de la vérité. Ainsi soit-il.

Comme dans les choses douteuses dont la vérité connue est un

dantiis dictorum suorum, in quibus aliquibus videbatur ipsum seipsi contradicere, licet ita non sit recte intelligere ejus mellifluam et profundissimam doctrinam.

OPUSCULUM LXXII.

Ejusdem doctoris de usuris, in communi, et de usurarum contractibus.

PROOEMIUM.

Omnis homo a natura non degenerans, veritatem amat, et eam scire super omnia desiderat. Quam si quis concupiscit vero corde, et eam quæsierit simplicitate cordis sui, ipsa seipsam manifestabit, et Deus qui hoc promittit, verax est, et eam præbet diligentibus se, sicut scriptum est *Sap.*, VI : « Præoccupat eos qui se concupiscunt, ut illis se prior ostendat. » *Eccli.*, I : « Fili, concupiscens sapientiam accede ad illam, et Dominus præbebit eam tibi. » Invoco ergo ipsam, ne me errare permittat in periculum animæ meæ et in laqueum aliorum, sed illuminare dignetur oculos caliginosos ipso suo lumine, sine quo nemo valet ad lumen veritatis usquequaque pertingere. Amen.

Quoniam vero in dubiis quorum veritas

moyen de salut et inconnue un danger pour le salut de l'homme, il est souverainement utile de se livrer à la recherche de cette vérité; comme aussi nous avons appris que de nos jours il s'étoit élevé une foule de discussions parmi les savants, non-seulement sur des sujets d'histoire naturelle, mais même sur des sujets de morale, dans lesquels il est dangereux d'avoir des sentiments et des opinions diverses, surtout dans cette partie de la justice que les philosophes appellent commutative, et dans cette autre partie qui réprime le péché d'usure, nous nous sommes proposé en conséquence dans cet ouvrage de faire connoître la vérité en cette matière et d'éclaircir ce qui est douteux, autant que Dieu nous en rendra capable et que nos foibles moyens nous le permettront. Il faut donc rechercher d'abord ce que l'on entend sous le nom d'usure en général, et de combien de manières les savants l'entendent; 2° quelle est sa matière propre, ses divers modes et espèces; 3° les actes humains qui en sont l'occasion ou l'objet; 4° si elle est toujours un mal, et ce qu'il y a de mauvais en elle; 5° de la translation des usures, c'est-à-dire si le domaine est transféré dans l'usure; 6° si la raison du doute ou du danger peut servir d'excuse à l'usure dans les contrats où il y a usure, suivant certains auteurs; 7° quand est-ce que les conditions réelles ou personnelles sont une excuse pour l'usure.

Il faut ensuite s'occuper du mal de l'usure, et d'abord comment elle s'opère, non-seulement dans le prêt, mais encore en général dans les contrats de vente et d'achat; 2° s'il y a usure dans l'achat des revenus à vie; 3° des riches qui vendent à terme des forêts plus qu'elles ne valent au temps de la vente; 4° de ceux qui confient aux autres marchands leur argent et d'autres biens, moyennant le

---

agnita salutaris est, et incognita periculum ingerit humanæ saluti, admodum utile est veritatem investigare, et temporibus nostris audivimus multas controversias inter doctores, non solum in naturalibus quæstionibus, verum etiam in moralibus, in quibus periculum est diversa sentire et opinari, et præcipue in illa parte justitiæ quæ commutativa dicitur a philosophis, et in ista parte ejusdem quæ vitium usuræ cohibet, ideo circa hanc materiam veritatem declarare, et dubia elucidare quantum Deus donaverit, et noster labor conamine pauperis investigationis nostræ attingere poterit, in hoc opere propositum nostrum est. In primis igitur inquirendum est, quid nomine usuræ in communi significetur, et quot modis accipiatur apud doctores; secundo de materia ejus propria, diversis modis et speciebus ipsius; tertio de actibus humanis, circa quos et per quos incidit; quarto, an semper sit per se malum, et unde malum in ea; quinto de translatione usurarum, scilicet utrum transferatur in eis dominium: sexto, utrum ratio dubii vel periculi valeat excusare vitium usuræ in istis contractibus, in quibus secundum aliquos est usura; septimo, quando conditiones personales et reales habeant excusare usuram.

Deinde inquirendum est de vitio usuræ. Et 1° quomodo incidit, et quando, non solum in mutuo, sed etiam in communi, in contractibus venditionis et emptionis. 2° Utrum in emptione reddituum ad vitam incidat vitium usuræ. 3° De divitibus qui sylvas vendunt ad terminum, carius quam valeant in tempore venditionis. 4° De his qui committunt aliis mercatoribus suam pecuniam et alia bona, ut lucrentur ex eis

tiers ou la moitié du profit; 5° des biens des orphelins qui sont confiés aux tuteurs, aux parents ou aux commerçants des villes moyennant un profit sauf le sort; 6° des changeurs et de l'échange, s'il y a usure; 7° des marchands qui promettent de payer dans les foires pour leurs associés absents, parce qu'ils avoient reçu de la monnoie d'une autre espèce qui n'avoit pas la même valeur dans les foires. On traitera ensuite de la restitution des usures, et d'abord pourquoi; 2° à qui; 3° par qui; 4° de quelle manière, en public ou en particulier; 5° si l'on doit restituêr numériquement les mêmes choses ou seulement l'équivalent; 6° s'il faut restituer les fruits et les profits qui en sont résultés; 7° faut-il contraindre à la restitution, et comment?

CHAPITRE PREMIER.

Ce que l'on entend par usure.

Comme la science humaine procède des signes aux choses et des sensibles aux intelligibles, ainsi que l'enseigne l'expérience et que le confirme l'autorité des philosophes, et comme une légère erreur dans les principes, ou l'ignorance de ces principes, produit de graves erreurs dans la poursuite du but qu'on se propose, pour connoître la vérité sur l'usure, il faut nécessairement comprendre d'abord ce que les auteurs entendent sous le nom d'usure. En effet, les noms étant les signes des choses, et ne pouvant pas faire entrer les choses elles-mêmes dans la discussion de la vérité à leur sujet, obligés de nous servir des mots à la place des choses, il y a nécessité de savoir ce que signifient ces noms. Suivant les grammairiens, le nom d'usure vient d'usage, et signifie dans son premier intellect la chose acquise par

---

pro tertia vel media portione lucri. 5° De bonis orphanorum quæ committuntur tutoribus, vel parentibus, vel communitatibus villarum ad lucrum salva sorte. 6° De campsoribus et commutatione campsoria, utrum in ea sit vitium usuræ. 7° De mercatoribus qui promittunt se soluturos in nundinis pro sociis remanentibus, quia paratam pecuniam acceperant ab eis alterius generis, quæ in nundinis non tantum valebat. Post hæc quæretur de restitutionibus usurarum. Et 1° quare fieri debent. 2° Cui vel quibus. 3° A quibus. 4° Qualiter, scilicet utrum publice vel privatе. 5° Utrum eædem res numero, aut tantum æquivalens. 6° Utrum fructus et proventus ipsarum sint restituendi. 7° Utrum cogi debeant, et quomodo.

CAPUT I.

Quid nomine usura significetur.

Quoniam autem scientia humana a signis ad res, et a sensibilibus ad intelligibilia procedit, sicut experientia docet, et auctoritas Philosophica confirmat, et modicus error in principiis, seu ignorantia ipsorum maximum in prosequutione ad finem generat errorem, ideo de usura veritatem scire volentes, necesse habemus prius intelligere, quid nomine usuræ significetur apud auctores. Cum enim nomina sint signa rerum, et ipsas res nobiscum ferre non possimus in disceptatione veritatis ipsarum: ideo ipsis nominibus pro rebus utentes, necesse habemus scire, quid ipsa nomina significent. Usuræ vero nomen, secundum Grammaticos, ab usu dicitur, et significat primo suo intellectu rem quæ per usum alicujus rei acquiritur, sicut rasura ab actu

l'usage d'une autre, comme *rasure* vient de raser, tonsure de tondre. Mais comme le grammairien ne s'occupe principalement que des signes, non pas à raison des choses qu'ils signifient, mais à cause du mode de signification qu'ils présentent, comme par exemple, c'est tantôt par le mode de substance, tantôt le mode d'acte, tantôt le mode d'accident de la substance, tantôt le mode d'accident que le signe est attribué à l'acte, c'est pourquoi les physiciens se servent plutôt des noms pour désigner des choses déterminées, dans un genre quelconque. Aussi, comme souvent les physiciens et les logiciens n'établissent pas des noms ayant une signification suivant le nombre des choses, parce que l'art n'égale pas la nature, il arrive que le physicien ou le logicien désignent plusieurs choses par un seul mot, et il se produit ainsi des équivoques. Quelquefois, au contraire, le physicien applique à une chose spéciale un mot qui, de sa nature, a une signification générale et universelle, tantôt c'est par analogie, d'autres fois par contrariété; par exemple, le nom d'apôtre veut généralement dire envoyé, et cependant le théologien l'applique d'une manière particulière aux envoyés spéciaux du Christ, et encore plus particulièrement à la personne de Paul, quand il est employé seul. Nous appelons physicien ou philosophe celui qui raisonne sur les choses ou naturellement, ou mathématiquement, ou théologiquement. Nous appelons logicien celui qui traite du discours ou des signes d'une manière quelconque. Et c'est de cette manière que les philosophes naturels ou moraux et les écrivains religieux emploient le terme d'usure, pour désigner une chose déterminée provenant de l'usage des choses, conformément à une raison particulière de l'usage de la chose. Or, comme par le droit naturel toute chose qui tombe dans l'usage de

---

radendi, et tonsura ab actu tondendi est dicta. Sed quia Grammaticus circa signa principaliter versatur, non propter res quæ significantur, sed propter modum significandi quem ex se denotant : verbi gratia, quod aliquando per modum substantiæ, aliquando per modum accidentis substantiæ, aliquando per modum actus, aliquando per modum accidentis, actui signum attribuitur : ideo ipsæ voces a Physicis auctoribus magis referuntur ad designandas res aliquas determinate has, vel illas in aliquo genere rerum : propter quod cum frequenter a Physico, vel a logico non instituantur voces significantes secundum numerum rerum, quia ars non coæquat naturam, contingit quod Physicus, vel logicus una voce res plures designat, et sic fit æquivocatio vocum. Aliquando vero ipsam vocem quæ ex vocis suæ proprietate aliquid generaliter et universaliter significat, ad aliquam rem specialem ipse Physicus designandam determinat, et hoc est aliquando per similitudinem aliquam, aliquando per contrarium, verbi gratia. Nomen apostoli ab actu mittendi generaliter dicitur, et tamen theologus, hoc nomen determinat ad missos speciales Christi, et adhuc singulariter ad personam Pauli, quando sine abjectione dicitur. Physicum vero, vel Philosophum nominamus, qui de rebus philosophatur sive naturaliter, sive mathematice, sive theologice. Et Logicum nominamus, qui de sermonibus et signis qualitercumque considerat. Et per istum modum, nomen usuræ accipitur a naturalibus vel moralibus Philosophis, et ab auctoribus divinis ad designandum rem determinatam ex usu rerum provenientem, secundum quamdam singularem usus rei rationem. Cum autem jure

l'homme produit, par la nature de cet usage, plus de diminution que d'accroissement, et que cela se voit surtout en matière d'argent; aussi on a appelé usure, pour une raison propre, la chose qui s'acquiert par l'usage de l'argent; c'est pourquoi les philosophes appellent cette usure acquise en quelque sorte par l'usage de l'argent. D'où il est dit dans le Ps. XIV : « Il n'a pas prêté son argent à usure. » Les théologiens au contraire, considérant les raisons du juste et de l'injuste, exposant d'une manière plus subtile les termes qui les désignent, étendent largement la signification de ce terme aux accroissements qui proviennent de l'usage de toutes choses par un usage semblable, une même raison, et non pas seulement en argent. C'est pourquoi les docteurs appellent usure toute surabondance d'une chose quelconque que produit l'usage, semblable à celle qui a donné primitivement son nom à l'usure, comme il est dit dans Ezéch., XXII : « Vous avez reçu un profit et un intérêt illégitime, vous avez calomnié vos frères pour satisfaire votre avarice, et vous m'avez mis en oubli, dit le Seigneur votre Dieu. » Le Prophète prend ainsi l'usure comme la surabondance d'une chose quelconque qui a le caractère de l'usure. Donc le mot usure signifie d'abord l'accroissement que produit l'argent par son usage. Secondairement il signifie la surabondance que produit toute espèce de chose par un usage semblable à celui de l'argent. Conséquemment, comme une telle surabondance provient quelquefois d'un usage illégitime, d'autres fois d'un usage légitime, le mot d'usure est pris en sens divers dans l'Ecriture. Parfois il est pris dans un mauvais sens, quand il s'agit d'un usage illégitime, d'autres fois il est pris dans un bon sens, quand il y a usage légitime. Il se prend aussi de trois manières dans le bon sens, 1° quand il est suivant la loi de la charité divine, comme dans saint Matthieu, XXV :

---

naturali omnis res quæ in usum hominis venit, ex natura usus minuatur magis quam incrementum pariat, et maxime in materia æris hoc appareat, ideo, et usura secundum rationem dicta est res, quæ ex usu æris acquiritur, propter quod dicunt Philosophi usuram dictam, quasi usu æris acquisitam : unde et illud *Psalm.* XIV : « Pecuniam suam non dedit ad usuram. » Theologi vero considerantes justi et injusti rationes, subtilius exponentes nomina hæc designantia, large extendunt hujus nominis significationem ad incrementa, quæ proveniunt ex usu omnium rerum per similem usum, et rationem, et non tantum pecuniæ. Et ideo vocant Doctores usuram omnem superabundantiam cujuslibet rei, quam parit usus, similis ei a quo primo dicitur usura, sicut habetur *Ezech.*, XXII : « Usuram et superabundantiam accepisti, et avare proximos tuos calumniabaris; meique oblita es, dicit Dominus Deus. » Et sic accipit ibi usuram, et superabundantiam cujuscumque rei, quæ usuræ rationem habet. Significat ergo primo nomen usuræ incrementum, quod parit pecunia ex usu suo. Secundario autem etiam significat superabundantiam, quam parit quælibet res ex usu suo simili cum usu pecuniæ. Et ideo quia talis superabundantia aliquando oritur ex usu contra legem, aliquando vero ex usu legaliter, ideo et nomen usuræ in Scripturis sacris multipliciter accipitur. Aliquando enim accipitur in malo, sicut quando fit ex usu contra legem. Aliquando vero in bono, sicut quando fit ex usu legaliter. In bono etiam invenitur acceptum tripliciter. Uno modo quando est secundum legem divinæ charitatis, ut

« Vous deviez mettre mon argent entre les mains des banquiers, afin qu'à mon retour je retirasse avec usure ce qui est à moi. » 2° Quand il est suivant la loi de la charité fraternelle, comme dans ce passage des Proverbes, XXVIII : « Celui qui amasse de grandes richesses par des usures et des intérêts, les amasse pour un homme qui sera libéral envers les pauvres. » Et cet autre des Proverbes, XIX : « Celui qui a pitié du pauvre prête au Seigneur avec intérêt. » 3° Quand il est suivant la loi de la justice et de l'équité, comme dans cet endroit du Ps. LXXI : « Il rachètera leurs ames des usures et de l'iniquité, etc. » Dans le premier sens, sous le nom d'usure est désignée la surabondance des récompenses dans la vie future, par rapport aux mérites de la vie présente. Dans le second sens est désignée la surabondance des mérites dans la vie présente, par rapport à la grace donnée. Dans le troisième sens est désignée la surabondance des peines légitimement dues, par rapport à la faute présente; et sous ces trois rapports, c'est plutôt une usure spirituelle que corporelle. Dans un autre sens on appelle l'usure la surabondance des choses corporelles et temporelles, etc., à raison de laquelle le mot d'usure signifie un certain défaut de l'espèce de l'avarice engendré par la cupidité, qui est la source de tous les maux. Dans cette acception du mot usure, elle est généralement condamnée par les docteurs. On voit donc par là ce que signifie le mot usure, et quelles sont ses diverses acceptions.

CHAPITRE II.

De la matière propre de l'usure, de ses espèces et de ses modes.

Passant maintenant à l'acception de l'usure, qui signifie surabondance ou accroissement des choses corporelles ou temporelles, nous

---

illud *Matth.*, XXV : « Oportuit te committere pecuniam meam nummulariis, ut et veniens ego recepissem utique quod meum est cum usura. » Alio modo quando secundum legem est fraternæ charitatis, ut illud *Proverb.*, XXVIII : « Qui coacervat divitias usuris et fœnore liberali, in pauperes congregat eas. » Et illud *Proverb.*, XIX : « Fœneratur Domino, qui miseretur pauperi. » Tertio modo quando secundum legem est justitiæ et æquitatis, ut illud *Psal.* LXXI : « Ex usuris et iniquitate redimet animas eorum, et appropinquaverunt usque ad portas mortis. » Primo modo usuræ nomine designatur superabundantia præmiorum in futura vita, respectu meritorum vitæ præsentis. Secundo modo designatur superabundantia meritorium in præsenti vita respectu gratiæ datæ. Tertio modo designatur superabundantia pœnarum juste debitarum respectu culpæ præsentis : et his tribus modis dicitur usura spiritualis magis quam corporalis. Alio vero modo dicitur usura superabundantia rerum corporalium et temporalium, etc., secundum quam nomen usuræ significat vitium quoddam de genere avaritiæ, quod gignit cupiditas, quæ radix est omnium malorum : et secundum istum modum accipiendi nomen usuræ, condemnatur usura communiter a Doctoribus.

Ex his ergo patet quid significetur nomine usuræ, et quot modis nomen usuræ accipiatur.

CAPUT II.

De materia propria usuræ, de speciebus et modis ejus.

Nunc autem ad eam significationem usuræ, qua superabundantiam, vel incrementiam rerum corporalium, vel temporalium significamus, investigationem convertentes,

allons dire quelle est d'abord sa matière propre, quelles sont ses espèces et ses modes. Nous trouvons sa matière propre déterminée, suivant les auteurs, par trois conditions : parce que toute chose qui tombe dans l'usage de l'homme et se détermine par le nombre, le poids et la mesure, est proprement et par soi matière de l'usure. On l'expose ainsi. On a déjà dit que le mot usure, dans le sens où les docteurs sacrés la condamnent, signifie surabondance ou accroissement provenant de l'usage d'une chose quelconque. C'est pourquoi la surabondance étant quelque chose d'extrême, par rapport à une chose juste et égale, exprimé dans les mœurs, il faut que l'égal et le juste dans les mœurs soit déterminé dans les choses d'où provient la surabondance appelée usure. En effet, si les choses dont l'usage produit la surabondance condamnable n'étoient pas déterminées par rapport au juste et à l'égal, la surabondance elle-même ne pourroit pas non plus être déterminée sous ce rapport. Or les choses qui tombent dans l'usage de l'homme ne peuvent se déterminer par rapport au juste et au licite, que suivant ce que nous avons dit, savoir, suivant le nombre par lequel l'égal et l'inégal sont généralement déterminés dans toutes les choses qui se distinguent par un nombre distinct; suivant la mesure par laquelle l'égal et l'inégal sont généralement déterminés dans les choses continues, en tant qu'elles passent dans l'usage de l'homme, comme le blé, le vin, l'huile, et autres choses semblables; troisièmement, suivant le poids par lequel l'égal et l'inégal sont déterminés dans les autres choses qui ne peuvent pas être égalisées et divisées avec promptitude, tels principalement les métaux. C'est uniquement par ces moyens, ni plus ni moins, qu'on peut opérer une détermination juste à l'égard des choses qui tombent

---

dicamus quæ primo sit ejus materia propria, et quæ species, et qui modi. Materiam vero ejus propriam, secundum auctores, invenimus determinatam tribus conditionibus : quia omne quod in usum hominis venit, determinabile numero, pondere, et mensura est proprie et per se materia usuræ. Et hoc ita declaratur. Jam enim declaratum est, quod nomen usuræ secundum quod ipsa utuntur doctores sacræ doctrinæ in condemnationem, significat superabundantiam, sive incrementum ex usu alicujus rei proveniens. Quare cum superabundantia sit extremum respectu alicujus æqui et justi dictum in moribus, oportet quod æquum et justum in moribus sint determinata in rebus, ex quibus superabundantia innascitur, quæ vocatur usura. Si enim ipsæ res ex quarum usu dicitur innasci superabundantia damnabilis, determinatæ non essent in ratione justi et æqui, nec ipsa superabundantia determinari posset in ratione injusti et iniqui. Res vero quæ in usum hominis veniunt, determinari tantum possunt in ratione justi et æqui secundum tria prædicta, scilicet secundum numerum, per quem æquale et inæquale determinantur generaliter in omnibus rebus, quæ discreto numero distinguuntur. Et secundum mensuram per quam æquale, et inæquale communiter determinantur in rebus continuis, secundum quod in usum hominis veniunt, ut triticum, vinum, oleum et hujusmodi. Tertio secundum pondus, per quod æquale et inæquale determinantur specialiter in aliis rebus, quæ nec numero, nec mensura ita prompte possunt æquari, et dividi, sicut præcipue sunt metalla et æra. Nec aliis modis, nec pluribus, et paucioribus possunt res quæ in usum hominum ve-

dans l'usage de l'homme, parce qu'une chose de ce genre est distincte et distinguée d'elle-même, ou elle ne l'est pas; si elle est distincte, comme en toutes les choses distinctes la première manière de distinction est le nombre, il faut nécessairement se servir de l'égalité des nombres pour déterminer l'égalité des choses en tant que distinctes. Par exemple : si nous voulons déterminer l'égalité entre maison et lit, qui sont des choses distinctes et séparées, il faut mettre dans un certain nombre l'estimation de ces deux choses. S'il y a cinq maisons et un lit, on opérera l'égalité en ajoutant cinq lits aux cinq maisons. Car cinq et cinq sont égaux, et il en est ainsi pour toutes les choses séparées et distinctes d'elles-mêmes. Mais si les choses ne sont pas distinctes, elles ne peuvent être distinguées et déterminées sous le rapport de l'égalité que de deux manières, ou par une certaine mesure déterminée, comme lorsqu'une chose a une quantité divisible et palpable par elle-même, tels que des champs, du drap et les fruits de la terre; ou par un poids égal, comme lorsqu'une chose n'est pas facilement divisible, et que toute sa bonté se considère à raison de son poids, tels que l'airain, le fer, l'étain, l'or et l'argent. Par conséquent, comme la surabondance que les auteurs appellent usure, dit l'extrême par rapport à l'égalité dans les choses qui tombent dans l'usage de l'homme, la matière de l'usure doit être connue et déterminée par ces trois choses, parce que dans la matière les extrêmes communiquent avec les moyens. On voit par là que ce n'est pas seulement l'argent ou la monnoie qui est appelée matière de l'usure, ce sont aussi toutes les choses déterminables par le nombre, le poids, la mesure qui tombent dans l'usage de l'homme. C'est pour cela qu'il est dit dans l'Ecriture, XXIII, du Deutéronome : « Vous ne prêterez à

---

niunt, ad æquitatem determinari : quia omnis res talis aut est distincta et discreta adinvicem, aut non.

Si sit discreta, cum omnium discretorum prima ratio discretionis sit numerus, tunc necessario secundum æquitatem quæ per numeros demonstratur, oportet ipsas res in quantum sunt discretæ, æquitate determinari. Verbi gratia. Si volumus æquitatem determinare inter domum et lectum, quæ sunt res distinctæ et discretæ, oportet quod in aliquo numero ponamus æstimationem utriusque. Et si sint domus quinque, et lectus unus, tunc æquitas erit, si quinque lecti addantur domibus quinque. Quinque enim cum quinque æqualia sunt, et sic est in omnibus rebus a se invicem distinctis et divisis. Si autem res sint indistinctæ, jam non possunt distingui et determinari ad æqualitatem, nisi duobus modis, scilicet aut per mensuram aliquam determinatam sicut quando res habet quantitatem per se divisibilem et tractabilem, sicut agri, panni et fructus terræ, aut per pondus æquale, sicut quando res non est facile divisibilis, et tota ejus bonitas consideratur in ratione sui ponderis, ut sunt æs, ferrum, stannum, aurum et argentum. Et ideo, quia superabundantia quam vocant auctores usuram, extremum dicit respectu æquitatis in rebus venientibus ad usum hominis, oportet quod materia usuræ per hæc tria prædicta cognoscatur et determinetur, quia extrema communicant in materia cum mediis. Et ex hoc apparet, quod non tantum pecuniæ, sive nummismata dicuntur materiam usuræ, sed etiam omnes res quæ numero, pondere et mensura determinari possunt, et in usu hominis veniunt : propter quod dicit Scriptura, *Deut.*, XXIII : « Non fœ-

usure à votre frère ni de l'argent, ni du grain, ni quelque autre chose que ce soit. »

Il y a deux espèces de l'usure corporelle légale, l'une appelée communément usure du sort, qui a lieu lorsqu'on cherche un certain profit dans son prêt à cause de la chance; l'autre appelée intérêt de l'intérêt, qui est dite justement profit malhonnête, et qui rend un homme infâme. Elle s'appelle intérêt de l'intérêt, parce que les profits usuraires produits par le sort produisent d'autres intérêts dans la proportion de ce qu'a produit le sort. Il y a aussi deux modes d'usures, les uns condamnés par le droit, savoir l'usure appelée *centesima*, qui ne faisoit qu'égaler le sort dans une année; l'autre appelée *emiola*, du mot *emi*, qui est le moyen, et *olon*, qui est toute l'année, parce qu'elle ne produisoit pendant toute l'année que la moitié du sort. Il en est question, XLVII[e] dist., cap. *Quoniam multa*. On voit donc clairement d'après cela en quelle matière se produit l'usure, et quelles sont ses espèces ou modes suivant les auteurs.

CHAPITRE III.

Comment il y a usure per se *dans le seul acte du prêt.*

Comme nous voyons des surabondances particulières provenant d'une foule de choses qui n'offrent ni la dénomination, ni le délit de l'usure, comme celles qui se multiplient par la semence, et même celles que l'on se procure par un travail humain et par des contrats justes. Il faut consigner ici les actes par lesquels et dans lesquels la surabondance des choses prend le nom et la culpabilité de l'usure. Que la surabondance prenne le nom d'usure principalement d'après et par l'acte de justice commutative qui consiste à prêter ou à em-

---

nerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliam rem. »

Sunt autem species usuræ corporalis secundum leges communiter duæ. Una quæ dicitur communiter usura sortis, quæ est quando aliquod incrementum ex sorte mutuata tantum quæritur. Alia quæ dicitur usura usurarum, quæ proprie dicitur improbum fœtius, quæ etiam hominem reddit infamem. De qua tertia quæst. VII. *Infames fine ponderis,* dist. quæst. VII, Tria. Et hæc dicitur usura usurarum, quia etiam ipsæ usuræ quæ sorti accidunt, alias usuras pariunt secundum proportionem ad partum sortis. Sunt etiam duo modi usurarum, alii a prædictis a jure condemnati, scilicet usura quæ dicebatur centesima, quæ per annum æquabatur sorti tantum. Alia vero dicebatur emolia, ab emi, quod est medium vel malum, et olon, quod est totum annum, quia per annum pariebat medietatem sortis tantum. De his habetur XLVII dist. cap. *Quoniam multa.* Ex his ergo liquet in qua materia usura contingat, et quæ et quot sunt species, sive modi ejus secundum auctores.

CAPUT III.

Quomodo in solo actu mutui primo per se accidit usura.

Cum autem videamus superabundantias particulares ex multis rebus quæ nec nomen, nec vitium tenent usuræ, ut ea quæ multiplicantur ex seminibus, et etiam quæ aliqui lucrantur humanis laboribus, et justis contractibus, jam declarandi sunt actus, per quos, et in quibus superabundantia rerum, nomen et vitium usuræ sibi acquirat. Quod autem principaliter ex actu, et per actum commutativæ justitiæ, qui dicitur

prunter une chose, c'est ce qui est prouvé d'abord par les écrivains sacrés. On lit en effet dans l'Exode, chap. XXII : « Si vous prêtez de l'argent à ceux de mon peuple qui seroient pauvres parmi vous, vous ne les presserez point comme un exacteur impitoyable, et vous ne les accablerez point par des usures. » Et dans le Deutéronome, XXIII : « Vous prêterez à votre frère ce dont il a besoin sans exiger d'intérêt. » On le prouve ainsi par la raison, lorsqu'on parle de l'usure comme signifiant un accroissement provenant de l'usage d'une chose, il faut considérer qu'on peut user de deux manières d'une chose que l'on a en sa possession, comme il est dit dans le livre de la Politique; l'une, qui est la matière propre, est d'user de la chose pour la nécessité de la vie, par exemple de la chaussure pour se chausser, l'autre manière est l'usage impropre de la chose, quoiqu'il s'y trouve *per se*, par lequel on acquiert commutativement une autre chose par le moyen de celle-ci, par exemple lorsqu'on change une chaussure par vente, échange, ou avec de l'argent, ou lorsqu'on acquiert une autre chose par son moyen. L'usage entendu dans le premier sens étant donc déterminé par une fin convenable au but, parce que tout ce qui peut être possédé a été fait et créé pour l'utilité et la vie de l'homme, il s'ensuit que tout accroissement des choses produit par un semblable usage a de soi un caractère de bien et non de mal, aussi dans un tel usage il n'y a point *per se* l'usure qui est un accroissement présentant un caractère de culpabilité. Il s'ensuit donc que de l'usage d'une chose prise dans le second sens il resulte un usage qui consiste dans l'échange d'une chose avec une autre. Or ce mode s'opère aussi de deux manières; ou en effet il y a une fin convenable ou il n'y en a pas. S'il y a une fin convenable, on peut alors operér l'échange par un mode légitime et convenable à la fin, et cela de deux manières : l'un

---

mutuo rem dare vel accipere, superabundantia nomen habeat usuræ, probatur, primo per doctores sacræ Scripturæ. Legitur enim in *Exod.*, XXII, sic : « Si pecuniam mutuo dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor. » Et sequitur : « Nec usuris opprimes eum. » Item *Deut.*, XXIII : « Fratri autem tuo, absque usura id quo indiget, commodabis. » Ratione vero sic declaratur. Quia cum de usura sit sermo, secundum quod dicit incrementum ex usu alicujus, rei elicitum, attendendum est, quod uniuscujusque rei possessæ ab homine, duplex potest esse usus, ut dicitur I. *Politic.* : Unus et proprius est ipsius rei usus, quo ipsa res refertur ad necessitatem humanæ vitæ. Verbi gratia. Calciamenti calciatio. Alius est usus non proprius rei, licet per se insit, sed quo per ipsam rem, commutative acquiritur alia. Verbi gratia. Calciamenti commutatio per venditionem, vel permutationem, ut cum pecunia, vel alia res per ipsam acquiritur. Cum igitur usus primo modo dictus per finem fini convenientem determinetur, eo quod omnia quæ possideri possunt, propter hominis utilitatem et vitam facta sunt et creata, consequitur, quod omnis excrescentia rerum, ex usu hujusmodi rerum genita, boni rationem habet et non mali de se, propter quod ex tali usu usura quæ est excrescentia habens rationem mali, per se non innascitur. Est ergo consequens, quod ex usu rei secundo modo dictæ est usus, qui est ex commutatione rei ad alterum. Hic autem modus, adhuc dupliciter contingit, quia aut est ad finem convenientem. Si primo modo, tunc

qui est le premier, c'est le mode de libéralité, comme dans une donation gratuite. Ce mode par lui-même ne produit aucun accroissement, par la raison que la possession d'une chose et son usage est libéralement transféré à un autre. Un autre mode qui est légitime, c'est le mode d'égalité et de justice, comme lorsqu'on échange ou qu'on transmet à un autre une chose quelconque ou son usage à raison d'une autre chose d'égale valeur et de son usage, soit par le moyen de l'argent, du travail ou de tout autre chose. Il faut observer qu'une chose est quelquefois transférée justement en même temps que son usage, comme dans la vente, l'achat et l'échange. Quelquefois on transfère seulement l'usage de la chose et non la possession, comme dans les choses prêtées et louées. Il n'y a donc rien de naturellement répréhensible dans les choses qui sont justement transférées d'une manière libérale si elles le sont pour une fin qui leur convienne. Or nous appelons fin convenable ce qui est utile et nécessaire à la vie humaine. Il faut tirer de là cette conclusion que toute surabondance provenant de l'usage des choses par les moyens que nous avons désignés relativement à une fin convenable n'a point le caractère d'usure. Mais si elle s'opère en dehors d'une fin convenable ou d'un mode légitime, il y a usure. C'est pourquoi il faut que le caractère de l'usure se trouve d'abord et *per se* dans un des actes dont nous venons de parler comme manquant d'un mode légitime ou d'une fin convenable ou de l'un et de l'autre. Or il est constant que antérieurement et *per se*, l'usage d'une chose est en rapport avec la fin convenable : c'est pourquoi, comme tout usage contracte simplement le caractère de bonté dans la relation à une fin convenable, il en résultera qu'il contractera communément dans l'abstraction d'une fin convenable un caractère de malice, non pas de telle ou telle spécialement.

---

adhuc potest fieri commutatio per modum debitum, et convenientem fini. Et hoc est dupliciter. Unus et primus modus est, per modum liberalitatis solum, ut in datione gratuita. Et iste modus de se nullam parit excrescentiam : eo quod liberaliter transfertur ad alterum possessio rei, et usus ejus. Alius modus, et debitus est per modum æquitatis et justitiæ, ut quando aliqua res, et usus ejus commutatur et transfertur per adæquationem justam alterius rei vel usus, sive sit pro nummismate, sive pro alia re, sive pro labore corporali. Et notandum, quod res quandoque simul cum usu ejus transfertur juste, ut in venditione, et emptione, et permutatione. Aliquando vero solus rei usus, et non possessio rei, sicut et in accommodatis rebus et locatis. In his ergo quæ liberaliter transferuntur juste, si ad finem convenientem sibi transferantur, nihil reprehensibile naturaliter invenitur. Finem autem convenientem dicimus, utile et necessarium vitæ humanæ. Ex his concluditur, quod omnis superabundantia, ex usu rerum per modos prædictos innata, in relatione ad finem convenientem, caret ratione usuræ. Si autem sit præter finem convenientem, vel debitum modum, sic est usura. Quare oportet, quod ratio usuræ inveniatur primo et per se in actu aliquo prædictorum, in quantum caret modo debito, vel fine conveniente, vel utroque. Constat autem, quod prius usus rei, et per se est in relatione ad finem convenientem. Quare cum in relatione ad finem convenientem omnis usus sortiatur rationem boni simpliciter : consequens erit, quod in abstractione a fine convenienti sortiatur ratio-

Donc le caractère spécial d'usure en tant que condamnée comme vice ne proviendra pas de la relation de l'usage d'une chose à la fin. On peut, en effet, commettre l'usure, de même que voler, pour se procurer les choses nécessaires à la vie. Mais ce n'est pas une raison pour commettre l'usure ou voler. C'est pourquoi c'est le mode illégitime dans l'usage des choses qui donne à l'usure son caractère.

Outre cela l'usure altère l'un et l'autre mode légitime à la fois par la surabondance qui résulte du prêt à raison du prêt, parce que la surabondance qui provient d'une collation gratuite, n'est pas vicieuse parce qu'elle n'altère point la libéralité, car si elle l'altéroit il n'y auroit pas eu de collation gratuite. De même la surabondance d'une échange ou d'une vente juste n'a pas non plus le défaut d'inégalité, autrement ni l'échange, ni la vente n'auroient été justes. Il n'y a que la seule surabondance, qui provient du prêt à raison du prêt qui altère la libéralité et la justice ; la libéralité, car le prêt de sa nature doit être gratuit ; c'est ce qui est exprimé dans saint Luc, VI : « Prêtez sans en rien espérer. » C'est aussi ce qu'exprime la force des mots, car on prête quand on donne ce qui est mien ou ce qui est tien à toi ou à moi. Elle altère aussi la justice, car dans l'action de prêter se trouve désignée l'action de rendre. Par conséquent lorsqu'on rend plus que l'on a reçu il y a inégalité. On voit donc d'après cela que le caractère d'usure se trouve avant tout et *per se* dans l'acte seul du prêt par rapport à l'échange des choses, aussi c'est avec bon droit que les docteurs le regardent comme une surabondance condamnable de l'usage des choses. On trouve dans les autres contrats quelque chose qui ressemble à ce vice par une certaine assimilation des autres surabondances à ce défaut, comme on le dira plus loin.

---

nem mali communiter, non hujus vel illius specialiter. Specialis ergo ratio usuræ secundum quod condemnatur, ut vitium, non erit ex relatione usus rei ad finem. Potest enim quis usuras quærere, sicut et furari, ut habeat necessaria vitæ humanæ. Sed non propter hoc excusatur a vitio usuræ vel furti. Quare ex modo indebito circa aliquem usum rerum, accidit ratio usuræ.

Præterea per superabundantiam quæ ex mutuo ratione mutui accidit, usura utrumque modum debitum corrumpit simul, quia illa, scilicet superabundantia quæ ex collatione gratuita accidit, non habet vitium, quia non corrumpit liberalitatem : si enim corrumperet liberalitatem, jam non fuisset collatio gratuita. Similiter illa superabundantia quæ ex juxta permutatione seu venditione accidit, ne habet vitium inæqualitatis : alias enim non fuisset venditio justa vel permutatio. Illa vero sola superabundantia quæ ex mutuo ratione mutui procedit, liberalitatem et justitiam corrumpit. Liberalitatem quidem, quia mutuum gratuitum fieri debet de natura mutui. Hoc enim significatur, *Lucæ*, VI : « Mutuum date, nihil inde sperantes. » Item hoc significatur ratione nominis, quia mutuum datur, quando meum vel tuum mihi vel tibi datur. Item justitiam corrumpit, quia in mutuo dati redditio designatur. Et idcirco ubi plus redditur, inæqualitas patitur. Ex his apparet, quod in solo actu mutui, circa commutationem rerum, primo et per se inest ratio usuræ, secundum quod a doctoribus proprie accipitur, ut superabundantia ex usu rerum condemnabilis. Invenitur autem similitudo vitii hujus et in aliis contractibus, per quamdam assimilationem superabundantiarum ad hoc vitium, ut infra dicetur.

CHAPITRE IV.

Comment l'usure est un péché mortel suivant la loi de Dieu?

On peut déjà voir d'après ce qui vient d'être dit ce qui donne le caractère de culpabilité à cette espèce d'usure. Tout acte devient mauvais ou par la loi ou par la nature. Par la nature, quand un acte fait contrairement à la nature n'est pas rapporté à une fin convenable à la nature, car c'est la fin convenable qui donne à tout le caractère de bonté. Par la loi, quand on fait quelque chose de contraire à une loi écrite ou gravée dans l'ame, et l'usure devient mauvaise de ces deux manières. En effet, si l'usage propre des choses est déterminé par leur nature à une fin convenable, l'échange de ces choses trouvé pour leur usage propre doit être rapporté à la même fin par sa nature. C'est pourquoi s'il s'effectue en dehors d'une fin convenable et n'est pas rapporté à la fin qui est sa raison d'être, il aura de sa nature un caractère de malice. Or toutes les fois qu'il se fait un échange de choses pour leur accroissement et leur multiplication, c'est en dehors d'une fin convenable, parce que, lorsqu'on a en vue l'augmentation et la mutiplication, il ne peut y avoir une fin convenable; il est facile de le voir dans un homme avare et usurier qui poursuit avec une ardeur incessante l'accroissement et la multiplication des richesses qu'il entasse, sans assouvir jamais sa cupidité: En effet, plus il est riche, plus la soif d'or devient ardente, et si nous en croyons les écrits des philosophes, il est aussi pauvre, par ce qu'il a que par ce qu'il n'a pas, c'est pourquoi on ne peut trouver une fin convenable dans l'accumulation usuraire des richesses, et dans l'usure on tend toujours à l'infini, parce que plus on acquiert, plus on veut ac-

---

CAPUT IV.

Quomodo usura est peccatum mortale secundum legem divinam.

Jam ex dictis potest adverti, unde ratio vitii in usura hujusmodi sit. In omni enim actu hominis malum accidit, aut natura, aut lege. Natura, quando præter naturam actus factus ad finem convenientem naturæ non refertur. Ratio enim boni a fine convenienti inest omnibus. Lege vero malum incidit, quando contrarium fit legi scriptæ vel infusæ. Et utroque prædictorum modorum invenitur malum in usura. Nam si proprius usus rerum ad finem convenientem determinetur per naturam ipsarum, etiam commutatio ipsarum quæ inventa est propter usum proprium ipsarum, ad eumdem finem referri debet de natura ipsius. Quare si fiat præter finem convenientem, et non referatur ad finem propter quem est, erit de natura sua habens rationem mali. Ubicumque vero fit permutatio rerum propter augmentationem ipsarum, et multiplicationem, jam fit præter finem convenientem, quia ubi intenditur augmentatio et multiplicatio, ibi finis conveniens esse non potest. Quod facile videre possumus in homine avaro et usurario, qui semper aliquid desiderat ad divitiarum suarum cumulos magis ac magis semper augendos et multiplicandos, et tamen nunquam satiatur : quanto enim locupletior est, tanto pecuniarum sitibundior, et si scriptis philosophorum credimus, tam illi deest quod habet, quam quod non habet, et ideo in opibus cumulandis per usuram nullus finis reperiri potest conveniens, et in

quérir encore, et plus on donne à ses désirs le caractère de l'infini, comme l'affirme Aristote dans le Ier livre de la Politique, chap. V. Car tout ce qui tend à une fin est fini. Donc, comme usure dit surabondance et accroissement provenant de l'usage d'une chose, d'après la signification du mot elle désignera une chose en dehors de la fin de l'échange naturel, qui ne s'opère que pour les besoins de la vie humaine, lesquels sont naturellement bornés. C'est la raison que donne le philosophe, non seulement dans l'usure proprement dite appelée *thokon*, c'est-à-dire, produit de l'argent, mais encore dans tout échange où l'on ne se propose directement que le lucre et la multiplication des choses, et non les besoins de la vie. Le Philosophe en parle dans le Ier livre de la Politique sur la fin du chap. V, lorsqu'il dit : Il y a deux sortes d'usure lucrative appelée *chrysmatique*, l'une *kalipique* qui fait produire l'argent pour l'argent, l'autre économique qui sert au gouvernement de la maison ou de la cité ou au bien commun, et celle appelée *naciocique*, qui acquiert pour conserver avec économie ce qui est bon, bon parce que c'est fini, et laquelle est ordonnée par la nature à une fin légitime. Mais c'est avec raison que l'on blâme celle qui est translative. Ce philosophe appelle translative une autre usure commutative, par laquelle une chose est transférée de l'un à l'autre, non pas en vue de l'usage propre des choses et des besoins de la vie, mais uniquement pour le lucre, afin de multiplier de plus en plus les richesses. Et comme on fait de l'argent à la faveur de cette translation, comme le dit le Philosophe au même endroit, le mal est plus apparent dans la translation des capitaux dans la vue de les multiplier. Il s'ensuit conséquemment que la translation, qui s'opère

---

usura in infinitum intenditur, quia quanto magis acquiritur, tanto magis intenditur, et magis rationem infiniti habet, sicut etiam determinat Philosophus in I. *Polit.*, cap. V : Quæcumque enim sunt ad finem aliquem, finita sunt. Cum ergo usura dicat superabundantiam et incrementum ex usu rei productum, per intentionem et rationem ipsius nominis, necessario dicet id, quod est præter finem commutativæ naturalis, quæ tantum est propter necessitatem vitæ humanæ, quæ de se finita est in suis indigentiis. Et hanc rationem ponit Philosophus non tantum in usura proprie dicta, quam vocant Thokon, id est, partum nummismatis, sed etiam in omni commutativa, in qua tantum lucrum, et multiplicatio rerum intenditur propter se, et non propter necessitatem vitæ. De qua dicit Philosophus in I *Politic.*, cap. V, in fine, ubi sic dicit : Duplici quidem existente lucrativa, quam vocat crismaticam, hac quidem Kalipica, id est, augmentativa pecuniarum propter ipsam pecuniam, hac autem iconomica, id est quæ servit ad regimen domus et civitatis, vel ad bonum commune, et hac quidem natiocica, id est quæ acquirit ut iconomice serviat laudata, et ideo laudata, quia finita, et ad debitum finem secundum naturam ordinatur : translativa autem vituperata juste. Translativam dicit alteram commutativam, per quam res transfertur de uno ad alium, non propter proprium usum rerum, et necessarium vitæ; sed solum gratia lucri, ut semper multiplicentur divitiæ. Et quia translationis hujus gratia factum est nummisma, sicut dicit ibidem Philosophus, ideo hujusmodi vitium magis apparet in translatione nummismatum, pro multiplicatione ipsorum. Et ideo sequitur, quod non est secundum naturam translatio hujusmodi, quæ est ad congregandum pe-

pour amasser de l'argent par la translation des capitaux, n'est pas conforme à la nature. C'est là la conséquence. Mais il n'y a pas réciprocité, parce que il y a translation d'argent pour de l'argent, et non pour quelque autre chose nécessaire à la vie humaine. C'est donc avec la plus grande raison qu'on déteste cette commutation appelée *obolétique*, où l'on donne une obole, c'est-à-dire un poids minime et déterminé pour un autre de même genre en vue de l'augmentation. Ce qui motive l'horreur qu'on en a, c'est que par son moyen on devient possesseur et maître d'user d'un argent pour une chose contraire à la destination de la nature, parce qu'il est arrivé qu'à la faveur de cette translation, il s'est fait par son moyen une autre translation des choses en tant que nécessaires à la vie, et non pour amasser et favoriser l'avarice. Le Philosophe en vient immédiatement à cette espèce de lucre qui s'opère spécialement par l'usure proprement dite appelée en grec θοκον, c'est-à-dire en latin *partum* produit, parce que les capitaux se reproduisent d'eux-mêmes dans l'usure, ce qui signifie qu'ils se multiplient et s'accroissent par leur translation. Or dans le prêt l'argent se transfère à raison de lui-même uniquement et non pour une fin nécessaire à la vie dans la condition du prêt. C'est pourquoi Aristote dit au même endroit, dans le thokos, on fait de l'argent avec de l'argent même. Aussi c'est tout-à-fait contre la raison et la nature que s'opère cette acquisition d'argent qui se fait par le thokos, dans le prêt d'argent pour gagner de l'argent. Il parle surtout ainsi par rapport à cette acquisition qui s'effectue dans les autres contrats uniquement par cupidité, laquelle est mauvaise et contre nature; le profit qui s'opère par l'exercice des passions honteuses est encore pire; mais ce dernier est tout-à-fait contre nature, parce qu'il oblige le coupable à la restitution de ce qu'il a reçu, ce que ne font pas les deux premiers modes.

---

cuniam, per translationem pecuniæ. Et hoc est quod sequitur. Sed ab invicem est, quia scilicet translatio fit pecuniæ pro pecunia, et non pro alia re necessaria vitæ humanæ: et ideo rationabilissime odio habetur talis commutatio, quæ dicitur oboletica, id est ubi datur obolus, id est parvum pondus et determinatum pro alio ejusdem generis ad augmentum. Et hæc odio habetur, quia ab ipsa fit possessio nummismatis, et usus ejus ad aliud ad quod non est factum per naturam: quia factum est translationis gratia, id est ut per ipsum fieret translatio aliarum rerum, secundum quod ad vitam necessariæ sunt, et non secundum quod ad congregationem et ad affectum sunt avaritiæ. Et statim Philosophus descendit ad hujusmodi lucra, secundum quod specialiter fiunt per usuram proprie dictam, quam vocant *thokon* græce, id est partum latine, eo quod nummisma seipsum parit in usura, id est quia propter translationem sui ipsius multiplicatur et augmentatur. In mutuo vero transfertur nummisma propter se tantum, et non propter finem necessarium vitæ, de ratione mutui. Unde Philosophus ibidem dicit: *Thokos* autem fit nummisma etiam nummismate. Itaque et maxime præter naturam et rationem ista pecuniarum acquisitio est, scilicet quæ est per *thokos*, id est in mutuo pecuniæ pro augmento pecuniæ. Et dicit maxime, respectu illius acquisitionis quæ fit in contractibus aliis, causa cupiditatis tantum, quæ mala est et contra naturam: adhuc pejor est, quæ fit per exercitium turpitudinum corporalium; sed ista est maxime contra naturam, quia obligat reum ad restitutionem

On voit donc de cette façon comment il y a du mal dans l'usure par la nature, et à raison de la matière suivant le Philosophe. Nous pouvons montrer d'une autre manière que l'usure devient spécialement mauvaise à raison de la nature de l'acte propre qui la produit, lequel est de prêter. En effet, comme prêter est un acte propre dont l'altération produit la malice de l'usure, ainsi qu'il a été dit dans le chapitre précédent, et comme cet acte est un acte de libéralité et de faveur, ainsi que nous le montrerons, nécessairement tout ce qui modifie cet acte et lui fait perdre la libéralité, le détourne de sa nature et altère par conséquent la vertu de la justice universelle. C'est pourquoi il a le caractère d'injure et de même celui de faute. Que prêter à un autre une chose dont on est maître soit un acte propre de libéralité et de faveur, c'est évident d'abord d'après le genre de l'acte qui est la donation elle-même, laquelle désigne la libéralité du donateur. Or ce qui détruit la libéralité importe ou la violence d'un agent extérieur, ou une nécessité de la nature intérieure, ou une dette de justice. Ce qui est transféré de l'un à l'autre par violence, n'est pas donné, mais enlevé. Ce qui est transféré par une nécessité de la nature, comme dans les successions, n'est pas donné, mais laissé. De même ce qui est transféré par une dette de justice, comme dans les ventes justes, les échanges, et les récompenses, est plutôt rendu que donné. C'est pourquoi la libéralité ne doit nullement s'altérer dans la translation où l'on doit proprement avoir en vue l'acte de donner. Mais dans l'acte du prêt on a réellement en vue cet acte, comme le prouvent les autorités de l'une et l'autre loi. C'est pourquoi s'il se mêle à cet acte quelque circonstance qui altère la libéralité du don, cet acte sera mauvais, vicieux et péché. Or il s'y produit une circonstance de cette

---

acceptorum, quod non faciunt primi duo modi. Sic ergo patet quomodo natura inest malum in usura, et propter materiam secundum Philosophum. Alia ratione possumus ostendere in usura malum incidere specialiter, propter naturam actus proprii ex quo incidit, qui est dare mutuo. Cum enim mutuo dare sit actus proprius, ex cujus corruptione generatur usuræ vitium, ut in præcedenti capitulo declaratum est, et hujusmodi actus sit actus liberalitatis et gratiæ, ut ostendemus, necessario quicquid actui accedit, quod liberalitatem tollit, ipsum actum a natura sua avertit, et per consequens virtutem justitiæ universalis corrumpit. Quare rationem injuriæ habet, et sic rationem culpæ; quod autem dare mutuo rem suam alteri sit liberalitatis et gratiæ actus proprius, patet primo ex genere actus qui est ipsa datio, quæ designat liberalitatem dantis. Quod autem liberalitatem tollit, aut violentiam exterioris agentis, aut necessitatem naturæ interioris, aut debitum importat æquitatis. Quicquid enim transfertur ab uno in alium per violentiam, non datur, sed aufertur. Quod autem similiter transfertur per necessitatem naturæ, sicut in successionibus hæredum, non datur, sed relinquitur. Item, quod transfertur per debitum æquitatis, sicut in justis venditionibus et permutationibus rerum, et remuneratione laborum, magis redditur quam detur. Quare in illa translatione in qua actus dandi proprie debet attendi, nullo modo liberalitas debet corrumpi; sed hujusmodi actus, scilicet dandi, vere attenditur in actu mutui, sicut probant auctoritates utriusque legis. Quare si aliqua circumstantia addatur hujusmodi actui, quæ liberalitatem dandi corrumpat, erit hujus-

nature toutes les fois que la concession du prêt s'effectue en vue de quelque profit soit en espérance soit en réalité, par la raison que ce qui se fait en vue d'un gain quelconque ne se fait pas par pure libéralité. D'où il suit qu'il y a toujours malice et péché, non-seulement d'après la nature de la fin et de sa matière, mais aussi d'après la nature de l'acte propre qui en est l'objet. La raison qui se tire en troisième lieu du côté de la justice, de la possession des usures n'est pas moindre. En effet, tout ce que l'on acquiert dans le but de le posséder et qui ne peut l'être avec justice n'est ni bien acquis ni bien possédé et produit la culpabilité et dans celui qui acquiert, et dans celui qui possède; mais il en est ainsi dans l'usure, comme on le fera connoître. C'est pourquoi l'usure est un péché. En effet, tout ce qu'on fait sien et qui ne l'est pas sans un juste titre et par fraude à l'égard d'une chose qui n'appartient pas, est acquis injustement et possédé de même. Mais dans l'usure il y a une chose que l'on a fait sienne de non sienne qu'elle étoit sans un juste titre et par fraude d'une chose dont on n'étoit pas maître, comme on le verra bientôt. C'est pourquoi il y a acquisition et possession injuste. La raison de cela c'est que la translation d'une chose d'un maître à un autre ne peut se faire justement que par trois moyens, ou par droit de nature, quand par exemple une chose est dévolue par la mort des pères ou des parents aux enfants ou aux héritiers, lequel mode ne se trouve pas dans l'usure; ou par droit de faveur ou de libéralité, quand le maître d'une chose donne gratuitement à un autre ce qui lui appartenoit. Sous ce rapport l'usure semble excusable jusqu'à un certain point, parce qu'on dit que le maître donne volontairement à l'usurier le profit de l'usure; mais cela n'est pas une excuse, parce que nous appelons usurier celui qui ne prête point gratuitement, mais dans l'espoir de quelque profit

---

modi actus malus et vitiosus, et peccatum. Talis autem circumstantia additur, quandocumque datio mutui sit pro aliquo lucro, sive in spe, sive in re, eo quod illud quod pro lucro fit, non pro pura liberalitate fit. Ex quo sequitur quod semper ibi malum et peccatum est, non solum ex natura finis et materiæ suæ, sed etiam ex natura actus proprii, circa quem fieri habet. Tertio ratio etiam non minor assignatur ab aliis, scilicet ex parte justitiæ possessionis usurarum. Quicquid enim acquiritur ut possideatur, et juste possideri non valet, male acquiritur et male possidetur, et peccatum in acquirente et in possidente generat; sed sic est in usura, ut declarabitur. Quare usura peccatum est. Quicquid enim fit suum de non suo, sine justo titulo et per fraudem rei non suæ, injuste acquiritur et injuste possidetur; sed in usura est res facta sua de non sua sine justo titulo et per fraudem rei non suæ, ut patebit statim. Quare injuste acquiritur et injuste possidetur. Hujus autem ostensio est : quia translatio rei de domino in dominum non potest fieri justo titulo, nisi tribus viis, scilicet aut per jus naturæ, quando scilicet res devolvitur a patribus vel parentibus in filios et hæredes per mortem, qui modus non est in translatione usuræ, aut per jus gratiæ et liberalitatis, quando scilicet dominus rei dat gratis alteri quod suum erat. In hac autem via videtur aliqualiter usura excusabilis, eo quod voluntarie dicitur dare dominus incrementum usuræ usurario; sed hoc non valet excusare, eo quod usurarium vocamus eum qui non mutuat gratis, sed pro spe alicujus incrementi quod tunc ac-

qu'il reçoit ou espère recevoir. Et quoique l'emprunteur lui donne ou veuille lui donner volontairement un certain profit, de la part de celui qui reçoit ou espère recevoir quelque chose, il n'y a plus de faveur ni de libéralité, quant à ce qui constitue cet acte et par conséquent ce qu'il reçoit ne devient pas sien par droit de libéralité, pour ce qui est de celui qui reçoit, et conséquemment le droit de faveur n'est pas conservé à son égard. Ce profit peut devenir sien de non sien qu'il étoit; et cela arrive lorsqu'en vertu du droit on fait une compensation quelconque, comme dans les ventes et les achats; ou un dédommagement du travail lorsqu'on récompense ceux qui ont travaillé. Or il est constant que sous ce rapport il ne peut se trouver d'usure en raison de la juste possession et acquisition. Premièrement, parce qu'un contrat de ce genre n'a point le caractère d'une vente, d'un achat ou d'un échange, comme on le voit par les termes, et par la translation de l'argent et de la chose prêtée, laquelle de sa nature a été donnée, ou déterminée sous le rapport du nombre, du poids et de la mesure. Il ne dépend pas de la volonté de celui qui transfère d'empêcher l'injustice qui se commet si l'on exige à cause de cela ensuite plus qu'il n'est donné. Car dans la chose donnée rien ne se trouve égal au profit reçu ensuite, ni gratuitement, ni par droit de nature. Secondement on voit qu'il y a iniquité dans une acquisition usuraire, parce qu'on fait par fraude une chose sienne de non sienne qu'elle étoit. Il y a donc dans l'usure vice et malice par le moyen d'une fausse équité. Ce qui devient ainsi évident. Un usurier en transférant une chose ou de l'argent, pour recevoir par cette translation quelque chose de plus qu'il n'a donné, met toujours en avant une certaine justice à recevoir ce profit, laquelle ne peut se trouver que dans le temps où il a fait cette

---

cipit vel sperat accipere. Et licet accipiens mutuo libenter det ei aliquod incrementum, vel dare velit, tamen ex parte accipientis vel sperantis hujusmodi incrementum tollitur ratio gratiæ et liberalitatis, quantum ad ipsum a quo est actus hujusmodi, et ideo non fit suum jure liberalitatis, quod accipit, quantum est ex parte ipsius accipientis, et ideo quantum ad ipsum non servatur jus gratiæ. Aut potest fieri suum de non suo, jure æquitatis, quod est, quando secundum æquitatem juris fit recompensatio alicujus rei, sicut in venditionibus et emptionibus rerum; vel laboris, sicut quando laborantibus redditur merces laboris. Constat autem quod etiam in hac via non potest inveniri usura, in ratione justæ possessionis et acquisitionis. Primo, quia hujusmodi contractus non habet rationem venditionis et emptionis, nec permutationis, sicut apparet ex forma verborum, et ex translatione pecuniæ vel rei datæ mutuo, quæ de sui natura data est, sive determinata numero, pondere et mensura. Et non pendet ex voluntate transferentis, propter quod si ultra exigitur quam datur, injuste est commensuratio. Nihil enim in re data coæquatur ipsi incremento, quod ultra accipitur, non gratis nec jure naturæ. Secundo etiam apparet iniquitas in acquisitione usuræ, quia fraude fit de non suo suum. In usura ergo est vitium sive malum, per viam fictæ æquitatis. Quod sic patet; fœnerator enim rem vel pecuniam transferens, ut per translationem aliquid plus recipiat quam dederit, semper aliquam æquitatem in acceptione superabundantiæ prætendit, quæ non potest esse nisi tempus illud in quo hujusmodi gratiam facit, et expectat receptionem sortis. Et hoc patet,

concession et celui où il attend le profit dont il a couru la chance. C'est clair, car suivant que le temps est plus ou moins long le profit est augmenté ou diminué. C'est donc par le temps que l'usurier se propose de faire la compensation en recevant plus qu'il n'avoit donné. Or le temps est un bien commun, ce n'est là propriété de personne et Dieu le donne également à tout le monde. C'est pourquoi l'usurier de ce genre, qui prétend égaler et compenser la chose reçue avec une chose qui n'est pas sienne, qui appartient également à celui qui reçoit et à celui qui donne et que Dieu donne gratuitement à tout le monde, commet une fraude, et à l'égard du prochain à qui appartient le temps qu'il lui vend, et à l'égard de Dieu dont il met à prix un don gratuit. Il est également constant qu'on ne peut pas faire de compensation à l'égard du travail dans un contrat ou une acquisition usuraire, car l'usurier gagne autant en dormant qu'en veillant, dans les jours de fête que dans les jours ouvrables. C'est pourquoi il résulte de tout cela que les profits usuraires ne peuvent être ni acquis, ni possédés par droit ou titre légitime. C'est donc un acte mauvais de sa nature et condamnable, parce qu'il s'opère par la volonté humaine. On voit aussi d'après ce qui vient d'être dit pourquoi certaines usures sont permises comme licites dans l'Ecriture sainte et même dans les lois humaines, parce que quelquefois un profit usuraire peut être pris comme une chose légitime d'après quelque titre valable, dans ce cas il n'y a point de culpabilité. Il en est ainsi quand une chose est retenue de vive force. Nous venons de dire que l'usure est quelque chose de mauvais et de condamnable et pourquoi; mais il faut dire maintenant ce que c'est que ce mal et quelle est sa gravité. Car suivant la théologie l'usure est condamnée comme un péché grave et mortel. C'est ce qui est dit dans Ezéch., XVIII : *Quiconque commettra ces abominations sera puni*

---

quia secundum prolongationem temporis vel abbreviationem augmentatur superabundantia usuræ, vel minuitur. Ergo fœnerator de tempore recompensare intendit illud quod plus accipit quam dederat. Tempus autem commune est, nec est propria possessio alicujus, sed a Deo datur æqualiter. Quare hujusmodi fœnerator de re non sua, et quæ est æqualiter accipientis et dantis, et gratis a Deo omnibus datur intendens æquare et recompensare rem acceptam, fraudem facit, et proximo cujus est tempus quod sibi vendit, et Deo cujus rem gratis datam sub pretio ponit. Constat autem quod nec labore aliquo fit recompensatio in contractu vel acquisitione usuræ, quia tantum lucratur fœnerator dormiens sicut vigilans, et in diebus solemnibus sicut in feriis communibus. Quare ex his omnibus consequens est quod superabundantiæ usuræ nullo jure vel justo titulo acquiritur vel possidetur. Quare et malum est de sui natura et vituperabile, quia voluntate fit humana. Ex prædictis etiam liquet, quare quædam usuræ in sacra Scriptura et etiam in legibus humanis concessæ sunt tanquam licitæ, quia quandocumque usura potest accipi ut sua res aliquo justo titulo, erit sine scrupulo inculpabilis acceptio. Et hoc est, quando res violenter detinentur, et sunt aliorum secundum veritatem, per usuram acquiruntur vel detinentur. Quod autem malum vituperabile sit usura, et quare, jam dictum est. Sed quantum et quale sit, erit declarandum. Nam secundum theologiam, usura condemnatur tanquam peccatum mortale et grave. Unde *Ezech.*, XVIII : « Qui universa hæc detestanda fecerit,

de mort, et l'usure y est désignée ; donc le péché de l'usure est détestable et digne de mort. Outre cela saint Ambroise dit dans le livre de la bonne mort, XVII, q. 4 : Celui qui commettra l'usure et la rapine sera privé de la vie. Mais il faut remarquer que l'usure diffère du vol et de la rapine en ce que le vol et la rapine n'ont aucune apparence d'équité, parce qu'ils s'opèrent par une violence occulte et ouverte. Ils ne procurent aucun avantage à l'Etat, ils troublent plutôt la paix et engendrent le désordre, tandis que l'usure a une certaine apparence de justice, parce qu'il paroît juste et convenable de payer un service reçu d'une certaine manière, quoique en réalité il ne soit rien dû par justice, mais bien par bienveillance, ce qui est alors une faveur et une reconnoissance. Pareillement il semble qu'il y a quelque avantage pour l'état dans l'usure, parce que par son moyen une foule d'héritages sont conservés, une foule de dommages évités, c'est pour cette raison que les lois humaines la permettent et ne la punissent pas comme elles punissent le vol et la rapine. On voit donc d'après tout ce qui vient d'être dit que l'usure est un mal condamnable suivant la loi de la nature et un péché mortel suivant la loi divine, et que c'est une espèce, une manière de rapine et de vol.

CHAPITRE V.

Comment, suivant la loi divine, le domaine ne se transfère pas dans l'usure ?

Comme on a dit que l'usure se trouve renfermée dans le genre du vol et de la rapine, comme un mode spécial, et qu'elle n'en peut avoir le caractère qu'à raison de la détention du bien d'autrui malgré le

---

morte morietur, » et enumeratur in prædictis usura ; ergo usuræ vitium est detestandum et æterna morte dignum. Præterea, Ambrosius in lib. *De bono mortis*, et habetur XVII, qu. 4 : Si quis usuras acceperit et rapinam facit, vita non vivet. Sed advertendum est quod usura differt a furto et rapina, quia furtum et rapina nullam habent speciem æquitatis, eo quod per violentiam occultam et apertam committuntur. Nec prætendunt in republica aliquam utilitatem, sed potius pacis et reipublicæ subversionem. Usura vero aliquam speciem æquitatis prætendit, quia videtur æquum et justum, ut beneficio exhibito reddatur aliquod emolumentum, quamvis secundum rei veritatem non debeatur tali beneficio aliquid ex justitia, nisi tantum ex gratia, quod est benevolentia et gratiarum actio. Similiter in usura aliqua utilitas videtur prætendi reipublicæ, quia per ipsam retinentur multæ hæreditates, et vitantur damna quam plurima, propter quod etiam leges humanæ eam permittunt et non puniunt, sicut puniunt et prohibent furta et rapinam. Ex his igitur patet quod usura sit malum vituperabile secundum legem naturæ, et peccatum mortale secundum legem divinam, et quod sit species quædam sive modus de genere rapinæ et furti.

CAPUT V.

Quomodo in usura non transfertur dominium secundum legem divinam.

Cum autem dictum sit quod usura in genere furti et rapinæ contineatur ut specialis modus, et hujus non potest habere rationem, nisi propter detentionem alicu-

propriétaire, ce n'est pas sans raison qu'on pose aux habiles cette question, l'usure est-elle vraiment une chose d'autrui, n'est-elle pas la véritable propriété de celui qui reçoit? D'après cela les docteurs demandent communément si le domaine se transfère dans l'usure : ceux-ci se partagent entre deux opinions, quelques-uns de ceux qui procèdent plus théologiquement affirment simplement que le domaine ne se transfère pas dans l'usure, les autres qui s'occupent davantage du droit écrit et des lois humaines affirment que le domaine se transfère simplement. Afin que la vérité puisse luire suivant notre intention, nous allons ajouter ce chapitre. Les théologiens qui enseignent que le domaine ne se transfère pas, allèguent en faveur de leur opinion, certaines autorités et des raisons qui en découlent. En effet, saint Augustin dit à Macédonius, XIV, q. 4, art. Que dirai-je des usures que les lois comme les juges font restituer? Est-il plus cruel celui qui soustrait ou enlève quelque chose au riche que celui qui égorge le pauvre par ses usures? Il y a donc possession injuste dans ces cas et autres semblables. Voilà comment saint Augustin dit que comme la possession du produit du vol et de la rapine est illégitime, il en est de même par rapport à l'usure. Il ajoute au même endroit, je voudrois qu'on les restituât. Mais il ne faut restituer que ce qui appartient à autrui et dont on n'est pas *maître;* c'est pourquoi les usures ne sont pas dans le domaine de celui qui les possède, car le bien d'autrui et le sien propre sont des choses contraires, et ne tombent pas sous le même rapport. De même saint Augustin, dans le livre *De verbis domini,* traité XXX, Ne faites point l'aumône avec les fruits de l'usure et des exactions; mais il est certain que chacun peut faire l'aumône avec ce qu'il possède; on voit en conséquence que les usures ne sont pas dans le domaine et le pouvoir de celui qui les possède. En outre,

---

jus rei alienæ invito domino, non immerito quæritur a peritis, utrum usura sit vera res aliena, et non sit vera possessio accipientis. Et ex hoc communiter a doctoribus solet quæri, utrum in usura transferatur dominium; et quia hujus quæstionis duplex reperitur determinatio inter doctores, quia quidam eorum qui theologice magis procedunt, simpliciter affirmant in usura non transferri dominium: alii vero qui jura scripta et humanas leges attendunt, simpliciter transferre dominium dicunt. Ut autem veritas secundum nostram intentionem appareat, hoc capitulum subjungimus. Quæ autem movere possunt theologos, asserentes non transferri dominium, sunt quædam auctoritates, et ex his rationes consequentes. Dicit enim B. Augustinus *ad Macedonium*, et habetur XIV, qu. 5, art.: Quid dicam de usuris, quas etiam ipsæ leges et judices reddi jubent? An crudelior est qui subtrahit vel eripit aliquid diviti, quam qui trucidat pauperem fœnore? in hac itaque atque hujusmodi, male utique possidentur. Ecce quomodo B. Augustinus dicit, quod sicut furta et rapinæ male possidentur, sic et usuræ. Et subdit ibidem : Et vellem ut restituerentur. Sed non est restituendum nisi quod est alienum, et non suum : quare usuræ non sunt in dominio possidentis. Alienum enim et suum contraria sunt, et non incidunt in idem simul. Item, Augustinus in lib. *De verbis Domini*, tract. XXX : Nolite velle eleemosynas facere de fœnore et usura, sed constat quod quilibet de suo potest eleemosynas facere. Quare videtur quod usuræ non sint in proprietate et potestate

on ne doit restituer une chose qu'à celui qui en est le vrai maître; c'est pourquoi une chose ne pouvant avoir en même temps deux maîtres différents et égaux, et toute usure devant être restituée, suivant la loi divine à celui duquel elle a été reçue, il s'ensuit que celui qui restitue n'en a pas le véritable domaine, et ainsi ce domaine n'avoit pas été transféré à celui qui avoit reçu le profit usuraire. Au contraire certains légistes et jurisconsultes se préoccupent de cette pensée, suivant toutes les lois, le bien d'autrui dont le domaine n'est pas transféré doit toujours être restitué à son véritable maître, qui que ce soit qui le possède, avec une identité numérique. Mais cette condition n'est pas mentionnée même dans la loi divine; si, en effet, quelqu'un a reçu d'un autre d'une manière usuraire un cheval, ou de l'argent, ou toute autre chose, il n'est pas tenu de restituer la même chose avec une identité numérique, suivant les lois, il suffit d'en restituer la valeur. Outre cela, si un usurier a vendu à un autre un cheval dont il est devenu possesseur d'une manière usuraire, ou s'il le lui a donné, il est certain, d'après les lois, que le domaine est transféré, et que celui qui avoit donné le cheval à l'usurier comme profit usuraire *n'est pas compétent* pour en *réclamer la restitution*. Mais si le domaine n'avoit pas été transféré à l'usurier, celui-ci ne pourroit pas le donner à un autre ou le vendre en transférant un domaine qu'il n'a pas. C'est pourquoi il semble que le domaine est transféré dans l'usure. Il y a une autre raison naturelle de cela; celui qui emprunte fait acte d'une seule et même volonté en empruntant et en promettant le gain ou le profit. Donc comme la volonté qui demande à emprunter est complètement libre et exempte de coaction, la volonté qui promet le profit sera également libre, mais on doit accomplir sa promesse avec la même volonté qui l'a faite. C'est pourquoi

---

possidentis. Præterea, nulla res est restituenda alicui, nisi illi qui est verus dominus ejus. Quare cum una res simul habere duos dominos non valeat a se invicem diver[illegible]s et æquales, et omnis usura restit[illegible]a sit secundum legem divinam ei a [illegible]cepta est sicut vero *domino*, sequi[illegible]od restituens non habeat verum ejus [illegible]ium, et sic non erat translatum in [illegible]entem usuram. E contrario vero move[illegible] quosdam legistas et jurisperitos, scilicet quod secundum omnem legem res aliena cujus dominium non transfertur, semper est restituenda vero domino eadem numero, a quocumque possideatur. Sed in usura etiam secundum legem divinam hoc non judicatur. Si enim aliquis accepit *equum* vel pecuniam, vel rem aliam quamcumque in usuram ab alio, non tenetur eamdem rem numero restituere secundum leges, sed tantum sufficit si valorem rei restituat. Præterea, si fœneratur equum acceptum in usuram vendiderit alteri vel dederit, constat per leges quod transfertur dominium, et quod non competit repetitio ejusdem equi illi qui fœneratori equum dederat pro usura. Sed si non esset translatum dominium in fœneratorem, non posset fœnerator alteri dare vel vendere transferendo dominium quod non habebat. Quare videtur in usura transferri dominium. Et alia ratione naturali videtur idem : quia accipiens mutuo una et eadem voluntate mutuum petit, et lucrum sive incrementum de suo promittit. Cum ergo penitus sit voluntas qua petit mutuum libera et non coacta, erit similiter et voluntas qua promittit incrementum libera, sed reddi debet

cette sorte de profit sera rendue librement par celui qui est le vrai maître de la chose ; mais si le véritable maître d'une chose en transfère le domaine à quelque possesseur que ce soit, il le transfère réellement. C'est pourquoi il semble que le domaine est réellement transféré de droit naturel. Et ainsi les partisans de cette opinion s'efforcent de montrer que le domaine se transfère dans l'usure et par la loi divine qui n'oblige pas à restituer avec une identité numérique, et par les lois humaines qui n'obligent pas à restituer les usures et ne punissent pas ceux qui prennent des profits usuraires comme s'ils prenoient le bien d'autrui, et par la loi naturelle. Pourquoi donc faut-il les restituer si ce n'est pas un bien appartenant à autrui? et si c'est le bien d'autrui comment peut-on le vendre ou le donner en toute propriété? Ce n'est pas sans raison qu'il s'élève ici de l'incertitude. Pour résoudre cette difficulté il faut savoir d'abord que la loi divine considère le bien d'autrui autrement que la loi humaine. La loi divine appelle bien d'autrui tout ce qui est possédé contrairement à la loi de Dieu, qui est seul le vrai maître. En conséquence tout ce que l'on possède, si on le possède contre la volonté de Dieu, est possédé injustement, et est possédé malgré le maître comme bien d'autrui, et saint Augustin le dit expressément en écrivant à Macédonius, XIV, q. 5, chap. Que dirai-je? Accuserons-nous de posséder le bien d'autrui tous ceux qui se réjouissent de leurs acquisitions et ne savent pas en user? ce que l'on possède avec droit n'est certainement pas le bien d'autrui : or on possède avec droit ce qu'on possède justement, et on possède justement ce que l'on possède d'une manière convenable. Donc tout ce qui possède d'une manière qui n'est pas convenable est le bien d'autrui, or celui-là possède mal qui use mal. Il est donc ainsi évident que l'usurier n'est pas le véritable maître de ses

---

promissum æqua voluntate qua promittitur. Quare et libere incrementum hujusmodi reddetur ab eo qui est verus dominus rei ; sed si verus dominus rei transfert dominium in quemcumque possessorem, vere transfert dominium. Quare videtur in usura vere transferri dominium etiam jure naturali. Et sic lege divina, quæ non compellit ad restitutionem ejusdem rei numero, et legibus humanis quæ non compellunt ad restitutionem usurarum, et non puniunt accipientes usuras, sicut accipientes res alienas, et lege naturæ conantur ostendere, qui sunt hujus opinionis, quod in usura transfertur dominium. Quare ergo restitui debent, si non sunt res alienæ? et si sunt res alienæ, quo modo vendi vel dari possunt tanquam propriæ? Ex his itaque surgit non immerito dubitatio. Ad quod ut declaretur, oportet præscire quod aliter judicat lex divina alienum, aliter lex humana. Lex enim divina alienum dicit quicquid possidetur contra legem Dei, qui solus est vere Dominus : et ideo omnia quæcumque possidentur ab alio, si [illegible]er voluntatem Dei possidentur, injuste [illegible]dentur, et invito Domino quasi res [illegible] possidentur, et hoc expresse dicit [illegible]gustinus *ad Macedonium*, et habetur [illegible] qu. 5, sic cap. : Quid dicam? Nonne[illegible]nes qui sibi gaudere videntur conquis[illegible], eisque uti nesciunt, alienum possidere convincimus? Hoc enim certe alienum non est, quod jure possidetur ; hoc autem jure quod juste, et hoc juste quod bene. Omne igitur quod male possidetur, alienum est ; male autem possidet qui male utitur. Sic ergo patet quod fœnerator non est verus domi-

profits usuraires, pas plus que le ravisseur de ses rapines, parce que l'un et l'autre possèdent d'une manière qui n'est pas convenable, aussi c'est le bien d'autrui qu'ils possèdent et non le leur. Mais le véritable maître possède comme sien ce qu'il possède comme maître; ce qui prouve que suivant *la loi de Dieu le domaine* n'est pas transféré dans l'usure, c'est pourquoi la loi divine ordonne de restituer les profits usuraires comme les rapines. J'appelle loi divine celle qui est consignée dans le canon de l'Ecriture sainte, dans les décrets des saints Pères, et dans les conciles. La loi humaine de son côté ne considère comme bien d'autrui que ce qui est pris ou retenu contre la volonté qui est le maître des choses suivant la loi humaine. C'est pourquoi, comme dans le vol ou la rapine se trouve l'acception ou la détention des choses contre la volonté de l'homme qui en est regardé comme le maître par tout le monde, c'est avec justice que la loi humaine punit ces actes et oblige à la restitution comme pour un bien appartenant à autrui. Mais ce qui est pris ou retenu dans l'usure ne semble pas l'être contre la volonté du donateur, par la raison que ce n'est ni donné par ignorance, ni enlevé par force. C'est pourquoi la loi humaine ne regarde pas les profits usuraires comme un bien appartenant à autrui. Néanmoins d'après ce qui a été dit il reste un doute, savoir si la loi divine regarde vraiment le produit de l'usure comme le bien d'autrui, puisqu'elle n'oblige pas de restituer avec une identité numérique? A cela nous répondons qu'en vertu de la loi divine l'usurier doit être obligé à une restitution numériquement identique, si la chose qui est en sa possession est restée la même, à moins qu'il en soit délivré par le consentement du réclamant; dans le cas contraire il est tenu d'en restituer la valeur. Mais si la chose n'est plus au pouvoir de l'usurier, et est détruite, ou transférée à un autre maître qui est possesseur de

---

nus usurarum, sicut nec raptor rapinarum, quia uterque male possidet : et ideo alienum possidet, et non suum; sed verus dominus id quod possidet ut dominus, possidet ut suum. Ex quo patet quod secundum *legem Dei, in usura non est translatum dominium*, et ideo lex divina jubet restitutionem usurarum fieri sicut et rapinarum. Et voco legem divinam, quæ in canone sacræ Scripturæ, et in decretis sanctorum Patrum et conciliis continentur. Lex autem humana alienum judicat id solum quod præter voluntatem hominis, qui dominus rerum est secundum leges humanas, accipitur vel detinetur. Quare cum in furto vel rapina appareat rerum acceptio vel detentio contra illius hominis voluntatem, qui putatur dominus ab omnibus hominibus, juste lex humana illa punit, et tanquam vere aliena restitui compellit; sed id quod in usura accipitur vel detinetur, non videtur esse contra voluntatem dantis, eo quod nec per ignorantiam datur, nec per violentiam tollitur. Quare lex humana *usuras non judicat* res alienas. Sed dubitatur adhuc ex dictis. Si lex divina judicat usuram vere rem alienam, quare non compellit ad restitutionem ejusdem rei numero? Ad quod respondemus, quod quantum est ex lege divina, debet compelli fœnerator ad eadem in numero restitutionem, si manet ipsa res in potestate fœneratoris eadem, nisi per assensum repetentis liberetur, alias tenetur pro ipsa valorem restituere. Si autem res non manet in potestate fœneratoris, sed consumpta est, vel translata in alterius dominium, qui est vere fidei possessor, tunc compelli debet

bonne foi, alors il faut obliger l'usurier à rendre l'équivalent. Mais il s'élève un nouveau doute, c'est de savoir comment l'usurier peut rendre un autre maître d'une chose qui ne lui appartient pas à lui-même. Je réponds qu'il ne le peut pas en vertu de ce qui fait juger que cette chose ne lui appartient pas, mais en raison de ce qui fait qu'elle lui appartient. Mais comme elle est regardée comme le bien d'autrui d'après la loi divine, on doit estimer d'après la même loi qu'il ne peut pas avec justice la transférer à un autre, sans le consentement du véritable maître. Comment donc peut-on retenir des choses donnés par un usurier ou achetées de lui, sachant que c'est un produit de l'usure? Pourquoi dans ce cas n'obligeroit-on pas à la restitution comme on le fait pour celui qui garde le fruit de la rapine ou du vol sans le consentement du maître de quelque manière qu'il en soit devenu possesseur? A cela il faut dire que la loi divine considèreprinci palementle juste dans chaque personne, ou le juste en tant que tel par la disposition à une fin qui est la vie éternelle. Tandis que la loi humaine ne le considère que sous ce rapport qu'il établit parmi les hommes le bien être civil, qui consiste à vivre dans l'honnêteté et la paix commune. Or la loi divine se sert de la loi humaine comme d'un instrument toutes les fois que par les œuvres civiles l'homme peut être conduit à la vie éternelle ou en être éloigné. De même que toute la nature est un instrument de la divine puissance non par besoin, mais à raison de l'excellence de la vertu divine, qui opère certaines choses par elle-même, et d'autres par la nature. Donc comme les choses acquises par l'usure altèrent le domaine juste dans la personne qui l'acquiert et le garde, mais non le bien civil et humain, c'est-à-dire la paix, par ce qu'ils n'ont pas été reçus contre la volonté du donateur sans condition, aussi il suffit au juge, qui juge suivant la loi de Dieu, que l'usurier satisfasse à l'égard de Dieu, c'est-

---

fœnerator ad restitutionem æquivalentis. Sed adhuc dubitatio oritur, quo modo fœnerator rem alienam possit transferre in dominium alterius. Respondeo dicendum, quod secundum id quod aliena sibi judicatur, non potest, sed secundum quod sua est. Verum quia lege divina judicatur aliena, debet et eadem lege judicari non posse juste tranferri in alium sine consensu domini veri. Quo modo ergo quis potest retinere res datas vel emptas a fœneratore, quas scit fuisse res usurarum? Vel quare non compelletur ad restitutionem, sicut qui retinet rapinas vel furta qualitercumque data vel empta sine consensu veri domini? Ad quod dicendum, quod lex divina principaliter considerat justum cujuscumque personæ, vel justum, in quantum per hoc ordinatur ad finem, qui est vita æterna. Lex vero humana considerat hoc prout ordinantur homines inter se in bene esse civile, quod est vivere in honestate et pace communi. Lex autem divina utitur lege humana sicut instrumento, ubicumque per opera civilia homo potest ordinari vel deordinari a fine vitæ æternæ : sicut etiam tota natura instrumentum est divinæ virtutis, et non propter indigentiam, sed propter divinæ virtutis excellentiam, quæ per se operatur aliqua, et quædam per naturam. Quia ergo res per usuram acquisitæ corrumpunt dominium justum in persona tantum acquirente et detinente, non autem proprie corrumpunt bonum civile humanum, id est pacem, quia non contra voluntatem dantis simpliciter sunt acceptæ : ideo sufficit judici, qui secundum legem Dei judicat, quod fœnerator tantum satisfaciat

à-dire qu'il restitue tout ce qu'il a pris contre la loi de Dieu. Mais comme la chose reçue ne produit l'injustice du côté du donateur dans la loi humaine, comme dans la loi du Dieu, que par la raison qui vient du côté de l'usurier, c'est pour cela que le juge ne fait pas restituer la même chose en vertu d'une loi quelconque, et ce n'est pas nécessaire pour les raisons que nous avons dites. Donc d'après tout ce que nous avons dit, nous croyons que dans l'usure le domaine ne se transfère pas suivant la loi divine, ce n'est qu'en vertu de la loi humaine que nous le regardons comme transféré.

CHAPITRE VI.

Comment la raison du doute ou du danger peut excuser d'usure dans le prêt et les autres contrats et dans quel cas ?

Comme on rencontre certains termes dans le droit qui semblent exprimer l'opinion que le doute et les dangers éventuels semblent complètement mettre à l'abri de l'accusation d'usure dans certains échanges et contrats, il faut en conséquence rechercher dans quels contrats, quand et comment la chose a lieu, comme aussi quand elle n'a pas lieu. Il faut d'abord savoir que c'est une règle générale admise par tous les docteurs, règle qui doit être stable, que nulle condition ou circonstance ne peut excuser un acte ou une habitude vicieuse, qu'à raison de ce qui peut en faire disparoître le caractère vicieux. En effet, lorsque les Hébreux sont excusés de vol au sujet des dépouilles des Egyptiens, c'est uniquement parce que des biens qui ne leur appartenoient pas sont devenus leurs par l'ordre du Maître supérieur. Si donc le doute ou le danger peuvent excuser, c'est seulement à

---

quantum ad Deum, scilicet ut tantum restituat quantum accipit contra legem Dei. Sed quia res accepta non est faciens injustum ex parte dantis in lege humana, seu neque etiam in lege Dei, nisi propter rationem solam ex parte fœneratoris, ideo eamdem rem non compellit judex per legem aliquam restituere, nec est necesse propter causam dictam. Propter hæc ergo quæ dicta sunt, credimus in usura non transferre dominium secundum legem divinam, sed tantum lege humana translatum judicamus.

CAPUT VI.

Quomodo ratio dubii vel periculi valeat excusare vitium usuræ in mutuo, et aliis contractibus, et quando.

Quia autem quædam verba juris inveniuntur, quibus ratio dubii et pericula eventuum videntur omnino excusare usuræ vitium in quibusdam permutationibus et contractibus, ideo considerandum est, quando et in quibus contractibus, et quomodo valeant excusare; et quando et in quibus non valeant. Sciendum igitur in primis, quod regula est generalis apud omnes doctores, et firma esse debet, quod nulla conditio sive circumstantia potest excusare aliquem actum vitiosum sive habitum, nisi secundum quod potest tollere rationem vitiositatis ab eo. Cum enim Hebræi excusantur a furto de spoliis Ægyptiorum, hoc non est nisi quia præcepto superioris Domini res non suæ factæ sunt suæ. Si igitur dubium vel periculum excusare valeant, hoc non erit nisi habeat virtutem tollendi rationem usuræ vere

la condition d'avoir la vertu de faire disparoître le caractère d'usure proprement dite. Et comme dans les prêts, il y a le vice d'usure par la raison qu'ils se font dans l'espoir du gain qui est contre la nature du prêt, il en résulte que le doute et le danger n'en faisant point disparoître le caractère vicieux, ne peuvent excuser du vice de l'usure. C'est ce qui est prouvé par la décrétale *naviganti*. En effet, si on a prêté de l'argent à un navigateur dans l'espoir de quelque gain, quoiqu'en prenant la responsabilité du danger, on est regardé comme usurier, même en perdant le tout. De même si on a prêté de l'argent à quelqu'un, par exemple cent livres pour dix ans, de manière que si pendant ce temps l'un vient à mourir, l'autre soit délivré de la dette et du prêt, mais que s'ils survivent, celui qui a emprunté donnera au bout de dix ans deux cent cinquante livres au prêteur, le doute et le danger n'excusent pas d'usure dans ce cas. Mais toutes les fois qu'ils peuvent faire disparoître le caractère vicieux d'usure, ils excusent, et c'est ce qui arrive dans certains contrats. Pour connoître d'une manière spéciale comment et dans quels contrats cela peut arriver, il faut considérer au sujet de ces contrats ou échanges dans lesquels on reçoit plus qu'on ne donne, que si c'est à raison du temps que cet échange s'effectue, il y a déjà une espèce d'usure mauvaise, par la raison que ce profit ne peut être ramené à une égalité de justice ni par un travail légitime, ni par l'usage d'une chose appartenant en propre, ni par les compensations d'une autre chose. Si ce n'est point à cause du temps que ce profit est reçu ou espéré, le caractère de doute ou de danger peut jusqu'à un certain point suppléer l'égalité de justice. Par exemple : Si quelqu'un achète une chose moins qu'elle ne vaut au moment de l'achat, ou autant qu'elle vaut, pour la

---

dictæ. Et quia in mutuis vitium usuræ annexum est ex eo quod fiant spe lucri, quod est contra naturam mutui, ideo quia dubium et periculum de sua natura non tollunt hanc vitiositatem a mutuo, quando fit spe lucri, nec periculum excusare possunt vitium usuræ. Et hoc probatur per illam Decretalem, *Naviganti*. Si enim quis pecuniam alicui naviganti commiserit mutuo propter spem alicujus lucri, licet periculum etiam sortis super se receperit, nihilominus judicatur usurarius, etiamsi totum amiserit. Et similiter si quis alicui aliquam pecuniam dederit mutuo, verbi gratia, centum libras ad decem annos, ita quod si infra hoc tempus mortuus fuerit, alter ipsorum liberatus sit a debito, et a mutuo qui ipsum acceperit; si vero supervixerint ambo, dabit post decem annos qui mutuum accepit, ducentas quinquaginta libras ei qui mutuum dederat, non excusatur propter dubium et periculum ab usura; sed ubicumque possunt tollere rationem vitii usuræ, ibi possunt excusare, et hoc est in quibusdam contractibus. Et ad sciendum specialiter quomodo et in quibus hoc contingere potest, considerandum est circa illos contractus vel permutationes rerum in quibus aliquid plus accipitur quam datur, quod si causa temporis permutatio hæc fiat, jam speciem usuræ vitiose committit, eo quod hujusmodi superabundantia, nec ex labore licito, nec ex usu rei propriæ, nec per recompensationem alterius substantiæ valet reduci ad æqualitatem justitiæ. Si vero non causa temporis hæc superabundantia accipiatur vel intendatur, saltem ratio dubii, sive periculi potest supplere æquitatem justitiæ. Verbi gratia. Si quis rem aliquam emat pro pretio

prendre cependant dans un temps où il espère qu'elle aura plus de valeur ; ou si quelqu'un vend une chose au dessus de sa valeur au temps de la vente, espérant néanmoins qu'elle vaudra autant au temps du payement, s'il doutoit avec quelque apparence de vérité si elle pourra valoir plus ou moins dans le temps pour lequel elle étoit vendue ou achetée, dans ces cas le motif du doute peut excuser et opérer l'égalité de la justice, quoiqu'on reçoive plus qu'on ne donne, parce que le doute établit l'estimation de la valeur des choses d'après la nature de choses qui peuvent valoir plus ou moins dans tel temps. C'est pourquoi ce n'est pas seulement à raison du temps que l'on attend davantage, c'est aussi à cause de la nature de la chose qui vaut quelquefois plus dans un temps que dans un autre et quelquefois moins. De cette manière le doute et le danger même local peuvent excuser certains contrats qui autrement seroient regardés comme usuraires. C'est ce qui est prouvé par ce chapitre *Naviganti*. Tout ceci va devenir plus clair par des exemples. Supposons donc qu'un marchand ait à vendre après le mois d'août beaucoup de blé ou de vin, et que dans ce moment la mesure de blé ne vaille que trois sols et la mesure de vin dix sols, le marchand vend son blé quatre sols et son vin douze avec la clause qu'il touchera son argent à la saint Jean, ne voulant pas donner sa marchandise meilleur marché même au comptant, par la raison qu'il juge qu'elle vaudra probablement ce prix à l'époque du payement ; je dis que le vendeur ne commet pas d'usure, quoiqu'il reçoive en espérance plus qu'il ne donne au temps de la vente, parce qu'il ne le reçoit pas à cause du temps, mais bien à raison de la nature de la chose qu'il peut juger avec probabilité et vraisemblance devoir valoir ce prix au temps pour lequel il l'a vendue

---

minori, quam valeat tempore emptionis, vel pro æquali, rem tamen percepturus in tempore quo sperat eam plus valituram : vel etiam si quis vendat rem pro pretio majori, quam valeat tempore venditionis : sperans tamen, quod tantum valitura erit tempore solutionis, si verisimiliter dubitabatur, utrum plus, vel minus possit valere, pro tempore illo, pro quo venditur vel emitur res, in talibus ratio dubii excusare potest, et facere æquitatem justitiæ, licet plus accipiatur, quam detur, eo quod ratio hujus dubii, ponit estimationem valoris in rebus ex ipsa natura rerum, quæ in tali tempore plus vel minus possunt valere. Unde non causa temporis tantum ibidem plus expectatur, sed propter ipsam naturam rei, quæ plus valet aliquando in uno tempore, quam in alio, et aliquando minus. Et hoc modo ratio dubii, et periculi etiam localis possunt excusare contractus aliquos, qui alias judicarentur usurarii. Et hoc probatur per illud capitulum, *Naviganti*. Declaratio quoque prædictorum, per exempla magis patebit. Ponamus igitur, quod aliquis post augustum, multum de blado, vel de vino habeat venalia, et pro illo tempore mensura bladi tres solidos tantum valeat, et modius vini decem, et vendat bladum, pro quatuor solidis, et vinum pro duodecim, recepturus tamen pecuniam in festo S. Joannis, quia nec volebat dare pro minori pretio etiam si statim reciperet, eo quod rem suam estimabatur tantum valituram probabiliter in prædicto tempore solutionis, dico quod non committit usuram, licet plus accipiat in spe, quam det tempore venditionis, quia illud non accipit causa temporis : sed pro natura rei, quam probabiliter, et verisimiliter dubitari potest tantum valituram in

quoiqu'elle n'ait pas eu la même valeur à l'époque de la vente. Cette raison peut s'appliquer à quelques autres contrats, même quand la chose est achetée au dessous de sa valeur au temps de l'achat, pour être prise néanmoins dans un autre temps auquel on peut raisonnablement douter si elle vaudra plus ou moins qu'au moment de l'achat. Ce que nous avons dit du doute dans le prêt et les autres contrats, on peut le dire également du danger, parce que le motif du danger, même à l'égard du sort, n'efface pas le caractère d'usure dans le prêt, comme il est prouvé dans le chapitre *Naviganti*. On en voit la raison dans ce qui a été dit. Dans les autres contrats où l'on semble prendre plus qu'on ne donne, il peut y avoir une excuse quand le motif du danger peut compenser cet excédant de profit. En effet, les choses de même espèce que l'on possède sans danger sont plus estimées que celles qui sont exposées au danger, aussi la compensation s'opère à raison de la nature de la chose, qui est jugée valoir plus ou moins à cause du danger.

CHAPITRE VII.

Comment le motif du doute ou du péril peut excuser du vice d'usure suivant des conditions personnelles ou réelles.

Nous voyons qu'il y a certaines conditions qui, suivant le droit, semblent excuser du péché d'usure dans les contrats simplement usuraires, ainsi qu'on lit dans le Deutéronome XXIII, « vous ne prêterez pas à usure à votre frère, mais bien à un étranger, » est-il dit ensuite ; c'est pourquoi il semble que les profits usuraires que l'on reçoit d'un étranger, surtout de celui qui appartient à un culte différent, n'ont pas un caractère coupable, et de cette façon il paroît que

---

tempore pro quo vendidit, etiam si non valuit tantum in tempore, pro quo vendidit. Et hæc ratio potest applicari ad aliquos alios contractus, etiam quando res minus emitur quam valeat tempore emptionis : recipienda tamen in alio tempore, in quo verisimiliter potest dubitari, utrum plus vel minus sit valitura, quam empta sit. Sicut autem dictum est, de ratione dubii in mutuo, et in contractibus aliis, ita dicendum est, de ratione periculi, quia ratio periculi, etiam circa sortem non tollit rationem usuræ in mutuo, ut probatur in capitulo *Naviganti*. Et hujus ratio patet per prædicta. In contractibus vero aliis in quibus videtur superabundare, acceptum super datum potest excusare, scilicet quando ipsa ratio periculi potest recompensare hujusmodi superabundantiam. Res enim quæ extra periculum possidentur ejusdem speciei, plus estimantur, quam eædem existentes in periculo, et ideo ad naturam rei convertitur recompensatio, quæ propter periculum estimatur plus vel minus valere.

CAPUT VII.

Quomodo ratio dubii vel periculi valeat excusare hoc vitium, secundum conditiones personales vel reales.

Quoniam autem videmus, quasdam conditiones, quæ secundum jura videntur excusare contractus simpliciter usurarios, sicut videtur primo per illud *Deut.*, XXIII : « Non fœnerabis fratri tuo ad usuram. » Et sequitur : « Sed alieno, » quare videtur usura quæ accipitur ab alienigena, et maxime qui est disparis cultus, non habere rationem culpæ, et sic videtur quod conditio

la condition de la personne qui appartient à un culte différent excuse du péché d'usure. De même, suivant saint Ambroise XIV, quæst. 4, livrez-vous à l'usure à l'égard de celui à qui vous avez un légitime désir de nuire ; on a le droit d'exercer l'usure vis à vis de celui que l'on a le droit de combatre les armes à la main. On voit par là que la condition qui rend un ennemi digne de mort, excuse du péché d'usure. La troisième condition se tire aussi du droit où on la trouve à raison *de la dot ou de la promesse paternelle*; Celui, par exemple, qui en se mariant a reçu pour dot un héritage, un fonds de terre, ou des revenus annuels pour une certaine somme donnée en gage, peut percevoir ces revenus, sans aucune diminution de la dot, tant que dure *l'impignoration*. On trouve cela dans les Extrav. sur l'usure, ch. *Salubriter*. La quatrième condition peut se tirer de la nature de la chose, quand par exemple, la chose reçue en gage appartient de droit à celui qui la reçoit en gage, mais est retenue violemment de fait par un autre, celui-ci peut percevoir les fruits excédants du gage, parce qu'alors il les perçoit comme son bien et non comme le bien d'autrui. Ceci se trouve dans la première Décrétale *de usuris*, chap. *Pluris*. La cinquième condition qui peut excuser c'est la compensation du dommage, et non l'espoir du gain, comme lorsqu'on a prêté sans intérêt pour un temps déterminé à l'expiration duquel on a besoin de son argent pour une cause quelconque, si à cette époque ce qui a été prêté n'est pas rendu, il est permis de réclamer tout ce qui est nécessaire pour réparer le dommage causé par le défaut de payement. De cette manière le fidéjusseur peut exiger du débiteur l'intérêt qu'il a payé au prêteur à raison du défaut de payement de la part du débiteur. Cette opinion est confirmée dans les Extrav. *de fidejussoribus*, dans deux décrétales. Sixièmement il n'y a pas non plus usure dans l'offre libre de quelque

---

personæ, per quam est in dispari cultu, excuset usuram. Similiter secundum beatum Ambrosium XIV, quæst. IV. Ab illo exige usuram, cui merito nocere desideras: cui jure inferuntur arma, jure auferuntur usuræ. Ex quo patet, quod conditio quæ facit hostem dignum morti, excusat vitium usuræ. Tertia etiam conditio sumitur, atque reperitur in jure ratione dotis, vel paternæ promissionis : sicut cum aliquis accipit cum uxore in dotem aliquam hæreditatem, vel fundum, vel redditus annuos, pro aliqua certa summa pecuniæ in pignore, potest hujusmodi fructus percipere sine diminutione dotis, quamdiu ratio impignorationis manet. Et hoc habetur, extra de usuris, cap. *Salubriter*. Quarta conditio, *potest accipi ex natura rei, scilicet quando* res quæ accipitur in pignore, est illius qui accipit in pignore de jure, sed de facto detinetur violenter ab alio, tunc potest ille percipere fructus pignoris ultra sortem, eo quod ut suum recipit, et non ut alienum. Et hoc habetur in prima decretali de usuris, cap. *Pluris*. Quinta conditio etiam potest excusare, quæ dicitur interesse, sive damni recompensatio, et non spes lucri, ut si quis mutuo dederit gratis, usque ad terminum aliquem determinatm, in quo indiget sua pecunia pro aliqua necessitate, et mutuum non fuerit redditum ad prædictum terminum, potest mutuans repetere ultra sortem quicquid damni incurrit, propter defectum solutionis. Et hoc modo potest fide jussor repetere usuras a debitore, quas persolvit creditori, propter defectum debitoris. Et *hoc confirmatur, extra, de fide* jussoribus, in duabus decretalibus. Excusa-

excédant, parce que suivant saint Grégoire, I quæst. 2, Une offre ne rend personne coupable lorsque elle n'a pas été sollicitée. La raison pour laquelle ces sortes de conditions excusent du péché d'usure est suffisamment claire et évidente, si l'on considère que dans le chapitre précédent il a été dit que nulle circonstance en morale ne peut changer le bien en mal ou le mal en bien, si ce n'est celle qui fait disparoître de sa nature le caractère de bonté ou de malice. Or l'usure en tant que coupable peut s'exercer dabord et *per se* dans les prêts, secondairement ensuite dans les autres contrats. L'usure dans le prêt est un péché, dabord parce qu'elle altère la libéralité qui consiste à prêter gratuitement, la dernière condition fait disparoître ce caractère vicieux je veux dire quand on donne ou qu'on reçoit librement quelque excédant. L'usure altère aussi dans le prêt la fin légitime, parce qu'on la reçoit par l'espoir du gain et sans compensation aucune, cette malice disparoît avec la première, la seconde et la cinquième condition. La première, en effet, est celle qui montre que Dieu est le seul maître de toutes choses, que tout a été donné pour développer le culte de Dieu, aussi dans ce cas la malice de l'usure est détruite par la vertu de la foi, parce qu'alors ce n'est point l'espoir du gain qui fait agir. Il en est de même dans le second cas par le zèle de la justice et de la charité qui s'efforce autant que possible d'anéantir les ennemis de la foi, c'est-à-dire les tyrans et les hérétiques, et avec le même droit quand on ne peut s'emparer de ce qui leur appartient autrement que par l'usure. Dans le cinquième on voit clairement la raison de la justice, parce qu'alors ce n'est point par cupidité qu'on reçoit, mais par compensation d'un dommage éprouvé, aussi cet excédant de profit se trouve justement acquis. Il arrive aussi qu'on prend quelquefois un

---

tur etiam sexto usura, quando gratis aliquid offertur ultra sortem, quia secundum Gregorium in registro, et habetur in I, quæst. V : Oblatio nullam culpæ maculam alicui ingerit, quæ non ex ambientis petitione procedit. Causa vero propter quam hujusmodi conditiones excusant usuram, et quando, satis liquet et patet, si advertatur, quod in præcedenti capitulo dictum est, quia scilicet nulla potest circumstantia transmutare in moribus de bono in malum, vel econverso, nisi quæ tollit de natura sui rationem bonitatis vel malitiæ. Usura autem secundum quod est vitiosa, contingere potest, primo et per se in mutuis, et secundario in aliis contractibus. Usura autem in mutuis vitium est. Primo, quia corrumpit liberalitatem, cujus est mutuum dare gratis, et hanc rationem vitii tollit ultima conditio, scilicet quando gratis aliquid ultra sortem datur vel accipitur. Corrumpit etiam usura in mutuis debitum finem, quia accipitur spe lucri, et sine recompensatione justa, et etiam hanc malitiam tollit prima conditio, et secunda, et quinta. Prima enim est, per quam ostenditur solus Deus esse Dominus omnium rerum, et omnia esse data ad cultum Dei promovendum, et ideo virtute fidei tollitur in illo casu malitia usuræ : quia tunc non fit spe lucri. Similiter in secundo fit zelo justitiæ et charitatis, quæ quantum potest inimicos fidei scilicet tyrannos et hæreticos conatur destruere, etiam eodem jure, quando non potest aliter res ipsorum, quam per usuram requirere. In quinto vero patet ratio justitiæ, quia non spe lucri accipitur, sed pro recompensatione damni, et ideo illa superabundantia juste acquiritur. Contingit etiam aliquando usuram accipere in aliis contrac-

profit usuraire dans d'autres contrats, où l'on demande sans cause plus qu'on n'a donné. A cela on peut trouver une excuse dans les raisons que nous avons exposées et dans deux autres encore. Ceci peut arriver quand ce qu'on prend en sus devient un bien propre par droit de nature, comme les fruits des gages donnés pour dot ou pour appanage d'enfants : cet excédant peut devenir un bien propre par raison de justice, comme la chose même donnée en gage, quand elle appartenoit de droit à celui qui perçoit les fruits. C'est assez sur les conditions qui peuvent excuser du péché d'usure, sur leurs qualités, leur nombre et les cas dans lesquels elles peuvent ou ne peuvent pas excuser.

CHAPITRE VIII.

Comment la malice de l'usure affecte en général les contrats de vente et d'achat.

Comme le mauvais grain de la cupidité et de l'avarice semé parmi les hommes par l'antique ennemi a produit le péché d'usure, non-seulement dans le prêt d'où l'extirpe la lumière de la vérité divine dans l'Ecriture sainte qui la condamne ouvertement, mais encore dans les autres contrats dans lesquels, sous l'apparence d'équité et de justice humaine, elle opère d'une manière latente; cherchant donc dans cette partie à découvrir cette malice, nous parlerons des contrats où elle se cache. Or nous disons d'abord que nous avons déclaré dès le principe qu'il y a usure dans tout ce qui excède sans titre dans le prêt comme dans les autres contrats. Or, ce qui se fait dans les contrats à cause du temps comme dans le prêt, est sans titre, parce que le vendeur s'approprie une chose par fraude, en vendant le temps qui appartient à Dieu et qui a été donné comme un bien commun à tous les

---

tibus, in quibus aliquid petitur plus, quam detur sine causa. Et hoc etiam excusari potest omnibus modis prædictis, et duobus etiam aliis. Et hoc potest contingere, quando illud, quod ultra sortem recipitur, fit suum jure naturæ, sicut fructus pignorum pro dote uxoris, vel pro provisione filiorum : Vel potest fieri suum jure æquitatis, sicut res ipsa quæ impignoratur, quando secundum æquitatem erat illius qui fructus percipit. Hæc dicta sufficiant de conditionibus excusantibus a vitio usuræ, quæ et quot sunt, et quando valeant excusare, et quando non.

CAPUT VIII.

Quomodo vitium usuræ incidit in contractibus venditionis et emptionis in communi.

Quoniam autem antiqui hostis, superseminata humanæ naturæ zizania cupiditatis et avaritiæ, usuræ vitium produxit, non tantum in mutuis, quæ luce divinæ veritatis in Scriptura sacra manifeste condemnata eradicatur : sed etiam in aliis contractibus diffudit, in quibus sub specie æquitatis et justitiæ humanæ, quasi abscondita fœneratur, idcirco in hac parte quærentes detegere hanc malitiam, de his contractibus in quibus latet, dicemus. Primo autem dicimus, quod a principio dictum est, quod usura est, quicquid præter sortem accidit, sine justo titulo, sive sit in mutuis, sive in contractibus aliis. Quod autem tantum causa temporis accidit in contractibus, sicut in mutuis, sorti accidit sine justo titulo, quia ipse facit suum per fraudem, scilicet vendendo tempus, quod Dei est, et datum com-

hommes. Il ne peut pas y avoir un titre de succession naturelle ou de donation gratuite, ou d'un juste profit à raison d'un travail propre et légitime, ou par compensation d'une chose propre. C'est ce qui fait que tout contrat où l'on reçoit plus qu'on ne donne, en espérance comme en réalité, et cela uniquement à cause du temps, s'appelle contrat usuraire. C'est ce qui est dit dans les Décrétales, *extra de usuris, in civitate* et *consuluit*. Or il faut considérer ce que l'on appelle proprement ici *sort*, et ce que c'est qui est *accidens sorti*. Le mot sort est pris en deux sens dans l'Ecriture sainte. Premièrement pour un signe servant à distinguer entre elles des choses confuses, suivant ce passage des Proverbes, XVIII : « Le sort apaise les différends, » et cet autre : « Les sorts sont jetés dans le sein, mais ils sont dirigés par le Seigneur. » Et ce passage des Actes, I : « Le sort tomba sur Matthias. » Le mot *sort* est pris dans un autre sens pour office, pour un bien propre possédé justement, ou dans la division de quelques personnes ou possessions, comme on appelle sort des enfants d'Israël les portions justes et distinctes assignées à chaque tribu ou personne. C'est aussi dans ce sens qu'on le prend ici pour une chose juste que l'on possède ou qui est due à quelqu'un. On dit accidentel au sort ce qui n'appartient pas à la propriété du sort. D'où il résulte clairement que l'usage propre d'une chose et son produit ne sont pas *accidentels* au sort, parce que celui qui a un droit de propriété sur une chose ou sur un bien en a aussi de droit l'usage et le produit. Par conséquent, celui qui achète une terre ou un cheval, pour retirer plus de fruits à raison des fruits et à raison du cheval qu'il achète, ne prend rien de plus que ce qui est accidentel au sort, car tout appartient au sort, usage et fruits. Il faut considérer en second lieu que les produits et

---

muniter omnibus. Et non potest habere titulum successionis naturalis, seu gratuitæ donationis, seu justi lucri per meritum liciti et proprii laboris, vel per recompensationem rei propriæ. Et hinc est, quod omnis contractus, in quo aliquid plus accipitur, quam detur sive in spe, sive in re, et hoc tantum propter causam temporis, vocatur contractus usurarius. Et hoc est quod dicitur in illis decretalibus, extra de usuris, *In Civitate*, et *Consuluit*. Advertendum est autem, quid proprie dicatur hic sors, et quid sit accidens sorti : sors enim in Scriptura sacra duobus modis accipitur. Uno modo, pro signo dato, per quod distinguantur res confusæ abinvicem, secundum illud *Proverb.*, XVIII : « Contradictiones comprimit sors. » Et iterum, *Prov.*, XVI : « Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur. » Et illud *Act.*, I : « Cecidit sors super Matthiam. » Alio modo, accipitur sors pro officio, vel re propria juste possessa, vel debita in divisione aliquarum personarum, vel possessionum, sicut vocantur sortes filiorum Israel, justæ portiones distinctæ cuilibet tribui, vel personæ assignatæ. Et hoc modo accipitur etiam hic pro re juste possessa, vel debita alicui personæ. Hoc autem dicitur sorti accidere, quod non pertinet ad proprietatem sortis. Ex quo patet, quod usus proprius rei alicujus et fructus ejusdem non accidunt sorti, quia qui habet proprietatem in alia re, sive possessione, habet et usum et fructum illius de jure ; et ideo qui emit agrum, vel equum ut plus percipiat in fructibus ratione fructuum, et ratione usus equi quem emit, nihil accipit plus, quam accidat sorti, quia totum est de sorte, scilicet fructus et usus. Est etiam secundo advertendum, quod fruc-

l'usage des choses peuvent augmenter ou diminuer de prix suivant les temps, et cela peut arriver de trois manières, sans que le temps en soit la cause *per se.* Premièrement, quand la raison de cette augmentation n'est pas dans l'usage de la chose; secondement, à raison de la petite quantité ou de l'abondance de ces mêmes choses. En effet, les choses qui diminuent par l'usage se consomment naturellement par le temps, et sont plus rares à mesure qu'elles s'éloignent de leur origine; comme par exemple, le blé est naturellement plus abondant en automne qu'en été. Troisièmement, cela arrive d'après la nature des choses qui augmentent de valeur par le temps, comme les terres ensemencées, les forêts et les animaux. Et troisièmement aussi, d'après la nature de la chose rapportée à la condition du lieu. Il faut donc généralement tenir pour constant que dans tous les contrats où le vendeur et l'acheteur reçoivent plus qu'ils ne donnent, sans qu'il y ait de raison de cette augmentation dans l'usage de la chose ou dans la nature de la chose elle-même, ni qu'il s'en trouve dans quelque condition de temps résidant dans les choses elles-mêmes, comme on le voit dans les trois manières précédentes, mais où l'augmentation se fonde sur le temps accordé par le vendeur ou l'acheteur, afin de recevoir davantage pour ce motif; dans ce cas ce profit pris en sus de ce qui est donné, s'appelle usure, il a la malice de l'usure, parce qu'il s'opère sans une juste cause dans ces contrats et prêts. C'est ce que les jurisconsultes appellent comme tout le monde, vendre ou acheter à crédit. Mais si l'on reçoit simplement plus qu'on ne donne à raison de l'estimation du vendeur ou de l'acheteur plus large dans un temps que dans l'autre, pour quelqu'une des trois causes dont nous avons parlé, on peut le faire sans se rendre coupable d'u-

---

tus et usus rerum possunt augeri et minui in pretio secundum diversitatem temporum. Et hoc potest accidere ipsis rebus tripliciter, sine eo quod tempus sit causa per se. Uno modo, quando non fuerit ratio hujusmodi augmenti in usu rei. Alio modo propter ipsarum rerum paucitatem, et abundantiam. Res enim quæ per usum suum minuuntur, secundum tempus naturaliter consumuntur, et sunt pauciores : quoniam magis elongantur a sua origine, sicut bladum naturaliter magis abundat in autumno, quam in vere. Alio modo hoc accidit ex ipsarum rerum natura, quæ secundum tempus recipiunt incrementum valoris, ut apparet in satis, sylvis, et animalibus. Tertio modo, ex natura rei relata ad loci conditionem. Est ergo generaliter tenendum, quod in omnibus contractibus, in quibus accipitur plus a vendente, vel emente quam dederit, et non fuerit ratio hujusmodi augmenti in usu rei, sive in natura ipsius rei, nec producta fuerit ex temporis aliqua conditione existente in ipsis rebus, sicut apparet in tribus modis prædictis, sed accidit incrementum ex dilatione temporis concessa a vendente, vel emente, ut per hoc plus accipiat, tunc talis superabundantia accepta super datum usura dicitur, et usuræ tenet vitium, quia sine justa ratione generatur in talibus contractibus et mutuis. Et hoc vocatur apud jurisperitos, et etiam vulgariter, vendere, vel emere ad credentiam. Si autem accipiatur plus quam detur simpliciter propter estimationem vendentis, vel ementis ampliorem in uno tempore quam in alio, propter aliquam trium causarum prædictarum, vel etiam propter dilationem rei in uno tempore quam in alio, tunc potest fieri

sure, parce que cet excédant est compensé par la plus value do la chose en elle-même suivant le temps, à raison duquel on le prend, et non à cause du retard. Il faut observer néanmoins que dans ces contrats, bien qu'on puisse être innocent du péché d'usure pour les raisons que nous avons dites, on n'est pas pour cela exempt de tout péché de cupidité, c'est pourquoi on appelle cela dans le droit canon un *profit honteux*, comme on le voit quest. XIV, chap. 4, *Si quis clericus*, et dans le chap. *Quæcumque temporum messis*. On l'appelle un profit honteux, parce qu'il se perçoit à raison du temps, comme usure, quoique d'une manière différente. On l'appelle aussi profit honteux à raison de la fin, parce que ces sortes de contrats ne se font pas comme la plupart, pour le besoin ou l'utilité des hommes, mais bien pour augmenter sa fortune par une cupidité qui n'a pas de fin, parce que l'avare ne se rassasie point d'argent; c'est pour cela qu'ils ont un caractère de malice. Néanmoins, si ces contrats ont pour objet des besoins de la vie, ils cessent d'être honteux, comme il est dit dans les chapitres cités, XIV, quest. 4. On voit aussi par là qu'il n'y a pas d'usure, parce que l'usure n'est jamais excusable, quelques rapports qu'elle ait avec les besoins de la vie. On peut aussi voir d'après cela qu'il peut y avoir usure, non-seulement par la concession de temps, mais aussi d'après la nature de la chose rapportée à la condition du temps. Il peut y en avoir aussi d'après la nature de la chose rapportée à la condition du lieu, comme par exemple, lorsqu'on prête certaines choses ou de l'argent, à la charge d'être rendues avec identité d'espèce, de nombre, de poids et de mesure, dans l'espérance que ces objets auront numériquement plus de valeur au temps fixé ou dans le lieu désigné, à raison de quoi on a fixé la reddition

---

sine vitio usuræ, quia superabundantia hujusmodi recompensatur ex ampliori valore rei in se pro tempore, pro quo accipitur hujusmodi superabundantia, et non accipitur pro temporis dilatione. Est tamen advertendum, quod in his contractibus licet excusari possint a vitio usuræ secundum rationem dictam, tamen non excusantur omnino a vitio cupiditatis, propter quod dicitur in canone turpe lucrum, ut habetur XIV quæst., IV cap. *Si quis clericus*, Et cap. *Quæcumque temporum messis*. Et dicitur turpe lucrum, quia ratione temporis accidit sicut usura, licet differenter. Vel turpe lucrum dicitur ratione finis, quia tales contractus non fiunt, ut in pluribus propter vitæ humanæ necessitatem, seu utilitatem, sed magis propter divitiarum augmentationem, quam cupiditas facit, quæ non habet finem, quia avarus non impletur pecunia : et ideo rationem vitii habent. Si tamen hujusmodi contractus ordinentur ad usum vitæ humanæ, excusantur ab omni turpitudine, sicut habetur in cap. allegatis XIV, quæst. IV. Et per hoc etiam ostenditur, quod in hujusmodi non sit usura, quia usura non excusatur etiam quantumcumque ordinetur ad vitæ necessitatem. Ex his etiam potest patere, quod non tantum ex dilatione temporis, sed ex natura rei relata ad temporis conditionem, potest accidere usura. Et similiter ex natura rei relata ad loci conditionem, scilicet quando aliquæ res dantur mutuo, sive pecunia æquales reddendæ in specie, et numero, pondere, et mensura. Et tamen quia mutuans sperat eamdem rem numero plus valituram in tempore determinato quo debet reddi, vel in loco, et propter hoc ipse mutavit reddendam ad tale tempus, vel tale locum, ut in

du prêt dans tel temps ou tel lieu, comme dans un temps ou un lieu déterminé ; je dis qu'il y a dans ce cas une véritable usure, parce qu'on espère retirer du prêt ou à cause du prêt plus qu'on n'a donné. Par la même raison il peut y avoir usure dans les autres contrats où l'on reçoit plus qu'on ne donne, comme par exemple, si on a vendu ou acheté du vin ou du blé dans un temps pour en retirer dans un autre plus qu'on n'a donné à raison du temps, quoique ces denrées soient vendues ou achetées à leur valeur dans ce temps, il y a déjà usure à cause de l'intention usuraire. On auroit pu néanmoins être exempt de péché si l'on n'avoit eu en vue que la nature de la chose, et non le motif du temps ou du lieu, qui ne font en aucune façon partie de la chose, et qui, par conséquent, ne produisent *per se* dans les choses ni utilité, ni charité. Il est donc évident que dans le même contrat, suivant l'espèce, il peut y avoir péché d'usure d'après l'intention mauvaise, et péché d'avarice sans celui d'usure, à raison du profit honteux. Il peut aussi dans d'autres cas n'y avoir aucune espèce d'usure, quand on n'a en vue que les besoins de la vie. Par là est aussi détruit le doute manifesté par quelques-uns, savoir, si l'anticipation du temps peut produire l'usure comme le retard ou la prolongation; par exemple, un homme doit à un autre cent écus, qu'il doit lui rendre après un certain nombre d'années ou par annuités, en deux ou trois termes, le prêteur consent à lui remettre le tiers, le quart ou le cinquième de sa créance, s'il veut le payer au commencement de l'année ou avant les termes fixés, s'il le demande. Il est constant que dans ce cas on reçoit plus que l'on ne donne à raison du temps, par exemple, le débiteur devoit légitimement cent écus, tandis qu'il n'en a payé que quatre-vingts à raison du temps. Il reçoit

---

tempore determinato, vel in determinato loco sibi reddatur, dico quod ibi manifeste est vitium usuræ : quia plus speratur ex mutuo, vel causa mutui, quam detur. Et eadem ratione potest incidere vitium usuræ in aliis contractibus, quibus plus accipitur quam detur simili ratione, ut verbi gratia: Si quis bladum, vel vinum vendiderit, vel emerit in aliquo tempore, ut plus accipiat in alio, quam dederit tantum ratione temporis, vel loci, licet etiam res pro tempore illo tantum valeant, jam propter intentionem usurariam fit vitium usuræ. Quod tamen poterat fieri bene, si tantum rei natura attenderetur, et non temporis, vel loci causa, quæ nullo modo sunt aliquid de re, et ideo nec vilitatem, neque charitatem faciunt in rebus per se. Hinc liquet, quod in eodem contractu secundum speciem potest incidere vitium usuræ ex intentione corrupta, et vitium avaritiæ sine vitio usuræ ex turpitudine lucri. Et alias etiam potest fieri sine omni vitio, quando fit propter necessitatem vitæ. Ex dictis etiam dissolvitur dubitatio, quæ a quibusdam movetur, utrum scilicet per anticipationem temporis generari possit vitium usuræ, sicut per dilationem, vel prolongationem, ut verbi gratia. Aliquis debet alteri centum solidos persolvendos post annos, vel annuatim ad duos, vel tres terminos, et creditor vult remittere debitori tertiam, vel quartam, vel quintam partem, si solvat ei in principio anni, sive ante terminum positos, quando petierit. Constat autem quod in hoc casu plus accipitur quam datur ratione temporis, verbi gratia. Debitor juste debebat centum solidos, et propter anticipationem temporis tantum solvit octoginta. Accipit ergo ultra id quod dat, scilicet ultra

donc plus qu'il ne donne, c'est-à-dire vingt écus de plus : ces vingt écus appartenoient au prêteur, et ils ont passé dans les mains du débiteur, à cause de l'anticipation du temps. Il semble donc qu'il y a ici profit usuraire, d'après la règle qui a été donnée sur la cause du péché dans l'usure, lequel a lieu quand on reçoit plus qu'on ne donne à raison du temps. Mais il peut y avoir dans ce cas un double motif d'excuse : 1° quand le prêteur fait librement et par générosité cette concession au débiteur, et quand celui-ci la reçoit sans égard pour le temps ; 2° quand le débiteur compense cet excédant de profit par quelque dommage dans son bien, comme lorsqu'il ne peut se procurer d'argent pour payer avant le terme, sans aliéner ou perdre quelque partie de son bien, autrement il y auroit usure. Mais la difficulté spéciale semble se trouver dans ces contrats dans lesquels on achète ou l'on vend des choses auxquelles le temps donne plus de valeur ou d'utilité, comme les terres ensemencées, les produits des animaux, les fruits des arbres, la coupe des forêts, comme ces sortes de produits se vendent et s'achètent la plupart du temps avant qu'ils puissent être utiles ou mis en usage, et qu'ils sont achetés moins qu'ils ne doivent valoir dans le temps où on doit les prendre pour en user, c'est avec raison qu'on demande si c'est un contrat usuraire de recevoir ou d'en espérer davantage à cause du temps où on doit les recevoir. Il y en a qui font une distinction : ou l'acheteur, ayant déjà le domaine de cette chose, quelle qu'elle soit, dès le temps de l'achat, prend sur lui la responsabilité du péril, ou c'est le vendeur qui court les risques ; dans le premier cas ils prétendent que le contrat est légitime à cause du danger, comme celui qui afferme son bien et qui reçoit au-delà de ce qu'il donne, trouve une excuse dans ce qu'il

---

octoginta, viginti : quia creditoris erant illi viginti, et sunt facti debitoris ratione temporis anticipati. Ratione ergo regulæ datæ de causa vitii in usura, quæ est quando plus accipitur quam datur causa temporis, videtur quod hujusmodi casus sit usurarius. Sed hic potest cadere excusatio usuræ dupliciter. Uno modo, quando, gratis et liberaliter creditor hujusmodi superabundantiam tribuit debitori, et debitor non causa temporis accipiat. Alio modo, quando debitor per damnum propriæ rei recompensat hujusmodi superabundantiam, ut quando non potest habere pecuniam sine alicujus rei proprie alienatione et damno, ex qua solvat creditori quod petit ante terminum solutionis, alias est casus usurarius. Specialis autem difficultas videtur in contractibus illis, in quibus res emuntur, vel venduntur, quæ ex temporis processu recipiunt incrementum valoris, vel vilitatis, sicut sunt sata, fœtus animalium, fructus arborum, spolia sylvarum : quia enim hujusmodi res venduntur et emuntur, ut frequenter ante tempus suæ utilitatis, vel usus, et minus emuntur quam sint valituræ in tempore suæ receptionis et usus, quæstio est non immerito, utrum plus accipere pro eis, vel sperare pro tempore suæ receptionis faciat usurarium contractum. Quam quidam determinantes distinguunt, quia aut emens ex tempore emptionis jam habens dominium talis rei qualiscumque sit, recipit periculum supra se, aut periculum remanet in sorte vendentis. Si primo modo, volunt contractum esse licitum propter periculum, sicut locans rem suam, et aliquid ultra recipiens excusatur propter hoc, quia periculum rei remanet in locante, ut habetur dist. LXXXVIII, *Emens*. Si vero se-

reste responsable de cet objet, comme il est dit, dist. LXXXVIII, *Emens*. Dans le second cas ils condamnent le contrat; mais à bien considérer la chose, cette distinction ne peut pas avoir lieu ici. En effet, si celui qui loue un objet reçoit quelque chose de plus, il y a justice, ce surplus est compensé par l'usage de la chose louée qui est sa propriété, et qui se trouve dans la responsabilité de la chose louée, dont la propriété simple reste à celui qui loue. Mais quand on vend une chose quelconque avec la propriété et non pas seulement l'usage, il est évident que les chances reviennent de droit à l'acheteur. Lors donc que celui qui vend des choses de ce genre garde par devers lui les chances à courir, le domaine n'est pas transféré, et il n'y a pas d'échange de vente légitime; mais il est constant que celui qui achète a déjà transféré le domaine de l'argent qu'il a donné; c'est pourquoi ce contrat a bien plutôt le caractère du prêt. Si l'on espère quelque chose de plus qu'on n'a donné à cause de la détermination du temps, il s'ensuit qu'il y a usure. En conséquence, il me semble qu'on peut sans inconvénient faire dans ces contrats une distinction différente, vu surtout qu'il ne se rencontre guère de péril de la chose dans les coupes de bois, ainsi que dans les autres ventes. En effet, ces objets peuvent être achetés ou pour l'usage de ceux qui achètent, ou pour faire du profit seulement: dans le premier cas, il n'y a point d'usure, quoique ces objets doivent probablement valoir davantage à l'époque où on les recevra, bien qu'estimés à leur valeur au moment du contrat, ce qui est conforme à la loi de la nature et aux usages de la société, parce qu'on ne peut estimer convenablement une chose nécessaire à la vie qu'en raison de la nécessité de son usage, et cela simplement ou pour un temps

---

cundo modo, tunc condemnant contractum: sed si rei veritas attendatur, hujusmodi distinctio hic non habet locum. Si enim locans accipit aliquid ultra rem locatam, hoc habet rationem æquitatis, quia illud recompensatur per usum rei locatæ qui est proprietas locantis et pertinet ad ejus sortem, id est, ad rem locatam, cujus proprietas simpliciter manet apud locantem: et ideo periculum etiam ipsius remanet apud locantem. Sed quando quis vendit rem aliquam, non usum tantum ipsius, sed proprietatem ejus, constat quod transfertur de jure periculum rei in ementem. Quando ergo sic vendens res hujusmodi tenet periculum penes se, jam sic non transfertur dominium, et ideo non est permutatio venditionis justæ: sed constat quod emens jam transtulit dominium pecuniæ quam dedit, quare magis habet rationem mutui. Et si plus speratur propter tempus futurum determinatum quam sit datum, sequitur quod sit vitium usuræ. Et ideo sine prejudicio aliter mihi videtur esse distinguendum in prædictis contractibus, et præcipue quia videmus non de facili imminere periculum rei in venditione spoliorum, sive nemorum sicut in aliis. Possunt enim hujusmodi res emi, vel tanquam necessariæ ad usum vitæ ementium, vel causa lucri tantum. Si primo modo, nullum est vitium, quamvis plus valituræ sint probabiliter tempore suæ receptionis, dum tamen æstimatio justa sit facta tempore contractus, quæ est secundum legem naturæ, et etiam consuetudinem humanam in hoc, quod tantum justæ æstimari potest res vitæ humanæ, quantum necessarius est ejus usus, et hoc vel simpliciter, vel pro tempore aliquo determinato. Et quia simpliciter apud sapientes

déterminé. Et comme les sages estiment une chose parfaite plus qu'une chose imparfaite, et qu'on estime pour un temps déterminé une chose qui peut se vendre parmi les hommes, conséquemment, bien que ces sortes de choses se vendent moins dans un état d'imperfection que lorsqu'elles sont parfaites, il ne me semble pas qu'on reçoive d'excédant, parce que les chances de l'acheteur ont été vendues, avec l'accroissement de valeur et d'utilité. Dans le second cas, si ces contrats se font en vue du gain, on ne peut encore y trouver un profit honteux qu'à cause de la cupidité, qui provient de la condition du temps, comme on l'a dit plus haut des autres. Il peut encore y avoir usure, quand on ne stipule ce gain que d'après le temps, qu'il n'y a pas péril, ou qu'on ne peut raisonnablement douter si les choses peuvent avoir une valeur plus ou moins grande à raison du temps. Il suffit de ces données générales sur la nature des contrats où il semble que peut parfois se rencontrer l'odieux de l'usure.

CHAPITRE IX.

Comment se trouve l'usure dans l'achat des revenus à vie.

Après avoir traité simplement suivant notre intention dans le chapitre précédent de l'équité et de la justice des contrats, il nous paroît convenable de parler plus au long des contrats faits pour un temps déterminé. Sur cela il est très-utile de rechercher deux choses, 1° est-il permis d'acheter des biens, comme des revenus, ou des propriétés pour la vie? Ce qui est un temps indéterminé? 2° Est-il licite d'acheter quelqu'une de ces choses pour un temps déterminé, par exemple pour dix ou vingt ans? comme on le fait souvent de notre temps. Sur

---

plus æstimatur res perfecta quam imperfecta, et pro tempore determinato æstimatur res, quam vendi potest inter homines, ideo licet tales res minus vendantur impefectæ quam sint valituræ perfectæ, non videtur mihi quod aliquis præter sortem amplius accipiat, quia sors vendita est ipsius ementis, cum incremento suæ valetudinis atque utilitatis. Si autem secundo modo, id est, causa lucri fiant hujusmodi contractus, potest adhuc in eis tantum turpe lucrum judicari causa cupiditatis, quæ oritur ex conditione temporis, sicut supradictum est de aliis. Et potest iterum in eis incidere vitium, et hoc quando hujusmodi lucrum quæritur tantum ex tempore, et periculum tollitur, vel verisimiliter dubitari non potest de periculo, utrum magis minusve ratione temporis res possint valere. Hæc in tantum dicta sint universaliter circa naturam contractuum, in quibus videtur posse aliqualiter usuræ vitium incidere.

CAPUT IX.

Quomodo in emptione reddituum ad vitam incidat vitium usuræ.

Quoniam autem in præcedenti capitulo de æquitate et justitia contractuum simpliciter secundum propositum nostrum discussum est, nunc post hæc videtur justum de contractibus ad tempus factis, et non simpliciter discutiendum. Et circa hoc investigatio duplex est perutilis. Primo, utrum emere aliqua bona, ut redditus, vel possessiones ad vitam, quæ est tempus indeterminatum, liceat. Secundo, utrum emere aliqua prædictorum ad tempus determinatum, verbi gratia, ad 10 annos, vel ad 20, sit licitum, quæ duo frequenter fiunt inter

la première question il faut considérer les assertions aussi bien que les raisons de certains jurisconsultes qui condamnent ces sortes de contrats comme usuraires. Nous ferons avant tout l'aveu que nous n'avons rien entendu ni rien lu ayant trait à cette question, soit dans le droit canon, soit dans les extravagantes, soit dans le recueil des lois. C'est dans les écrits de certains docteurs que nous avons trouvé ce que nous en dirons, et autant que nous le pourrons, nous tâcherons d'appuyer sur la raison toutes nos affirmations. Goffrédus, qui fait autorité dans le droit canonique, dans son résumé des titres des décrétales s'exprime ainsi sur le titre *De usurâ*, chap. VII, *Qui naviganti*. Cet auteur dit expressément dans cet endroit que c'est un contrat usuraire que de donner de l'argent ou une somme d'argent à une Eglise pour certaines propriétés dont le bailleur de fonds doit jouir pendant sa vie et qui doivent revenir à cette Eglise après sa mort ; et il en donne cette raison que le fermier a l'espérance de vivre au-delà du temps qu'il lui faudra pour recouvrer sur les revenus tout l'argent qu'il aura déboursé. Or l'espérance seule rend usuraire, voilà le sentiment de cet auteur et la raison alléguée par lui. Un théologien adoptant cette opinion y ajoute d'autres raisons, montrant d'abord qu'un contrat de ce genre ne peut s'excuser à raison du doute ou du danger, parce que c'est un contrat pareil dans lequel un individu donne cent livres pour en recevoir dix par an tant qu'il vivra, espérant bien vivre onze ans et plus, ou avec la clause de recevoir cent dix livres la onzième année, en ajoutant même la condition que s'il vient à mourir avant, il ne sera rien reçu de toute la somme. Or il est constant qu'il y a usure dans ce second contrat, et ce caractère d'usure n'est pas effacé par le motif du doute ou du danger, comme on le

---

homines nostri temporis. Circa primum advertenda sunt dicta quorumdam, et rationes ipsorum qui hujusmodi contractum condemnant tanquam usurarium. In primis autem fatemur nos nusquam legisse auctoritatem, nec audivisse seu in canone, seu in epistolis extravagantibus, seu in corpore legis, pro hac opinione facientem aliquid. Sed in scriptis quorumdam magistrorum vidimus quæ subjungemus, et circa hoc ratione quantum poterimus dicta confirmare conabimur. Goffredus siquidem magnæ auctoritatis in jure canonico summam faciens super titulos Decretalium, ita dicit in titulo de usura, cap. *Is qui naviganti*. Ibi expresse dicit quod dare certam pecuniam sive summam pecuniæ alicui ecclesiæ pro aliqualibus possessionibus tenentis ad vitam dantis pecuniam, et post mortem tenentis redituris ad ipsam ecclesiam, est usurarius contractus. Et hujusmodi causam reddit, dicens quod dans habet spem vivendi ultra id tempus quo receperit de proventibus totam sortem quam dederat, et ultra. Sola autem spes facit usurarium, hæc est ratio dicti magistri, et sententia ejus. Hoc etiam quidam alius doctor theologus asserens pro sententia addit rationes, primo ostendens quod hujusmodi contractus non potest excusari per rationem dubii vel periculi, quia non est alterius rationis contractus in quo aliquis dat centum libras, ut annuatim recipiat decem quamdiu vixerit, et speret se victurum ad undecim annos et ultra; vel ut in undecimo anno recipiat simul centum et decem libras, addita etiam conditione, quod si ante moriatur, quod nihil accipiat de tota summa. Constat autem in hoc secundo contractu esse vitium usuræ, nec tollitur propter rationem dubii

prouve dans le chapitre *Naviganti*. Par la même raison il y aura aussi usure dans le premier, malgré le motif du doute, parce qu'il y a toujours l'espérance de recevoir davantage. Le même docteur veut pour cette raison que le vendeur aussi bien que l'acheteur tombent dans le péché d'usure, parce que suivant cette raison, de même que l'acheteur reçoit en espérance plus qu'il ne donne, il en est ainsi du vendeur, parce qu'il espère ou au moins désire la prompte mort de l'acheteur; et s'il arrive que celui-ci vienne à mourir dans la première ou la seconde année, il est évident qu'il recevra plus qu'il n'aura donné. Mâis je n'ai jamais entendu dire ni lu dans aucun auteur que l'on étende cette usure au vendeur. Cet auteur semble appuyer cette opinion qu'il adopte comme son sentiment personnel sur les paroles d'Aristote qui en deux endroits de ses écrits, savoir dans le liv. X de l'Ethique et le premier de sa Politique parle de la monnaie, montrant que l'intention de la monnaie se fait par translation, c'est-à-dire que par elle se transfèrent les autres choses nécessaires à la vie de l'homme; aussi quand il s'opère une translation de monnaie à un autre pour grandir sa fortune et multiplier ses richesses, c'est le θοκος, c'est-à-dire l'usure, ainsi qu'il résulte des paroles de ce Philosophe. C'est pourquoi, comme dans l'achat des revenus à vie il se fait une translation d'argent dans le but de le multiplier, il semble toujours et naturellement qu'il y a un caractère d'usure. Outre cela, ce sentiment paroît s'appuyer sur la loi divine; il est dit dans le Lévitique, chap. XXV : « Quand vous vendrez quelque chose à quelqu'un de vos concitoyens ou que vous achèterez quelque chose de lui, vous n'attristerez point votre frère, mais vous achèterez de lui à proportion des années qui restent jusqu'au jubilé, et il vous vendra la chose à proportion de ce qu'elle peut produire jusqu'à ce temps. » La Glose dit en expliquant

---

vel periculi, sicut probatur per illud cap. *Naviganti*. Quare similiter in primo contractu erit vitium usuræ, nec tollitur ratione dubii, cum semper sit ibi spes accipiendi plus. Per hanc rationem vult idem doctor, quod tam vendens quam emens peccent vitio usuræ, quia secundum hanc rationem, sicut emens accipit in spe plusquam dederat, sic et vendens, quia sperat vel saltem optat cito finem ementis. Et si acciderit in primo anno eum mori vel secundo, constat quod plus accipit quam dederit. Hoc autem vitium in vendente nullus quidem quem audierim verbo, vel scripto viderim, usque ad usuram extendit. Idem etiam doctor theologus opinionem hujusmodi, quasi sententiam confirmare videtur ex Philosophi dictis, qui in duobus locis, videlicet X. *Ethic.* et in I. *Polit.*, loquitur de ratione nummismatis, ostendens quod intentio nummismatis facta est translationis gratia, hoc est, ut per ipsum aliæ res quæ necessariæ sunt ad vitam hominis transferantur, et ideo quando fit nummismatis translatio ad alterum, ut seipsum augeat et multiplicet, fit *thokos*, id est vitium usuræ, ut apparet ex dictis Philosophi. Quare cum in emptione redituum ad vitam fiat translatio pecuniæ ad hoc ut seipsam multiplicet, videtur semper et naturaliter esse unitum usuræ. Præterea, ex lege divina videtur hæc sententia data, *Levit.*, XXIV, ubi dicitur : « Quando vendes quippiam civi tuo, vel emes ab eo, non contristes proximum tuum, sed juxta numerum annorum jubilæi emes ab eo quod juxta susceptionem fructuum vendet tibi. » Hoc autem exponens, Glossa ibidem sic

ce passage, *quando vendeus*, etc... Ce passage nous donne, pris à la lettre, un enseignement moral et nous apprend à avoir des égards pour notre prochain dans les contrats, à ne pas profiter par cupidité du besoin du pauvre, à ne pas mettre trop d'ardeur à se rendre maître du bien des autres, mais bien à prêter aux indigents et à retirer peu à peu ce que l'on a prêté du produit des champs. D'après cette autorité et la Glose il paroît que lorsqu'on achète les propriétés de son prochain en donnant les produits pour payement, il n'est permis à l'acheteur de prendre rien au-delà : quiconque par conséquent achète des propriétés à vie ou des revenus quelconques espère recevoir quelque chose en sus du prix, ou reçoit quelque chose s'il vit au-delà de son espérance, fait un contrat illicite et contraire à la loi divine. Ce que nous avons dit sur la cause de l'usure semble venir à l'appui, parce que dans ces contrats on espère ou on reçoit toujours plus qu'on ne donne uniquement à cause du temps; or cette cause rend un contrat usuraire. Sans oser taxer de faux le sentiment d'auteurs qui ont une telle autorité, comme il y a parmi les anciens et parmi les modernes des auteurs d'une égale autorité qui ont embrassé l'opinion contraire, il nous paroît convenable de discuter la vérité de cette question à la lumière de la raison dans la mesure des foibles moyens que Dieu nous a donnés.

Il faut savoir d'abord que nous avons mis à néant le sentiment d'un certain docteur en droit fameux, qui condamnoit ces sortes de contrats non comme usuraires, mais comme vicieux pour une circonstance annexée au péché, savoir le désir de la mort de l'acheteur de la part du vendeur. Si c'est là un mal, il ne vient pas de la nature du contrat, c'est une circonstance extérieure qui ne doit pas faire condamner

---

laquitur : Quando vendens, etc. Hic secundum litteram moraliter informar, ut in contractibus proximis compatiamur, ne quis nimium molestus de pauperum necessitatibus negotietur, ne studeat possessiones aliorum acquirere, sed indigentibus commodare, et commodata paulatim ex fructibus agrorum recipere. Ex hac auctoritate et Glossa videtur quod quando quis emit possessiones proximi sui percepta sorte ex proventibus fructuum, non liceat ementi aliquid ultra recipere; sed omnis emens ad vitam possessiones vel redditus sperat ultra sortem datam aliquid accipere, et recipit si vivat ultra secundum quod sperat. Ergo illicitus est contractus, etiam secundum legem divinam. Hoc idem videtur per ea quæ dicta sunt de causa usuræ, quia in talibus contractibus semper aliquid speratur vel accipitur ultra quam detur causa solius temporis; sed hæc causa facit contractum usurarium. Horum autem et tantorum virorum sententiam non audentes falsum asserere, cum tantorum et multorum antiquorum et modernorum dissimilatione contraria sententia teneatur, videtur congruum etiam ratione circa hanc quæstionem discutere veritatem, quantum nostræ Deus dederit parvitati. Sciendum autem in primis, quod cujusdam famosi doctoris in jure vicimus sententiam, qui hujusmodi contractum condemnabat non tanquam usurarium, sed tanquam vitiosum propter circumstantiam peccati annexam, scilicet in vendente, quia vendens optabat mortem emptoris. Sed etsi hoc malum sit, non tamen est ea natura contractus, sed accidit ab extra, et ideo propter hoc non debet condemnari cantractus : unde secundum prædictum doctorem, si fierent hujusmodi contractus

le contrat ; c'est pourquoi, suivant le susdit docteur, si l'on faisoit de pareils contrats pour la vie des vendeurs, ils ne seroient nullement mauvais. En cherchant donc ce qu'il peut y avoir de justice dans ces contrats, et s'ils peuvent se faire licitement, et les moyens de réfuter les raisons de ceux qui pensent différemment, nous disons d'abord que celui qui est maître d'une chose est également maître de l'usage de cette chose. Nous disons aussi en second lieu que le véritable maître d'une chose peut la transférer à un autre gratuitement ou même moyennant un prix ou au moyen d'un échange. Nous disons de plus en troisième lieu que le maître peut transférer l'usage et les fruits d'une chose qui lui appartient. Nous disons quatrièmement que comme le véritable maître d'une chose peut donner ou vendre simplement et pour toujours la propriété de cette chose, ou son usage ou les fruits d'un bien, il peut de même la donner ou la vendre pour un temps déterminé ou particulier. Tout cela se prouve par la véritable nature du domaine. Il faut remarquer aussi que dans le prêt on ne doit estimer la substance d'une chose et sa valeur que suivant la nature de la substance et non suivant celle de l'usage de la chose ou du fruit, parce que cela doit se faire gratuitement d'après la nature du prêt. C'est pourquoi le prêteur ne doit rien espérer de l'usage de la chose prêtée au-delà de la valeur de cette chose, parce que c'est à raison de la substance que le prêt est transféré et non à raison de l'usage; il en est autrement dans les choses prêtées pour l'usage. En effet, la substance d'une chose en elle-même ne reçoit ni plus ni moins, mais dans le contrat de vente et d'achat, on n'estime pas seulement la substance de la chose, mais encore ses fruits et son usage : or il arrive que les fruits des choses ou leur usage augmentent ou diminuent parmi les hommes leur valeur, aussi d'après la nature de semblables contrats

---

ad vitam vendentium, non essent mali. Investigando ergo quid justitiæ possit inesse in hujusmodi contractibus et utrum licite fieri possint, et quomodo contradicentium rationes solvantur, dicimus primo quod qui dominus est alicujus rei, dominus est et usus ejusdem rei. Dicimus etiam secundo, quod dominus verus alicujus rei potest eam transferre in alterum gratis, vel etiam pro pretio et pro commutatione alterius rei. Dicimus insuper tertio, quod dominus potest transferre usum et fructum propriæ rei. Dicimus etiam quarto, quod verus dominus rei sicut potest dare vel vendere proprietatem rei vel usum, seu fructus alicujus possessionis, simpliciter quantum ad omne tempus, sic potest dare vel vendere quantum ad tempus determinatum vel particulare. Omnia ista probantur per veram rationem dominii. Est etiam animadvertendum, quod in mutuo pensari debet tantum rei substantia, et valor ejus secundum rationem substantiæ, et non secundum rationem usus rei vel fructus, eo quod gratis fieri debet secundum rationem mutui : et ideo nihil ultra valorem rei sperare debet mutuans ex usu rei mutuatæ, quia ratione substantiæ transfertur mutuum, et non ratione usus; alias est autem in accommodatis ad usum. Substantia enim rei in se non recipit magis et minus, sed in contractu venditionis et emptionis pensatur non tantum substantia rei, sed etiam ejus fructus et usus; sed ex fructu rerum et usu ipsarum accidit quod valor ipsarum naturaliter inter homines augetur et minuitur, quare de natura hujusmodi contractus potes quis sperare ultra id quod datur,

on peut espérer plus qu'on ne donne, ou même craindre de recevoir moins qu'on n'a donné ; c'est pour cela que les marchands peuvent espérer un profit de leur commerce, tandis que ceux qui prêtent ne le peuvent pas. Il faut remarquer aussi, ainsi que le dit le Philosophe qui traite ce sujet dans le premier liv. de sa Politique, que tout échange parmi les hommes se fait pour les besoins de la vie, il faut en conséquence estimer leur valeur d'après le degré de leur utilité ou nécessité pour la vie humaine. Or cette utilité éprouve bien des modifications; 1° par le temps, 2° par le lieu, 3° par leur condition, 4° par leur nature. Comme dans la vente d'une chose est transférée avec son usage ou simplement ou pour un temps. Quand c'est simplement, il est constant que l'acheteur peut recevoir plus sans péché, parce que l'utilité de la chose et ses fruits ont été transférés pour toujours avec la substance de la chose. Mais quand dans la vente la substance d'une chose et son utilité ne sont transférées que pour un temps et non simplement, il n'est pas juste suivant la nature d'une chose, d'estimer une chose dont la substance n'est possédée que pour un temps autant que celle dont la possession doit être perpétuelle, parce qu'il n'y a pas en elle pour celui qui la possède une utilité aussi grande; quoique l'on reçoive ou espère recevoir plus qu'on n'a donné, il n'y a pas d'autre injustice, surtout quand l'acheteur a l'intention d'acheter en vue des besoins et de l'utilité de la vie, et non en vue du gain et d'un accroissement de richesse, ce qui dans tous les autres achats produit la culpabilité, suivant Aristote. Pour ce qui est des vendeurs, comme pour la plupart ils ont toujours en vue quelque utilité ou de leur famille, ou de l'Eglise, ou de la Cité, et n'agissent

---

vel etiam timere ne minus accipiat quam dederit : et ideo mercatores sperare possunt lucrum ex mercatione, quod non possunt dantes mutuo. Advertendum est etiam, quod sicut Philosophus dicit et pertractat in sua *Politica* in primo, omnis rerum commutatio inter homines fit propter necessitatem vitæ humanæ : et ideo requiritur quod commensuratio ipsarum fieri debeat in magis et minus habere in valore, secundum quod magis et minus habent de utilitate et necessitate ad vitam humanam. Variatur autem hujusmodi utilitas multipliciter in magis et minus. Uno modo ex tempore, alio modo ex loco, alio modo ex ipsarum conditione, alio modo ex ipsarum rerum natura. Quia ergo in venditione transfertur rei substantia cum usu ejus, vel simpliciter vel ad tempus. Et quando simpliciter, constat quod plus recepturus sit emens sine culpa, propterea quia utilitas rei et fructus ejus translata sunt quantum ad omne tempus cum rei substantia. Quando autem in venditione transfertur tantum rei substantia cum utilitate ejus ad aliquod tempus, et non simpliciter, non est justum secundum rei naturam, quod tanti res æstimetur, cujus rei substantia ad tempus possidetur, sicut illa quæ semper possidetur, quia non sequitur ex ea tanta utilitas humanæ vitæ possidenti, etiamsi plus accipiatur vel speretur accipi quam datum sit, non sequitur aliqua injustitia, et præcipue quando emens habet intentionem emendi pro necessitate et utilitate vitæ, et non ad lucrum vel augmentum pecuniæ, quod etiam in emptionibus aliis facit peccatum, secundum Philosophum. Vendentes autem ut in pluribus semper attendunt aliquam utilitatem, vel domus suæ, vel ecclesiæ, vel civitatis, et non causa lucri hoc faciunt, quare ma-

point pour le gain, ils sont plus susceptibles d'être excusés. Nous disons aussi, 5° que le droit qu'on a de recevoir plus qu'on n'a donné dans l'achat pur et simple des propriétés, on l'a aussi pour recevoir plus qu'on n'a donné dans l'achat à vie des propriétés ou des revenus; parce que tout ce qu'on reçoit de plus appartient au prix par la raison qu'on a acheté la substance d'une chose avec l'usage et les fruits, comme lorsqu'on a fait un achat pour toujours. Mais il y a encore du doute dans ce sentiment, savoir si le vendeur peut retenir la substance qu'il a reçue quand l'acheteur n'a pas survécu on a vécu peu de temps après l'achat pour un temps déterminé, parce que à raison du doute et du danger résultant d'un contrat de ce genre, ce bien lui appartient. Cette raison excuse quelquefois dans les contrats par leur nature, ce qui n'a pas lieu dans les prêts, parce qu'alors c'est une circonstance étrangère à la nature du contrat. Quelquefois le danger vient de la nature du contrat comme aussi le doute, tant du coté du vendeur que de celui de l'acheteur; il seroit juste alors d'acheter ou de vendre une chose au-dessous de sa valeur, ce qui ne seroit pas permis si le péril ou le doute ne venoit pas de la nature du contrat. Par conséquent le contrat est juste de sa nature lorsqu'il y a de part et d'autre le même doute si l'on reçoit ou si l'on doit recevoir plus ou moins. En effet, si un individu achète un cheval et en donne cent livres, il est constant que si le cheval vient à périr immédiatement après le payement, le vendeur a le droit de garder les cent livres, quoique l'acheteur n'ait retiré aucune utilité de son achat, par la raison qu'il a transféré en toute justice son bien à l'acheteur. De même de celui qui a vendu une propriété pour un temps indéterminé, dont la détermination dépend de la nature et non de l'homme, si le temps vient à

---

gis excusantur. Dicimus etiam quinto, quod eo jure quo quis recipit aliquid plus ultra quam dederit in possessionibus emptis simpliciter, eo jure recipit aliquis plusquam dederit in possessionibus émptis vel redditibus ad vitam, quia totum est de sorte quicquid plus accipit, eo quod substantiam rei cum usu et fructu ejus emit, sicut et ille qui ad omne tempus emit. Sed dubium est adhuc secundum sententiam, utrum vendens retinere possit substantiam quam accepit, quando nihil aut parum emens supervixit post emptionem, cujus determinatio est, quia ratione dubii et periculi, quod erat de natura hujusmodi contractus fit suum. Et hæc ratio excusat in contractibus quandoque de natura ipsorum, quod non facit in mutuis, quia ibi accidit ex alio quam ex ratione mutui. Quando etiam de natura contractus incidit periculum vel dubium æqualiter, tam ex parte vendentis quam ementis, tunc etiam juste fieret res quæ emitur vel venditur minoris æstimationis in valore, quam si periculum vel dubium non incideret de natura contractus : et ideo de natura sui justus est contractus, cum ex utraque parte verisimiliter dubium sit, utrum minus magisve recipiant vel recepturi sint. Si enim equum homo emat, et centum libras pro eo solvit, constat quod si eadem hora post solutionem equus moriatur, nihilominus vendens centum libras juste detinet, quamvis nihil utilitatis emptor consecutus fuerit, eo quod rem suam juste transtulerit in ipsum ementem. Similiter ille qui possessiones vendit ad tempus indeterminatum, cujus determinatio pendet a natura, et non ab homine, et tempus determinatur præter hominis intentionem, quantum est de

être déterminé contre l'intention de l'homme, il a transféré son bien autant que de droit, et cette translation lui revient d'après la nature du contrat. Il faut en outre considérer que dans ces sortes de ventes et d'achats à vie il se trouve par la nature du contrat une égale liberté de volonté tant du côté du vendeur que du côté de l'acheteur, surtout quand ce sont des riches qui vendent et des pauvres qui achètent, ce qui est plus fréquent par la nature du contrat, parce que les uns et les autres le font pour leur utilité particulière. En effet, le riche n'est pas forcé de vendre pas plus que le pauvre d'acheter; le pauvre n'est pas tenu non plus de donner ou de prêter gratuitement au riche, comme le riche n'est pas tenu de son côté de donner une part de son bien à tel pauvre; c'est pourquoi toute translation, qui se fait par la libre volonté des maîtres, s'opère conformément à la justice. Il résulte de cela que le vendeur et l'acheteur reçoivent en bonne justice et comme un bien qui leur est devenu propre tout ce qu'ils reçoivent au-delà de ce qu'ils ont donné. Mais dans le prêt on ne peut trouver le même caractère de justice quand on retire du prêt quelque profit excédant; car celui qui emprunte comme celui qui prête agit volontairement et librement; mais ce n'est pas avec une même liberté de volonté que l'emprunteur promet quelque chose de plus, c'est par une espèce de violence qui lui est faite par la perversité du prêteur, lequel ne veut point faire sans espoir de gain ce qu'il est tenu de faire gratuitement; on ne peut donc pas assimiler ce surplus qu'il reçoit au prêt qui lui est rendu, il n'a aucun juste titre pour l'accepter. Il faut conclure de ce qui vient d'être dit que, tant à raison de la juste estimation des choses au temps du contrat, parce qu'une chose n'est justement estimée qu'autant qu'elle se rapporte à l'utilité du possesseur et n'a de valeur qu'autant qu'elle peut être vendue sans fraude, tant

---

jure rem suam transtulit, et translatio jam ad ipsum redit ex natura contractus. Præterea considerandum est, quod in hujusmodi venditionibus et emptionibus ad vitam, æque libera voluntas vendentis et ementis de natura contractus invenitur, et maxime quando divites vendunt, et pauperes emunt, quod est frequentius de natura contractus, quia uterque talia facit pro utilitate sua propria. Neque enim dives cogitur vendere, neque pauper emere, neque etiam pauper tenetur gratis dare aliquid diviti, vel mutilare, neque dives tali pauperi tenetur de suo aliquid dare: quare et omnis translatio facta libera voluntate dominorum, juste fit. Ex his sequitur quòd quicquid emens vel vendens amplius accipiant quam dederint, juste accipiunt, et ut suum factum libera voluntate dominarum; sed in mutuis non potest ista justitia inveniri, quando aliquid amplius accipitur in lucro ex mutuo. Nam accipiens mutuum libera voluntate accipit, sicut et is qui mutuum dat; sed accipiens mutuum non libera voluntate, amplius promittit vel dat, sed quasi coactus ex perversitate mutuum dantis, qui quod gratis tenetur facere non vult sine spe lucri facere: et ideo non potest fieri illud amplius ejus qui accipit eodem jure quo mutuum quod sibi redditur, nec aliquo justo titulo. Ex prædictis infertur quod tum propter justam æstimationem rerum in tempore contractus, quia tantum res æstimatur juste, quantum ad utilitatem possidentis refertur, et tantum juste valet, quantum sine fraude vendi potest; tum etiam propter periculum æqualiter annexum ipsi contractui per naturam

à raison du danger qui accompagne le contrat par sa nature du côté de l'un comme de l'autre des deux maîtres; tant aussi à raison de la libre volonté des maîtres dans la translation de leurs biens avec leurs revenus, ces sortes de contrats sont de leur nature exempts de tout caractère usuraire. Nous avons dit de leur nature, car ces contrats peuvent contracter accidentellement le caractère de honteux profit et quelquefois même d'usure. Il y a lucre honteux sans usure quand un riche, dans une position à se suffire pour la vie, sous le rapport de sa fortune, de sa personne et de sa condition, achète ces revenus pour s'enrichir encore et multiplier ses richesses sans une nécessité juste et honnête; on appelle alors cette action un profit honteux, parce qu'alors on n'agit pas pour une fin convenable à la vie humaine, mais par avarice, en quoi il n'y a pas de but. D'un autre côté il y a usure dans cette sorte de contrats quand un homme pressé par le besoin est forcé de vendre malgré lui ses revenus ou ses biens par là nécessité, et cela parce qu'il ne peut trouver à emprunter chez les riches. Il y a aussi usure quand les riches, considérant le besoin de leurs voisins, achètent au-dessous de leur juste valeur le bien des pauvres auxquels la charité fraternelle leur fait un devoir de venir en aide en leur prêtant. C'est de ce cas que parle la loi de Moïse, Lévitique, XXV, comme on le voit par le texte et par la Glose; lorsqu'elle dit qu'il faut compatir au besoin de son prochain, ne pas exploiter les nécessités des pauvres, leur prêter, et retirer peu à peu ce qu'on leur a prêté du produit des champs. On voit par là qu'en pareil cas la vente se fait parce qu'on ne peut trouver à emprunter, qu'il y a achat au lieu d'emprunt, et que l'estimation de l'acheteur est moins conforme à la justice à cause de la nécessité du vendeur; c'est pourquoi l'acheteur n'a pas de titre pour

---

ejus ex parte utriusque domini; tum etiam propter liberam voluntatem dominorum res transferentium cum suis proventibus, fit hujusmodi contractus de natura sui a vitio usuræ liber. Diximus autem de natura sui, quia per accidens potest in ipso contractu vitium turpis lucri incidere, et etiam aliquando vitium usuræ. Vitium autem turpis lucri sine ratione usuræ tunc in ipso incidit, quando aliquis dives sibi sufficiens ad vitam, et secundum rei naturam et personæ, et secundum statum personæ tales redditus emit ut ditior fiat, et ut plures divitias sine justa et pia necessitate acquirat : et ideo turpe lucrum tunc dicitur, quia non propter finem debitum humanæ vitæ, sed propter avaritiam cujus non est finis, exercetur. Vitium vero usuræ tunc ex hujusmodi contractu potest incidere, quando homo attenuatus paupertate, tales redditus invitus vendit, vel possessiones suas pro necessitate cogente : et hoc propter defectum mutui quod non invenit in divitibus. Et tunc etiam incidit usura, quando divites hanc proximorum necessitatem considerantes, minus justa æstimatione dant pro possessionibus pauperum sibi acquirendis, quorum necessitates si possunt sine damno, ex charitate fraterna, tenentur relevare per mutuum. Et in hoc casu loquitur lex Moysi, *Levit.*, XXV, sicut apparet ex textu et Glossa inducta, quæ dicit : Necessitati proximorum compatiendum, et ne quis de necessitatibus pauperum negotietur, sed indigentibus commodare, et commodata paulatim de fructibus agrorum recipere. Ex his patet quod in tali casu venditio propter defectum mutui, et emptio fit quasi loco mutuationis, et etiam quod æstimatio ementis est minus justa

devenir un juste possesseur de ce qu'il a reçu au-delà de ce qu'il a donné. Aussi sous ce point de vue l'usure peut se glisser non-seulement dans les achats à vie, mais aussi dans les simples achats à perpétuité. Il faut donc en général considérer que lorsqu'on achète un bien quelconque, soit pour un temps, soit définitivement en vue du gain que l'on attend uniquement à raison du temps et non d'après la nature de la chose dont on est devenu possesseur, un pareil contrat est vicieux, et un semblable profit est appelé dans le droit profit honteux. Mais si l'on achète un bien par spéculation l'estimant au-dessous de sa valeur à cause du besoin du vendeur, tandis que ce seroit un devoir de charité fraternelle de prêter à son prochain pour l'empêcher de tomber dans une profonde misère, ainsi que l'ordonnoit l'ancienne loi, le profit que l'on fait en pareil cas dans l'achat prend le caractère de l'usure *per æquipollentiam mutuationis*, parce qu'on reçoit plus qu'on ne donne sans un juste titre à la possession de la chose. Mais si on achète une chose à un autre sans aucune pensée de gain, mais pour sa nécessité ou son utilité, quoiqu'on reçoive plus par le laps du temps qu'on n'avoit donné à l'époque du contrat, comme c'est d'après la nature du contrat qu'on le reçoit *per se* et que le temps n'y entre qu'accidentellement pour quelque chose, je crois qu'il n'y a rien d'illicite.

Nous allons nous occuper maintenant de répondre aux assertions et aux raisons de nos adversaires, et nous dirons d'abord que rien dans le droit canon ne confirme le sentiment de Goffrédus, 2° que l'exemple qu'il cite n'est bon que lorsqu'une Eglise, sous la pression de quelque besoin, est obligée d'engager ses biens qu'elle ne peut ni ne veut aliéner d'une manière définitive; alors effectivement il n'y a pas pro-

---

propter necessitatem vendentis: et ideo id quod plus accipit emens quam dederit, non habet justum titulum possessionis. Unde in hac consideratione non tantum in emptionibus ad vitam incidere potest vitium usuræ, sed etiam in emptionibus simpliciter, quantum ad omne tempus. Est ergo universaliter advertendum, quod quandocumque aliquis emit aliquam possessionem sive ad tempus, sive simpliciter causa lucri, quod tantum expectatur ex ipsa tantummodo ratione temporis, et non ex natura rei possessæ, in tali contractu est vitium, et hujusmodi lucrum dicitur turpe in jure. Si vero ematur hujusmodi possessio causa lucri, et fuerit minus justa æstimatio propter indigentiam vendentis, si fuerit justum ex charitate fraterna dari mutuum proximo pauperi, ne ad summam paupertatem deveniat, sicut lex antiqua percipiebat, tunc hujusmodi lucrum ex emptione vitium usuræ habet per æquipollentiam mutuationis, qui ibi plus accipitur quam detur sine justo titulo possidendi rem. Si vero aliquis rem alterius emat non causa lucri, sed propter necessitatem seu utilitatem vitæ suæ, etiamsi plus accipiat processu temporis quam dederit tempore contractus, cum hoc accipiat ex natura contractus per se et per accidens ratione temporis, nullum credo fore vitium. Quomodo autem satisfaciamus dictis et rationibus adversariorum, exponamus nunc, dicentes primo quod dictum Goffredi nulla auctoritate canonis confirmatur, secundo quod exemplum ejus tunc veritatem habere dicitur, quando ecclesia aliqua necessitate impulsa cogitur impignorare possessiones suas, quas non potest nec vult simpliciter alienare. Tunc enim non est venditio

prement de vente, mais une impignoration, parce que celui qui ne peut vendre d'une manière définitive un bien ou une chose quelconque, ne peut pas non plus par la même raison l'aliéner pour un temps. En effet, il est constant que, bien que certaines Eglises aient de grandes propriétés, elles ne peuvent néanmoins aliéner leur droit de possession ni pour toujours, ni pour un temps, sans l'autorisation du supérieur ecclésiastique. C'est pour cela que les ventes faites par ces Eglises sont des impignorations; aussi pour cette raison ces contrats sont usuraires, parce qu'il n'est pas permis de percevoir les produits des objets mis en gage au-delà du prix stipulé, par la raison qu'ils ne sont pas de même nature. Quant à ce que dit notre docteur sur l'espérance de vivre assez pour recevoir plus qu'on n'a donné, il faut répondre que cette espérance ou cette acception d'un surplus ne constitue l'usure que lorsque ce que l'on espère ou reçoit en sus survient dans le prix, sans être de même nature. Autrement tous ceux qui achètent des terres ou des animaux, pour bénéficier sur les revenus par le laps du temps, ou sur les choses mêmes vendues dans un autre temps, seroient usuriers, ce qui seroit une absurdité, parce que de cette manière tout marchand seroit usurier. Mais dans les ventes justes, quand un maître transfère purement et simplement, ou pour un temps, le domaine de son bien avec l'usage et les produits, il est constant que tout produit de la chose vendue est de la nature du prix et non un accident, aussi cette espérance ou l'acception d'un surplus ne rend pas un contrat usuraire, et je le dis sans intention de manquer à ce qui est dû à un si grand maître. Pour ce qui est allégué par un autre docteur en théologie, il nous semble qu'il faut répondre qu'il y a deux espèces de doute, l'un qui excuse, l'autre qui n'excuse pas. Le doute excuse quand il fait disparoître l'inégalité et la juste

---

proprie, sed impignoratio, quia qui non potest rem vel possessionem aliquam vendere simpliciter, nec potest vendere eo jure ad tempus. Constat enim quod licet quædam ecclesiæ multa possideant, tamen alienare jus possidendi non possunt sine auctoritate et consensu superioris prælati, nec simpliciter nec ad tempus : et ideo hujusmodi venditiones ecclesiarum sunt impignorationes, propter quod secundum hanc viam usurarius est hujusmodi contractus, quia fructus pignorum non licet recipere ultra sortem, eo quod non sunt de natura sortis. Ad rationem vero dicti magistri de spe vivendi tantum, quod amplius recipiat quam dederit, dicendum quod hujusmodi spes vel receptio amplioris non facit vitium usuræ, nisi quando illud quod speratur vel recipitur amplius sorti accidit, et non est de natura sortis. Aliter enim omnis emens agros vel animalia, ut plus recipiat in proventibus processu temporis, vel in ipsis rebus venditis in alio tempore, esset usurarius, quod est absurdum dicere, quia sic omnis mercator esset usurarius. Sed in venditionibus justis, quando aliquis dominus transfert dominium suæ rei cum usu ejus et fructu, simpliciter sive ad tempus, constat quod omnis proventus rei venditæ est de natura sortis, et non accidens sortis : quare talis spes vel amplior acceptio non facit contractum usurarium, et hoc dico salva reverentia tanti magistri. Ad id vero quod adducitur ab alio doctore theologo, videtur nobis respondendum, quod est dubium duplex, scilicet excusans et dubium non excusans. Dubium enim tunc excusat, quando tollit inæqualitatem, et justam æs-

estimation de ce qui est donné et reçu quant à la nature et l'usage des choses échangées, par exemple, lorsqu'on achète une rente à dix pour cent, dont on paie immédiatement le montant pour la recevoir pendant la durée de sa vie ou de celle d'un autre. En considérant l'utilité de chacune de ces éventualités par rapport au possesseur, il y a un doute raisonnable sur la valeur de l'avantage à cause du temps qui est indéterminé, et par conséquent il y a une estimation équivalente à raison du doute. On voit d'après cela que le motif du doute constitue la justice de l'estimation, conséquemment tout ce qui est donné ou reçu de plus par l'acheteur ou par le vendeur est reçu comme faisant partie du prix. Quant au doute qui peut s'élever uniquement par rapport à la perte ou au profit, d'après la détermination du temps, il ne peut excuser, parce qu'il ne provient pas de ce doute une estimation juste, par la raison qu'on espère qu'il résultera quelque profit par le fait de la détermination du temps, ce qui ne peut faire une juste compensation, aussi est-il évident que les choses extra-posées ne sont pas de la même nature. Car pour celui qui espère recevoir tout à la fois cent dix livres la onzième année, il y a déjà compensation de l'inégalité à raison de la détermination du temps, et il fait ainsi un contrat usuraire; mais à l'égard de celui qui n'espère recevoir un surplus que dans un temps indéterminé et d'une chose achetée justement, suivant sa nature, dans ce cas, comme nous l'avons fait voir, on ne reçoit rien au-delà du prix, mais on espère le tout comme son bien, et un bien dont on est devenu maître, non à raison du temps, mais bien à cause de la nature du contrat. On peut aussi réfuter de cette manière ce qui est cité d'Aristote pour confirmer cette opinion. D'abord la pensée de ce philosophe, comme on le voit d'après ses paroles, est que la monnoie a été inventée pour l'échange

---

timationem dati et accepti facit quantum ad rerum commutatarum naturam et usum, verbi gratia, quando aliquis emit decem annuatim pro centum, quos statim solvit ad vitam suam vel alterius accipiendos. Et considerata utilitate cujuslibet respectu possidentis, dubitatur verisimiliter quæ sit major minorve propter indeterminationem temporis, et ideo fit æstimatio æquivalens propter dubium. Ex his jam patet quod ratio dubii facit justitiam æstimationis, et ideo quicquid plus ultra datur vel accipitur sive ab emente, sive a vendente, tanquam de propria sorte recipitur. Dubium vero quod tantum respectu lucri vel damni potest incidere ex determinato tempore, illud non potest excusare, quia ex ejus dubio non innascitur aliqua justa æstimatio, quia speratur aliquid plus proventurum gratia temporis determinati tantum, quod non valet facere justam recompensationem, et ideo patet quomodo extra posita non sunt ejusdem rationis. Nam in eo qui sperat centum et 10 simul se accepturum in 11 anno, jam gratia temporis determinati tantum fit recompensatio inæqualitatis, et sic facit usurarium contractum; sed in alio qui non sperat se plus accepturum, nisi in tempore indeterminato, et ex re empta juste secundum naturam, tunc ut ostensum est, nihil accipitur ultra sortem, sed totum speratur ut suum, et de sorte sua non factum suum propter rationem temporis, sed propter naturam contractus. Illud etiam quod secundo adducitur pro confirmatione hujus opinionis de dictis Philosophi, sic dissolvendum est. Primo, quod intentio Philosophi, ut apparet ex dictis suis, est

des choses nécessaires aux besoins de la vie, par conséquent, lorsqu'on fait une translation de monnoie, pour multiplier par son moyen les autres choses de même genre, on abuse de la monnoie, c'est un contrat déshonnête que l'on appelle *thokos*. Aussi il me semble évident que le contrat dont il s'agit n'est pas le *thokos;* d'abord parce que, quoique les revenus soient achetés à prix d'argent pour la vie, le contrat de sa nature ne fait pas qu'ils soient achetés pour ajouter de l'argent à de l'argent, mais bien que l'on achète avec cet argent acheté des choses nécessaires à la vie. Et cette fin est contraire à celle que le *thokos* a en vue. On peut encore dégager ce contrat du caractère d'usure par une autre raison, c'est que pour l'ordinaire dans ce contrat, ce n'est pas l'argent monnoyé que l'on achète, mais bien les choses qui, par leurs produits, se rapportent à l'usage de l'homme, comme un champ et d'autres biens, ou qui s'y rapportent immédiatement par elles-mêmes, comme le blé, le vin, l'huile, et autres choses de cette nature. Mais le *thokos*, comme dit Aristote, est la monnoie de la monnoie. La troisième raison pour laquelle le *thokos* ne se trouve pas dans ces sortes de contrats, c'est que, suivant Aristote, il y a *thokos*, quand on acquiert de l'argent avec de l'argent, à la manière des choses qui produisent leurs semblables. Or il est constant que lorsque des choses engendrent leurs semblables, ces choses qui produisent ne s'altèrent pas dans la génération; mais lorsqu'on donne cent livres pour en retirer dix par an pendant sa vie, il n'y a point là un caractère de génération, par la raison que les cent livres ne restent pas au pouvoir ou dans le domaine de celui qui les donne avec leur produit, mais il y a eu translation complète de sa part, il ne conserve même pas le droit de les réclamer, comme il se fait dans le

---

quod nummisma inventum est causa translationis aliarum rerum, quarum usus vitæ humanæ est necessarius, et ideo quandocumque aliquis utitur translatione nummismatis, ut per nummismata alia ejusdem generis multiplicentur, fit abusus nummismatis et inhonestus contractus, et vocatur *thokos*, id est parens Dei. Hinc constat mihi quod hujusmodi contractus de quo est sermo, non est thokos. Primo, quia etsi redditus pecunia emantur ad vitam, tamen ex natura contractus non habetur quod ad hoc emantur, ut pecunia pecuniæ addatur, sed ut de ipsa pecunia empta res necessariæ vitæ humanæ emantur. Et hic finis contradicit fini propter quem fit thokos; alia etiam ratione adhuc purgatur a vitio thokos, quia ut in pluribus in hoc contractu non pecunia numerata, sed ipsæ res emuntur, quæ vel per fructus suos referuntur ad hominis usum, ut ager et possessiones aliæ, vel per seipsas, ut triticum, vinum, oleum et hujusmodi. Thokos autem est, ut dicit Philosophus, nummisma nummismatis. Tertia ratio etiam quod thokos non sit in hujusmodi contractu, ex hoc accipitur, quia tunc secundum Philosophum thokos est, quando acquiritur pecunia per pecuniam ad similitudinem generantium similia sibi. Constat autem quod quando similia ex similibus generantur ad multiplicationem, quo generantia salvantur et non corrumpuntur in generationibus suis; sed qui dat centum libras, ut habeat decem annuatim quamdiu vixerit, constat quod non est ibi ratio generationis, eo quod non manent centum libræ vel in potestate vel dominio dantis cum sua genitura, sed penitus sunt translatæ ab ipso, nec manet etiam in jure repetendi, sicut fit in thokos: quare magis

thokos, aussi ce contrat doit-il s'appeler plutôt l'échange d'une chose pour une autre, que la production d'une chose par une autre.

On voit par là que le *thokos* n'est pour rien dans ce que nous nous sommes proposé de dire sur cette espèce de contrats. Mais pour ce qui est de la loi divine relativement à ces contrats, il faut dire d'abord que cette loi, prise à la lettre, est appelée divine, mais qu'elle est néanmoins temporaire, comme beaucoup d'autres lois qui furent données à ce peuple d'une manière figurative, suivant le sens littéral, par conséquent, comme le peuple chrétien n'est pas obligé d'observer la loi du jubilé, il n'est pas non plus obligé d'exécuter les lois faites en vue du jubilé, dont on en a cité une. Et encore une fois, si l'on considère ce qu'il y a de mortel dans cette loi expliquée dans le passage de la Glose qui a été cité, il se trouve qu'il n'y a rien contre la nature de ces contrats, mais uniquement contre les intentions perverses des riches qui achètent, qui, suivant la Glose *Molesti*, exploitent les besoins des pauvres, et s'évertuent à se rendre maîtres du bien d'autrui, quand la charité fraternelle leur fait un devoir de prêter aux indigents, et de rattrapper peu à peu ce qu'ils ont prêté, par le moyen du produit des champs. Ainsi il est évident que c'est accidentel au contrat et non de sa nature, puisque la plupart du temps on ne vend que par besoin, tandis qu'on achète dans des conditions différentes; et ni la loi, ni la Glose n'entachent d'usure par la nature, mais bien *per accidens*. Pour ce qui est dit du temps, la vérité est évidente, si l'on se rappelle ce qui a été dit, que le temps peut se rapporter à certains changements opérés dans les choses, comme donnant ou faisant perdre quelque chose de la juste valeur. Sous ce rapport, si l'on vend plus ou moins à raison du temps, il n'y aura

---

debet vocari hujusmodi contractus transmutatio rei pro re, quam generatio alicujus rei ex re.

Ex his apparet quod thokos nihil est ad propositum in hujusmodi contractibus. Ad id vero quod de lege divina contra hujusmodi contractum propositum fuit, dicendum est primo, quod lex illa secundum litteram intellecta dicitur divina, sed tamen est temporalis, sicut et aliæ leges multæ, quæ tantum secundum litteralem sensum in figura datæ sunt illi populo, et ideo sicut observantia jubilæi non manet in populo christiano, ita et leges quæ propter jubilæum datæ erant, quarum una erat lex adducta, sicut apparet ex textu. Et iterum si consideretur id quod mortale est in lege ista, quam exponit Glossa inducta, invenitur nihil facere contra naturam horum contractuum, sed tantummodo contra perversas intentiones divitum ementium, qui secundum quod dicit Glossa Molesti, de pauperum necessitatibus negotiantur, et student possessiones aliorum acquirere, quando tenentur ex fraterna charitate eis indigentibus accommodare et accommodata paulatim de fructibus agrorum recipere. Et sic evidenter apparet, quod hoc accidit in hujusmodi contractibus, et non est de natura contractus, in quo frequenter sine indigentia non vendunt, sed emunt. Et nec lex, nec glossa de se inficit vitio usuræ hujusmodi contractum per naturam sed tantum per accidens. Ad istud autem quod dicitur de ratione temporis, patet veritas, si prædicta ad memoriam revocantur, quia tempus potest referri ad aliquas rerum permutationes, ut conferens aliquid justi valoris, vel auferens. Et hoc modo, si causa temporis plus vendatur, vel minus, non

point d'usure. En effet, la mesure de froment est estimée à juste titre plus haut en été qu'en automne, toutes choses égales d'ailleurs, c'est-à-dire pour ce qui concerne la nature du temps, c'est pourquoi on ne regarde pas comme usurier celui qui vend en été son blé plus cher qu'il ne l'a acheté en automne, pourvu qu'il ait l'intention de vendre son blé dans ce temps-là seulement, et non dans un autre. Il est évident aussi de cette manière qu'on a raison d'estimer davantage dix livres par an pour toujours que pour un temps particulier, de même que pour un temps on estime plus un cheval jeune qu'un vieux, et cela d'après la nature du temps. Et cependant si quelqu'un a acheté dix livres pour toujours, on ne regarde pas comme usure ce qu'il a reçu de plus qu'il n'a donné, quoique ce soit à raison que cela lui arrive, et d'une manière certaine. Aussi on ne doit pas regarder comme usurier celui qui reçoit plus d'une chose qu'il a achetée pour un temps particulier. L'unique cause de cela, c'est que, par la nature du temps, cette chose est devenue sienne avec tous ses revenus, et le tout appartient au capital. On peut aussi dans les contrats considérer le temps comme n'ajoutant ou n'ôtant rien à la valeur de la chose de sa nature, mais seulement comme une mesure extrinsèque de durée. Donc lorsque, à raison du temps considéré ainsi, on reçoit ou que l'on espère quelque chose de plus qu'on a donné, l'usure ou l'injustice sont évidentes, parce que ce qui est reçu de plus que ce qui a été donné n'est pas compensé par la nature de la chose, pas plus qu'il n'est donné ou reçu gratuitement; par conséquent, ce surplus ne peut à aucun titre devenir un bien propre, il reste au contraire toujours un bien étranger. Voilà ce que nous avions à dire sur l'achat et la vente des revenus et des biens à vie : nous prions tous ceux qui

---

erit hujusmodi contractus usurarius. Pluris enim æstimatur et juste mensura tritici in æstate, quam in autumno, cæteris paribus, hoc est *quantum est de natura temporis*, et ideo si quis accipiat plus de blado vendito pro tempore æstatis, quam dederit in autumno, quando bladum emit, non judicatur usurarius, dum tamen pro illo tempore solo velit bladum vendere et non pro alio. Hoc modo etiam patet, quod plus et juste appretiantur decem libræ ad omne tempus annuatim, quam ad aliquod tempus particulare, vel plus et juste eadem ratione ad tempus equi juvenis, quam senis, et hoc ex natura temporis. Et tamen non judicatur usura, si quis emit decem libras ad omne tempus, id quod plus recipit vel speratur recipere quam dederit, licet ex tempore illud plus sibi accidat et certitudinaliter. Quare nec similiter is qui plus recipit de eo quod ad tempus aliquod particulare emit, debet judicari usurarius. Et hæc est una causa, quia per naturam temporis facta est res sua cum suis proventibus, et ideo totum est de sorte propria. Potest etiam in contractibus tempus considerari, ut nihil conferens, vel auferens de valore rei ex natura temporis, sed tantum consideratur ut mensura durationis extrinseca. Quando ergo ratione temporis sic accepti aliquid plus accipitur vel speratur quam detur, jam patet vitium usuræ, vel injustitiæ, quia illud plus quod ultra datum accipitur, nec ex natura rei recompensatur, nec gratis datur vel accipitur : et ideo nullo justo titulo potest fieri proprium, sed semper est alienum. Hæc in tantum de emptione et venditione redituum, et possessionum ad vitam dicta sunt a nobis. Rogantes universos quos contigerit hoc opus videre,

auront occasion de lire cet écrit, de nous excuser si nous nous sommes trompés par ignorance, et de corriger ce que nous avons dit de peu exact, parce que notre intention ici, comme partout ailleurs, n'est pas de désavouer ce que nous avons dit ou écrit.

SECONDE PARTIE DU MÊME CHAPITRE.

Comment il est permis d'acheter des revenus pour un temps déterminé.

Nous allons passer maintenant à la seconde partie de ce chapitre et nous occuper des contrats dans lesquels on achète certains revenus ou des propriétés pour un temps déterminé, par exemple : un particulier a des revenus certains, d'une paroisse, d'une prébende, de son patrimoine ou d'ailleurs; il veut vendre ces revenus pour six ou dix ans, ou pour un temps déterminé pour avoir tout de suite une certaine somme d'argent; on demande s'il est permis de les acheter moins qu'ils ne valent en les payant chaque année ? il semble qu'on le peut parce que, suivant ce qui a été dit précédemment, on estime davantage des choses présentes et réunies que des choses futures et divisées, et encore une fois celui qui vend ces sortes de revenus en retire autant et quelquefois plus de profit qu'il feroit de la jouissance. Outre cela l'Eglise permet aux clercs qui ont pris la croix de vendre les revenus de leurs bénéfices pour trois ans, or elle ne le feroit pas s'il y avoit usure dans ces sortes de contrats. Mais ceci est evidemment contredit par ce que nous avons dit de l'usure, que l'acheteur dans ce contrat reçoit ou espère avec certitude plus qu'il ne donne, et ce contrat ne présente de sa nature ni danger, ni doute, aussi paroît-il tout simplement usuraire du côté de l'acheteur. Nous pensons, sauf

---

quatenus parcant, si per ignorantiam male diximus, et corrigant, quia sine præjudicio et hic, et alibi semper intendimus quæ scribemus, et dicimus affirmare.

SECUNDA PARS HUJUS CAPITULI.

Quomodo liceat emere redditus ad certum tempus.

De secunda autem parte hujus capituli post investigandum est, scilicet de contractibus, in quibus certi redditus, vel possessiones emuntur ad tempus determinatum, verbi gratia. Aliquis habet redditus certos, ut ex parochia, vel præbenda, vel ex partrimonio, vel aliunde. Et hujusmodi redditus vult vendere ad sex annos, vel ad decem, vel ad aliquod tempus determinatum, ut simul habeat paratam pecuniam. Et quæritur utrum hæc licite possint emi pro minori pretio. quam valeant in annis tot acceptis. Et videtur quod sic, quia secundum quod jam dictum est in præcedentibus, pluris valoris æstimatur res aliqua præsens et collecta, quam futura et divisa. Et iterum vendens hujusmodi redditus tantam utilitatem aut frequenter majorem consequitur ex tali venditione, quantum ex tentione rerum. Præterea, ecclesia indulget clericis cruce signatis, quod possint vendere fructus beneficiorum per triennium : hoc autem non esset, si in hujusmodi contractibus esset vitium : Sed contra hoc est aperte, quod de usura dictum est, quod in hujusmodi contractu plus accipitur, vel saltem certitudinaliter speratur ab emente quam detur, nec periculum, nec dubium jam in hoc contractu ex natura sui accidit, quare simpliciter videtur usurarius ex parte

meilleur avis, que ces contrats ne sont pas défectueux du côté du vendeur, pour ce qui est de la nature du contrat lui-même; mais pour ce qui est du temps ils peuvent paroître usuraires du côté de l'acheteur par la raison qu'il recevra plus qu'il ne donnera, non pas seulement en espérance, mais en réalité, et cela uniquement à raison du temps. Or quand le moins donné par rapport à ce qui est reçu est compensé sous le rapport de la surabondance de ce qui est reçu par la seule raison du temps, nous estimons dans ce cas qu'un tel contrat est usuraire, parce que cette surabondance est transférée sans un juste titre. Il me semble qu'il peut s'effectuer aussi un contrat juste du côté de l'acheteur, et que ce contrat est juste de sa nature. Mais il peut devenir injuste par accident de deux manières. 1° Quand il détruit la charité qui est due à un frère, par exemple quand l'acheteur voit son frère dans un besoin pressant du corps ou de l'ame qui l'oblige à aliéner ses revenus ou ses biens, dans ce cas, s'il est riche et qu'il puisse secourir son prochain sans nuire à ses propres intérêts, je dis, sauf meilleur avis, qu'il est tenu de lui prêter, et de prendre en gage ses revenus et ses biens jusqu'à ce qu'il aura recouvré ce qu'il avoit prêté, et cela se prouve par cette loi du Lévitique XXIV et sa Glose. 2° Ce contrat peut devenir injuste du côté de l'acheteur à raison de l'altération de la fin légitime qui est le besoin de la vie. C'est pourquoi lorsqu'il s'opère uniquement pour bénéficier et augmenter ses richesses, c'est alors un profit honteux, mais il est entaché d'usure sous le premier point de vue. Mais le contrat de sa nature a en lui trois choses qui manifestent la justice; la première est la libéralité du vendeur qui est maître de donner gratuitement son bien ou de l'échanger pour une

---

ementis. Sentimus autem sine præjudicio, quod in hujusmodi contractibus ex parte vendentis non incidit vitium, quantum est de natura ipsius contractus: quantum autem ex natura temporis, potest videri quibusdam, quod ex parte ementis sit contractus usurarius, eo quod plus recepturus est non tantum in spe, sed etiam in re, quam dederit, et hoc tantum ratione temporis. Quando autem minus quod est in dato respectu accepti, recompensatur illi respectu superabundantiæ accepti ex solo tempore, tunc judicamus contractum usurarium, eo quod hujusmodi superabundantia transfertur sine justo titulo. Mihi autem videtur etiam ex parte ementis justum posse fieri contractum, et justum esse quantum est de natura contractus. Potest autem fieri injustus per accidens dupliciter. Uno modo quando corrumpit charitatem debitam fratri, scilicet quando emens videt fratrem in necessitate pro salute corporis, seu pro salute animæ, propter quam necessitatem oportet eum vendere redditus, seu possessiones suas, tunc emens si dives fuerit, potens sine damno proximo subvenire, dico sine præjudicio, quod tenetur ei mutuo dare et loco pignorum prædictos redditus, vel possessiones accipere, donec receperit quod accommodaverat. Et hoc probat per legem illam *Levit.*, XXIV et *Glossam* ejus. Alio modo potest fieri injustus contractus ex parte ementis propter corruptionem finis debiti, qui est ad utilitatem vitæ humanæ. Unde quando causa lucri tantum, et augmentationis divitiarum fit, tunc est turpe lucrum, sed primo modo reducitur ad usuræ vitium. Sed de natura contractus habet in se tria, quæ ipsum justum ostendunt. Unum est ipsa vendentis liberalitas, qua potest rem suam dare gratis, vel permutare pro re minoris pretii quam sit sua res,

chose d'un moindre prix; sous ce rapport l'acheteur n'est nullement coupable parce que ce qu'il reçoit provient en totalité de la volonté libre du maître. La seconde, c'est l'équité de l'échange des choses, parce que quand une chose est vendue suivant la juste estimation qui en est faite, soit par le vendeur, soit par l'acheteur ou par ceux qui connoissent les lois positives, alors la justice est observée dans l'échange : mais il est constant que le vendeur ne peut recevoir davantage à raison du temps de la vente, et puis les choses qui doivent se produire par le cours du temps, ne s'estiment pas autant que celles qui se trouvent réunies dans le même moment, et ne sont pas aussi utiles à ceux qui les possèdent, aussi la justice demande qu'elles soient moins estimées. La troisième est la nature du sort, parce que ce qui est reçu en sus de ce qui est donné est de la nature du sort, par la raison que l'acheteur achète tout ce qui doit provenir dans un temps déterminé, et par conséquent il ne reçoit rien au delà de ce qui lui appartient, pas plus que celui qui achète des revenus d'une manière définitive. Telles sont les raisons qui établissent la justice de ce contrat et détruisent la raison contraire qui sembloit prouver le vice d'usure dans ce contrat, parce que quoiqu'on reçoive plus qu'on ne donne, cela se fait en vertu de la nature de la chose échangée, et ce surplus n'est pas quelque chose d'accidentel au sort, mais fait partie de ce qui appartient à l'acheteur; de même que l'on reçoit plus qu'on ne donne dans les biens achetés comme héritage définitif. C'est assez sur ce qui regarde les ventes et les achats pour un temps déterminé.

---

et secundum hoc nullum incidit vitium in emente, quia id quod accipitur, totum est de voluntate libera domini. Aliud est ipsa æquitas permutationis rerum, quia quando res venditur pro tanto quanto æstimatur juste, sive a venditore et emente, sive ab his qui sunt legis positivæ, tunc est justitia in permutatione : sed constat quod vendens non potest plus habere pro tempore pro quo vendidit, et etiam res futuræ per tempora non sunt tantæ æstimationis sicut eædem collectæ in instanti, nec tantam utilitatem inferunt possidentibus, propter quod oportet quod sint minoris æstimationis secundum justitiam. Tertium est ipsa ratio sortis, quia quod plus accipitur quam datur, est de ratione sortis, eo quod emens totum emit quod eventurum erat tempore determinato et ideo non ultra sortem propriam accipit, sicut nec ille qui emit redditus ad omne tempus. Hæc sunt rationes hujusmodi contractus justitiam ostendentes, per quas etiam dissolvitur ratio contraria, quæ videbatur ostendere usurarium contractum, quia et si plus accipitur quam detur, hoc fit de natura rei permutatæ et illud plus non est accidens sorti, sed est de ipsa sorte ementis : sicut etiam plus accipitur quam detur in his possessionibus quæ emuntur hæreditarie quantum ad omne tempus : et hæc in tantum sint dicta de his quæ ad tempus venduntur et emuntur.

CHAPITRE X.

Comment sont coupables d'usure ceux qui vendent plus cher à cause du retard du payement.

Comme nous avons déjà dit que les contrats sont entachés d'usure quand les choses sont vendues plus cher uniquement à cause du retard, et que nous trouvons ce caractère dans les ventes de ces fagots qui se vendent par centaines et par milliers généralement, c'est avec raison que nous allons examiner sur ce sujet s'il peut y avoir justice dans ces contrats, ou si ils sont tout simplement usuraires. Il nous semble qu'ils sont usuraires, parce que la vente se fait à un prix plus élevé uniquement à cause du temps, ou il y a dans les objets une moindre utilité et conséquemment une moindre valeur à raison du temps où ils sont vendus, l'été par exemple ou le printemps ; c'est pourquoi si alors une partie est donnée à plus bas prix, ce qui arrive toujours à cause de l'argent qui est tout prêt, qu'on ne ne le feroit si il n'y avoit pas d'argent, on vend en conséquence le reste plus cher à cause du retard de payement ; mais c'est là ce qui rend un contrat usuraire, donc, etc.... Il y a aussi double raison de douter, parce que cela se rencontre dans les maîtres principaux qui vendent des forêts et des bois par lots ; cela se voit aussi dans les marchands qui achètent de ces maîtres des lots de bois et en font des fagots qu'ils vendent ensuite par nombres déterminés. Les uns et les autres donc vendent ces bois plus qu'ils ne valent au temps de la vente à cause du crédit temporaire qu'ils accordent. Si donc les choses qui sont vendues par les marchands, soit pour le présent, soit pour le temps de la moisson, sont estimées au temps de la vente suivant les règles de la justice et

---

CAPUT X.

Quomodo est vitium usuræ in vendentibus carius propter dilatam solutionem.

Quia jam diximus quod in contractibus vitium usuræ tunc incidit, quando res cariores venduntur propter temporis dilationem tantum, quam æstimentur in tempore venditionis et videmus hanc rationem fere in omnibus venditionibus fascellorum lignorum, qui per centenarios et millenarios generaliter venduntur, idcirco non immerito circa hujusmodi contractus investigandum est, utrum justitia possit inveniri in hujusmodi contractibus an simpliciter sint usurarii. Et videtur quod simpliciter sint usurarii, quia propter tempus tantum carius venduntur, vel pro tempore in quo venduntur, verbi gratia, in æstate vel in vere minoris utilitatis sunt, et ideo minoris valoris, quare si tunc pars illorum pro parata pecunia detur pro minori pretio, quod videtur frequenter factum, quam si non esset pecunia parata : ergo tantum propter temporis dilationem reliqua pars carius venditur : sed hoc facit usurarium contractum, ergo, etc. Item, hæc dubitatio duplicatur : quia invenitur in Dominis principalibus, qui sylvas et nemora vendunt per mensuras terræ. Et invenitur etiam in mercatoribus qui ab ipsis Dominis emunt sylvas per mensuras, et ex ipsis fascellos faciunt, quos ulterius vendunt per numerum. Utrique ergo propter credentiam quam faciunt usque ad tempus, vendunt carius ligna quam valeant tempore venditionis. Si ergo ea quæ venduntur, sive tunc, sive ad messium tempus a mercatoribus in tempore

de l'équité, moins qu'elles ne sont vendues, et si on prend quelque chose au delà d'une juste estimation pour le crédit accordé, ce contrat est rigoureusement usuraire, ce qui peut se prouver par le même chapitre de Extrav. *consuluit*, où l'on appelle formellement contrat usuraire celui par lequel on vend beaucoup plus cher, en raison de la longueur du crédit, qu'on ne le feroit au comptant, et où il est dit qu'il faut faire restituer ce qui a été reçu de cette manière.

Mais d'un autre côté il y a la coutume générale vue et tolérée par l'Eglise. Outre cela, suivant la justice chaque chose doit avoir plus de prix et de valeur dans le temps et pour le temps où l'on peut en user que pour un autre temps où ce même usage ne seroit ni si utile, ni si nécessaire; mais ceux qui vendent des bois et des fagots et autres choses de cette nature n'en exigent le payement en les vendant que pour un temps où leur usage est plus utile qu'au temps de la vente : c'est pourquoi on peut les estimer et les vendre plus cher qu'ils ne valent au temps de la vente. Pour cette raison je pense, sauf meilleur avis, qu'on peut excuser ces contrats d'usure lorsqu'on peut douter de la plus ou moins grande valeur de ces choses au temps du payement. On prouve cela dans les Extrav. chap. *in civitate*. Ce n'est donc pas à raison de la longueur du crédit que ces choses sont vendues plus cher; mais parce que suivant une juste appréciation on vend plus cher les choses qui doivent avoir selon toute probabilité plus de valeur au temps fixé pour le payement qu'au temps de la vente, et ainsi on ne reçoit pas plus qu'on ne donne uniquement à raison du temps, comme le disoient ceux qui prétendent le contraire, mais on tient la balance égale entre ce qui est donné et ce qui est reçu pour le temps

---

venditionis sint minoris æstimationis secundum justitiæ æquitatem quam vendantur, et ultra justam æstimationem injuste aliquid accipiatur pro credentia ad tempus futurum, videtur sine omni excusatione esse contractus usurarius, quod potest probari extra eodem, cap. *Consuluit,* ubi expresse dicitur contractus usurarius, quando aliquis merces suas longe majori pretio distrahit, si ad solutionem prolixi temporis dilatio prorogatur, quam si in continenti pretium persolvatur, et quod eorum quæ taliter sunt accepta, compellendi sunt ad restitutionem. Sed contra hoc est consuetudo generalis quæ videtur et toleratur ab Ecclesia. Præterea, secundum justitiam unaquæque res pluris debet esse pretii et æstimationis, et in tempore, et pro tempore usus ipsius quam in alio tempore in quo non est ita conveniens et necessarius usus ejus, sed vendentes sylvas et fascellos, et hujusmodi, vendunt persolvenda in tempore quo est ipsorum usus convenientior, quam sit in tempore venditionis ipsorum; quare carius possunt æstimari et vendi, quam valeant pro tempore venditionis. Et per hanc rationem credo sine præjudicio, posse excusari hujusmodi contractus a vitio usuræ et quando verisimiliter est dubium, res hujusmodi plus minusve valituras tempore solutionis. Et hoc probatur extra eodem cap. *In Civitate*. Non ergo propter dilationem solutionis in prolixo tempore hujusmodi res carius venduntur, sed propter justam æstimationem rerum, quæ in tempore futuro quo determinata est solutio, sunt plus valituræ probabiliter, quam in tempore venditionis carius venduntur, et sic non plus accipitur, quam datur ratione temporis tantum, sicut prætendebant rationes in contrarium, sed servatur æquitas justitiæ inter datum, et accep-

de la vente. Aussi il faut remarquer qu'on peut, sans se rendre coupable, faire crédit dans les contrats pour trois raisons. 1° Par la bienveillance et la générosité du vendeur, quand la chose est vendue suivant une juste estimation pour le temps de la vente ou de l'échange, et quand le vendeur attend généreusement le payement un certain temps par bienveillance pour l'acheteur. De cette manière le crédit n'est en rien illicite et ne rend pas le contrat vicieux. 2° Il peut y avoir dans un contrat un crédit licite à raison de la justice du contrat et non par la faveur du vendeur, comme par exemple si on vend une chose dans un temps où elle n'est ni si utile, ni si nécessaire à la vie qu'elle le sera dans un autre temps suivant la nature du temps, et si le vendeur a l'intention de vendre la chose pour le temps où elle sera plus nécessaire ou plus utile et où elle vaudra plus que dans le temps de la vente, il est juste d'après la nature du contrat, que le vendeur attende au moins le temps en vue duquel il fait une estimation plus élevée, et par conséquent un pareil crédit n'entache en rien ni le contrat ni les contractants. Ceci se prouve par les Extrav. même ch. *Naviganti*. En troisième lieu, il peut y avoir un crédit accidentel par la malice, la pauvreté ou l'impuissance de l'acheteur. De cette manière en vendant sa chose plus qu'elle ne vaut au temps de la vente, ou même plus qu'elle ne vaudra probablement plus tard, au temps fixé, le vendeur peut être excusable par son intention, quoique de soi le contrat soit vicieux. En effet, si le vendeur a l'intention de vendre sa propriété plus cher, non pas seulement à raison du temps, mais aussi à cause du dommage qui résultera pour lui du retard de payement, mais encore pour compensation des désagréments pro-

---

tum pro tempre pro quo fit venditio. Unde advertendum est, quod credentia pretii persolvendi in tempore futuro post aliquem contractum, potest incidere contractibus sine vitio, tribus de causis. Uno modo per gratiam et liberalitatem venditoris, scilicet quando res venditur secundum æstimationem justam pro tempore venditionis et commutationis ipsius rei, et ipse venditor exspectat solutionem in prolixo tempore liberaliter, propter gratiam quam habet ad emptorem. Et hoc modo caret credentia omni vitio, nec facit contractum vitiosum. Alio modo potest incidere credentia in aliquo contractu sine vitio secundum meritum, et justitiam ipsius contractus, et non per gratiam venditoris, ut verbi gratia, si qua res vendatur in aliquo tempore in quo non habet tantam utilitatem et necessitatem humanæ vitæ, sicut in futuro aliquo tempore habitura est secundum naturam temporis, et venditor rem suam intendat vendere pro illo tempore, in quo habet majorem necessitatem seu utilitatem, et in quo plus valitura sit, quam valeat in tempore quo venditur, justum est ex natura contractus, quod venditor saltem expectet tempus illud pro quo facit majorem æstimationem pretii, et ideo talis credentia adhuc nullum vitium generat in contractu, nec in contrahentibus. Et hoc probatur extra eodem cap. *Naviganti*. Tertio modo potest incidere credentia per accidens, scilicet ex malitia vel paupertate seu impotentia emptoris. Et hoc modo vendere carius rem suam, quam valeat tempore venditionis, vel etiam, quam valitura sit probabiliter in futuro tempore, quo solummodo determinatur, potest excusari a vitio, per intentionem venditoris, licet ipse contractus de se sit vitiosus. Si enim venditor rem suam intendat vendere carius, non propter tempus tantum, sed tantum propter damnum, quod sibi videt imminere ex dila-

bables qu'il a à craindre dans la réclamation de ce qui lui est du à cause de la méchanceté ou de l'impuissance du débiteur, dans ce cas il est exempt de toute culpabilité et l'estimation dans ces contrats est justifiée par la compensation du dommage que l'on a raisonnablement à craindre en faisant crédit. On reconnoît la droiture de cette intention quand le vendeur aimeroit mieux ne pas vendre à telles personnes que de vendre à crédit, et quand il préféreroit vendre moins cher et être payé comptant que de vendre plus cher mais à crédit à ces personnes. Il y a une espèce de crédit qui rend un contrat usuraire, c'est quand à raison du crédit on vend une chose plus cher que sa valeur réelle ou qu'elle vaudra probablement au temps du payement ; dans lequel cas cependant le vendeur ne vendroit pas ses denrées s'il ne bénéficioit pas à raison du crédit. On voit d'après cela dans quels cas peuvent être licites les contrats sur la vente des forêts par lots et des bois par fagots, dans quels cas aussi et comment ils deviennent usuraires. Mais sur la seconde partie de ce chapitre il y a doute si les contrats sont licites quand on achète certaines choses meilleur marché en les payant comptant, par exemple, du blé en terre pendant l'hiver, des taillis qui doivent pousser encore trois ans ou plus que l'on achète avant le temps de la moisson ou de la coupe moins cher qu'ils ne vaudront alors. Ainsi le blé se vend en hiver moins qu'il ne vaudra raisonnablement au mois d'août au moment de la récolte, et ainsi des forêts et des taillis. Le contrat paroît usuraire du coté de l'acheteur parce qu'il reçoit plus qu'il ne donne à raison du retard temporaire, comme on voit dans les exemples proposés. C'est là ce qui rend les contrats usuraires, comme nous l'avons dit souvent. Outre cela ces contrats ne

---

tione persolutionis recuperandæ, seu propter vexationem suam redimendam quam probabiliter timet futuram sibi in repetitione debiti sui, propter malitiam, vel impotentiam debitoris, tunc excusatur a vitio et fit æquitas æstimationis in hujusmodi contractibus, per recompensationem damni, vel quando probabiliter timentur hæc in credentia accidere : et tunc rectitudo hujusmodi intentionis apparet, quando venditor optaret potius non vendere talibus, quam vendere ad credentiam, et quando libentius daret aliis pro minori pretio incontinenti persolvendo, quam vendere ad credentiam talibus pro pretio majori. Uno autem modo credentia facit contractum usurarium, scilicet quando propter ipsam credentiam res venditur carius quam valeat simpliciter, vel esset valitura probabiliter tempore solutionis, vel etiam si tantum sit valitura verisimilier : tamen ipse venditor alias res suas non venderet, nisi plus acciperet propter ipsam credentiam. Et ex hoc liquet quando de sylvis prædicti contractus per mensuras, et de lignis per fascellos possunt licite fieri, et quando et quomodo sunt usurarii. Sed de secunda parte hujus capituli videtur dubitatio, scilicet utrum liciti sunt contractus, quando pro minori pretio incontinenti persolvendo, aliquæ res emuntur, verbi gratia : Bladum in terra in tempore hyemis, et sylvæ adhuc per tres annos vel amplius crescituræ, ante aptum tempus incisionis quam valituræ sint juste in tempore suæ collectionis, et receptionis, verbi gratia. Bladum in terra tempore hyemis datur pro minori pretio, quam valiturum sit juste, tempore Augusti quando colligitur, et sic de sylvis, et de nemoribus. Et videtur contractus usurarius ex parte emptoris, quia pro dilatione temporis, plus est recepturus quam dederit, ut patet ex propositis exemplis. Et hæc ratio facit contractus usurarios, ut sæpe prædic-

peuvent trouver leur justification dans le doute ou le danger parce qu'il n'y a pas raisonnablement lieu de douter si ces choses au moment où on les recevra vaudront plus que le prix qui en a été payé à l'époque de la vente. Mais ce qui vient à l'encontre c'est que la juste estimation de chaque chose dépend de son utilité ou de sa nécessité; mais il est évident qu'une chose imparfaite n'est ni aussi utile, ni aussi nécessaire que lorsqu'elle est parfaite, aussi ne doit-elle pas être estimée quand elle est imparfaite et éloignée de sa perfection autant que lorsqu'elle est parfaite. Mais lorsque ces choses sont achetées tant qu'elles sont imparfaites, elles doivent être estimées à un prix moins élevé dans leur état d'imperfection qu'elles ne pourront valoir quand elles se seront perfectionnées. Outre cela la plus value qu'une chose acquiert par le temps appartient en toute justice au maître de cette chose; par exemple, si l'on achète des terres, des arbres ou des animaux susceptibles de produire, tout ce qui est le produit du temps et pas seulement du travail appartient au propriétaire. C'est pourquoi lorsque par la nature du temps le blé mis en terre, comme les forêts acquièrent par le temps une plus grande valeur, c'est une conséquence que tout ce qui en provient en sus du prix d'achat appartient de droit à l'acheteur, et devient pour lui un capital, aussi ne reçoit-il rien audelà de ce qui lui revient quoiqu'il reçoive plus qu'il n'a donné en achetant. C'est là notre conviction, sauf meilleur avis. Ce que nous disons ici est relatif à la nature du contrat, quoique néanmoins par accident et par l'intention de l'acheteur il puisse y avoir profit honteux quand l'acheteur n'envisage que l'augmentation possible de son lucre et de sa fortune provenant du temps, sans travail et sans crainte de danger. Le contrat peut aussi être usuraire d'une autre manière,

---

tum est. Præterea hujusmodi contractus non possunt excusari, propter rationem dubii vel periculi, quia non dubitatur verisimiliter, quin valituræ sint hujusmodi res amplius in tempore suæ receptionis, quam sit pretium quod datum est pro eis in tempore emptionis. Sed contra hoc est, quod uniuscujusque rei æstimatio justa dependet ab utilitate vel necessitate ipsius rei : sed constat quod non est tanta utilitas vel necessitas alicujus rei imperfectæ, sicut est ejusdem perfectæ : quare nec recte tanti pretii æstimanda est, cum adhuc est imperfecta, et longe a perfectione sua, sicut cum jam est perfecta : sed hujusmodi res ementur in tempore suæ imperfectionis, quare debent æstimari minoris pretii quam sint valituræ in tempore suæ perfectionis. Præterea, illud quod per naturam temporis accrescit rei alicui, juste est illius cujus est ipsa res, ut si quis emit terras fructiferas vel arbores, vel animalia fructifera, quicquid evenit per naturam temporis, et non tantum per exercitium laboris, juste fit illius cujus sunt hujusmodi terræ, etc. Quare cum per naturam temporis segetes in terra satæ, veniant ad majorem valorem, et similiter sylvæ : sequitur quod quicquid provenit ultra pretium datum, juste fit illius qui emit ipsa, et cedit in propriam sortem : quare nihil accipit ultra sortem, licet plus accipiat emens quam dederit. Et hæc credimus sine præjudicio melioris sententiæ. Hoc autem dicimus, quantum ad naturam contractus, licet tamen per accidens, per intentionem ementis posset esse turpe lucrum, quando scilicet tantum intenditur ab emente augmentatio lucri et divitiarum, proveniens ex natura temporis, sine exercitio laboris,

quand, par exemple, on vend avant le temps convenable sous la pression du besoin qui fait un devoir de charité fraternelle à l'acheteur de prêter au vendeur s'il en a besoin et s'il le désire. Mais si on considère la nature du contrat en lui-même, ce n'est pas en raison du temps que l'acheteur prend davantage, mais à raison de la nature et de l'utilité de la chose tirée ou provenant de la nature du temps.

CHAPITRE XI.

Comment il y a usure dans le fait de ceux qui prêtent aux marchands de l'argent ou toute autre chose moyennant une part dans le gain.

Il est question maintenant des choses qui sont confiées à autrui de bonne foi en vue du lucre. Il y a un double point de vue dans cette question, où il s'agit de confier de l'argent, où il s'agit de confier d'autres choses qui d'elles-mêmes entrent dans l'usage de l'homme, comme les terres, les animaux, les jardins. Quelques-uns voient l'usure dans le premier cas; d'abord parce qu'il semble n'y avoir aucune différence suivant la nature de la chose entre confier de l'argent à la bonne foi de quelqu'un et le lui prêter; mais celui qui prête de l'argent à intérêt commet l'usure tout en demeurant responsable du péril, comme on le voit dans les extrav. même chapitre *Naviganti*. De même celui qui confie son argent à la bonne foi d'un autre dans l'espoir du gain commet l'usure. Secondement la chose paroît aussi, parce que le profit qu'on espère de la sorte ou que l'on reçoit en sus, ne peut être possédé à aucun titre juste, par la raison que ce n'est ni un don gratuit, ni le produit d'un travail personnel, ni une compensation quelconque, aussi il paroît qu'il y a purement et simplement

---

et sine dubio periculi probabiliter possibilis evenire. Et alio etiam modo potest esse contractus usurarius, quando scilicet aliquis cogitur talia vendere ante tempus congruum ex necessitate, propter quam emptor fraterna charitate tenetur venditori mutuum dare, si indiget et voluerit : sed si attendatur natura contractus secundum se, non pro dilatione temporis plus accipitur ab emente, sed pro natura et utilitate rei facta vel ducta ex natura temporis.

CAPUT XI.

Quomodo in his qui committunt mercatoribus pecuniam vel aliam pro certa parte lucri, est vitium usuræ.

Nunc de his, quæ committuntur bonæ fidei aliorum ad lucrum, quæstio est. Et hæc quæstio duplicatur, quia aut quæritur de commissione nummismatum, aut de commissione aliarum rerum, quæ per se veniunt in usum hominis, ut sunt agri, animalia et horti. Quantum ad primam quæstionem, videtur quibusdam usuræ vitium incidere. Primo, quia nihil videtur differre secundum naturam rei committere pecuniam bonæ fidei alterius, et mutuare eamdem : sed qui dat mutuo pecuniam propter lucrum aliquod, etiam si periculum propriæ sortis super se accipiat, usuræ vitium committit, ut habetur extra eodem capitulo *Naviganti*. Quare similiter qui committit pecuniam suam bonæ fidei alterius spe lucri, usuram committit. Hoc etiam secundo videtur, quia quod ex lucro sic speratur, vel accipitur ultra sortem, accipit quod nullo justo titulo possidere potest, quia nec gratis datur, nec labore proprio redditur, nec per rem aliam recompensatur, quare simpliciter injuste possideri vel

injustice à l'espérer ou à se l'approprier. Outre cela, bien qu'en confiant d'autres choses qui peuvent produire du fruit d'elles-mêmes, on puisse touver une excuse, comme néanmoins l'argent ne produit d'autre utilité que lui-même, il semble qu'en confiant de l'argent en vue du gain il y a toujours le *thokos*, qui est l'usure suivant Aristote, c'est-à-dire la production de six écus par un autre, ce qui est contraire à sa nature. A cela il me semble qu'on doit répondre que, ou l'on confie l'argent de telle façon que l'on transfère en tout ou en partie le domaine de la chose confiée à celui à qui elle est confiée, ou on le confie de manière que le domaine n'est pas aliéné, mais que la chose demeure en totalité dans le domaine de celui qui la confie. Dans le premier cas il y a usure, parce qu'on veut tirer profit d'une chose qui n'appartient plus, transférée qu'elle est par la commission au domaine d'un autre, en quoi il y a assimilation au prêt, comme le prouve la première raison que nous avons donnée. Dans le second cas on peut se proposer un profit sans commettre l'usure, parce qu'alors l'argent ou la chose a été confiée comme à un serviteur, un agent qui font fructifier les biens de leur maître pour son intérêt, c'est pour cela que celui qui confie peut espérer de bénéficier comme sur une chose qui lui appartient, et ainsi il n'y a rien d'éventuel, et ce profit n'est point pris sans titre, parce que on le reçoit comme le produit d'une chose dont on est le maître, mais non cependant comme le produit immédiat d'un écu par un autre écu, mais bien comme le produit des choses acquises par argent dans un juste échange. Nous avons dit ci-dessus en tout ou en partie, parce que si l'on confie à quelqu'un cent écus, de manière qu'on lui en prête la moitié et que l'on garde le domaine de l'autre, avec la convention que celui qui reçoit ces cent écus les fera

---

sperari videtur. Præterea, et si in commissione aliarum rerum quæ ex se fructum pariunt, potest excusatio valere, tamen quia pecunia de se nihil parit utilitatis ultra seipsam, videtur quod saltem in commissione pecuniæ propter lucrum, semper sit thokos, quod est vitium usuræ secundum Philosophum, hoc est partus sex nummismatis ex nummismate quod est contra naturam ejus. Ad hoc mihi videtur dicendum, quod aut commissio fit pecuniæ, ita quod transfertur dominium in toto vel in parte rei commissæ in potestatem ejus cui committitur : aut ita fit commissio, quod non transeat dominium, sed remanet tota res commissa in dominio committentis. Primo modo est vitium usuræ, eo quod sperat lucrum jam de re non sua, quia jam erat translata per commissionem in dominium alterius, et in hoc assimilatur mutuo, ut ratio prima approbat. Sed secundo modo potest sperari lucrum sine vitio usuræ, quia tunc commissa est pecunia vel res alia sicut servo, ministro, qui de re domini negotiantur ad utilitatem domini sui, et ideo committens potest sperare lucrum, sicut ex re sua, et sic non accidit sorti, nec possidetur sine justo titulo, quia sicut rei propriæ partum recipit, non tamen partum nummismatis ex nummismate immediate. Sed partium ipsarum rerum, quæ per nummismata sua sunt acquisitæ justa commutatione. Quia autem supra dictum est in toto vel in parte, ideo dictum est, quia si aliquis committit centum alicui, ita quod medietatem ei mutuet, et aliam medietatem suo retineat dominio, ita tamen quod de illis centum debeat negotiati ad lucrum ille cui committitur, dico quod hoc lucrum jam habet vitium usuræ propter hoc, quod

valoir à son profit, je dis que ce lucre est entaché d'usure par la raison qu'il ne vient pas seulement d'une chose confiée, mais aussi d'une chose tout à la fois confiée et prêtée. En effet, de même qu'en logique on estime fausse une locution dans laquelle se trouve du faux, quoique directement elle signifie la vérité, comme si l'on disoit, l'homme volant est un animal, de même en morale une action est jugée vicieuse lorsqu'il y a quelque chose de vicieux, comme dans le cas proposé. On voit donc d'après cela ce qu'il y a de vrai dans la seconde question, savoir quand les choses productives sont confiées en vue du gain. Il faut cependant remarquer que dans ces choses confiées pour bénéficier, se manifeste plus ou moins la justice commutative, parce que, quand on donne un champ ou des terres à cultiver pour bénéficier, on voit assez qu'il n'y a en cela rien que de juste, parce qu'il n'y a point là translation du domaine, et que l'on ne prend rien au-delà du produit d'une chose dont on est le maître. On ne voit pas aussi bien la justice partout, comme quand on donne à nourrir des brebis, des bœufs, des porcs, avec un profit stipulé, parce qu'il arrive quelquefois qu'il se glisse dans ces commissions quelque fraude usuraire, comme par exemple, quand celui qui confie quelque chose décline toute responsabilité dans les chances de perte, ainsi on donne à nourrir cent brebis avec une part dans le profit, à la condition qu'on retirera toujours les cent brebis, quoi qu'il arrive. Dans ce cas il peut y avoir fraude usuraire, quand celui qui donne les brebis fixe lui-même, et en dehors d'une juste estimation, la part du bénéfice qu'il entend devoir lui revenir, laquelle détruit la compensation du travail et des soins de l'éleveur, suivant une juste estimation. Il se commet d'ordinaire une autre fraude dans ces contrats, quand un riche prête cent livres à un pauvre, afin qu'il achète avec cette somme des brebis ou des bœufs,

---

non tantum ex re commissa speratur, sed etiam pariter ex re mutuata et commissa. Sicut enim in logica locutio falsa judicatur propter falsi subjectionem, licet veritatem directe significat, sicut si dicatur, homo volans est animal, ita in moralibus actio vitiosa judicatur, quando vitio permiscetur, ut est in proposito casu. Ex dictis jam liquet veritas secundæ quæstionis, scilicet quando res fructuosæ ad lucrum committuntur. Notandum tamen, quod in his rebus commisis ad lucrum magis, et minus liquet justitia permutativa, quia quando ager vel terræ committuntur excolendæ ad lucrum, satis apparet justitia, eo quod ibi non transfertur dominium, et nihil ultra percipitur de fructu propriæ rei. In omnibus vero, ut quando oves, vel boves, vel porci committuntur nutrienda propter lucrum, non ita liquet justitiam, quia aliquando solet in hujusmodi commissionibus fraus usuraria permisceri, ut quando excluditur periculum principalis commissi a committente, verbi gratia : Aliquis dat centum oves ad nutriendum propter lucrum, ita tamen quod centum oves sibi semper salvæ maneant quicquid contingat. In hoc casu potest incidere fraus usuræ, et hoc quando ultra justam æstimationem taxat ipse committens sibi portionem lucri, propter quam non recompensatur labor et sollicitudo nutrientis secundum justam æstimationem. Solet etiam et alia fraus in talibus fieri, quando dives alicui pauperi mutuat centum libras, ut ex eis oves, vel boves nutriendos emat ad lucrum illius qui mutuum dedit, et ad lucrum ipsius alumni. Dico ibi fraudem usuræ permixtam esse,

pour les élever au profit du prêteur, comme à celui de l'éleveur. Je dis qu'il y a en cela de l'usure, parce que la source de ce lucre provient du prêt, ce qui fait qu'une semblable commission est entachée d'usure. Donc ces sortes de commissions peuvent se faire licitement, quand le prêt ou quelque chose ressemblant au prêt ne s'y trouve pas mêlé, mais que l'on garde la responsabilité des chances périlleuses avec le domaine, ou même quand on communique le domaine de la chose à celui qui l'a prise pour la faire fructifier en vue du profit, et que les deux parties courent les mêmes dangers; comme aussi lorsqu'on fixe d'après une estimation juste le profit qui doit dédommager l'éleveur de son travail et de ses soins. C'est assez sur cette matière.

CHAPITRE XII.

Comment il est permis de confier à des communautés les biens des mineurs, pour en tirer profit.

On regarde comme des lois justes certaines pratiques passées en coutume, que l'on devroit plutôt appeler des infamies que des coutumes approuvées; c'est ce que nous voyons en matière d'usure dans différentes villes et contrées, par rapport aux mineurs et aux orphelins. Nous croyons qu'il ne sera pas inutile d'examiner s'il n'y a pas péché d'usure dans les mineurs, lorsque, parvenus à l'âge de majorité, où ils deviennent par le fait maîtres de leurs biens et délivrés de la tutelle suivant les lois, et entrent en jouissance de leurs biens propres, comme de ceux qu'ils ont reçus par succession, accrus par une gestion usuraire, ou du moins sans diminution aucune, grace à

---

eo quod jam radix hujusmodi lucri ex mutuo oritur, et ideo vitio usuræ inculpatur hujusmodi commissio, tunc ergo hujusmodi commissiones licite fieri possunt, quando mutuum, vel similitudo mutui non permiscetur in talibus, sed dominium retinetur cum periculo, quod communiter accidere potest, vel quando etiam dominium rei commissæ communicatur ei qui eam suscipit ad lucrum nutriendam, et simile periculum communicatur utrique. Et quando secundum justam æstimationem taxatur lucrum, per quod juste recompensatur labor et sollicitudo alumni. Et hæc de materia dicta ad præsens sufficiant.

CAPUT XII.

Quomodo bona pupillorum licite committantur communitatibus ad lucrum.

Quia vero quædam in consuetudinem deducta habentur pro justis legibus, quæ magis deberent dici corruptelæ quam consuetudines approbatæ, et hoc videmus in hac materia usurarum secundum regiones et civitates diversas quantum ad pupillorum et orphanorum cautelam : ideo non immerito investigandum censemus, utrum a vitio usuræ excusari valeant pupilli, cum ad ætatem perfectam pervenerint, in qua sunt actu domini rerum suarum, et liberati secundum leges in tutoribus, et tunc proprias hæreditates et bona in quibus successerant, aucta per usurarium actum, et exercitio tutorum recipiunt, vel saltem integra et non imminuta, per hujusmodi

cette pratique usuraire. Ces tuteurs sont aussi dans l'habitude de tirer un profit des biens de leurs pupilles, et même de s'arroger quelque chose de plus qu'il ne leur est dû, pour la nourriture de ces enfants, ou pour avoir fait fructifier leurs biens; de même quelques villes ou cités ont l'habitude de prendre les biens des mineurs, en excluant même leurs parents de la tutelle, et de donner un salaire annuel à leurs tuteurs sur ces biens ainsi détenus, tout en respectant le capital. Il semble que dans ces cas il y a deux motifs pour excuser d'usure les pupilles; d'abord parce que ce n'est pas leur fait, puisque ce ne sont pas eux qui ont donné à usure leurs biens et leurs capitaux, c'est pourquoi tout ce qui en provient à leur profit en dehors du droit, ils le reçoivent non comme provenant de prêt ou de quelque commission de leur part dans l'espoir du gain, et ils ont ainsi un juste titre pour le garder; c'est ce qui fait dire à saint Grégoire, I, 2e quest. : Nulle oblation ne rend coupable celui qui la reçoit, lorsqu'elle n'est pas le résultat d'une demande et de la convoitise. Secondement, parce que quand on est petit on n'est pas différent de l'esclave, suivant l'Apôtre aux Galates, IV. Et conséquemment c'est au tuteur qu'appartient l'usage légitime, comme aussi il lui est loisible d'en abuser, aussi il semble que l'usure ne leur est pas imputable; mais lorsqu'il n'y a pas de faute dans la possession, il n'y a pas de restitution à faire.

Mais voici ce qui est contraire à ce que nous venons de dire, c'est que le bien qu'un serviteur acquiert au profit de son maître ne peut devenir la propriété légitime de celui-ci à cause de son ignorance, sans qu'il soit tenu à la restitution quand il connoîtra la vérité. Les mineurs ne peuvent donc pas retenir les profits usuraires de leurs biens, lorsqu'ils viennent à en être instruits. Il faut distinguer ici,

---

exercitium conservata. Solent etiam quandoque hujusmodi tutores ex bonis pupillorum lucrari, et hujusmodi etiam sub certa portione supra sortem aliquid tribuere pro parvulis nutriendis, vel etiam pro sorte augmentata; solent etiam aliquæ villæ, sive civitates, sive oppida pupillorum bona recipere, etiam exclusis propinquis pupillorum de tutela, et pro bonis pupillorum detentis solent certam superabundantiam tribuere tutoribus puerorum annuum, salva semper sorte pupillorum. Videntur autem in talibus pupilli excusari a vitio usuræ dupliciter. Primo, quoniam non est actio ipsorum, non enim dederunt res suas vel pecunias ad usuram : quare quicquid ultra sortem eis isto modo provenit, non ex mutuo nec ex dato ab eis sub spe lucri, sed sicut gratis datum accipiunt, et sic justo titulo retinere possunt : unde Gregorius, et habetur I, qu. 2 : Sic nulla oblatio suscipienti maculam culpæ ingerit, quæ non ex ambientis petitione procedit, etc. Secundo, quia cum sit parvulus, nihil differt a servo, secundum Apostolum, *Galat.*, IV, et ideo penes tutores residet usus justus vel abusus rerum parvuli : quare videtur parvulis non imputanda culpa usuræ; sed ubi non est culpa in possidendo, non competit restitutio facienda ab illo. Contra hoc autem est, quia quod per servum acquiritur injuste, tanquam alienum, non potest fieri res domini sui juste propter ejus ignorantiam, quin semper teneatur ad restitutionem, quandocumque sciverit veritatem. Non possunt ergo pupilli, quando sciunt veritatem, retinere superabundantias suarum rerum sibi per usuras acquisi-

d'abord à l'égard de la cause et de l'origine de ces profits, ou ils proviennent du produit de ce qui appartient aux mineurs, comme des champs, des animaux, etc., ou ils proviennent de la translation de ces choses; et comme l'argent est la seule cause établie de translation, ainsi que le dit Aristote, cette cause se manifeste surtout dans l'usage de l'argent, qui s'effectue dans la translation des produits.

S'il s'opère de la première manière quelques profits au bénéfice des mineurs, ils ne sont en aucune façon de leur nature entachés d'usure, parce qu'on ne trouve pas en cela de lucre provenant d'un prêt, parce qu'il n'y a rien d'accidentel au sort, par la raison que le produit de ces choses les suit tout naturellement comme étant de la nature du sort, sans s'y adjoindre. Il faut aussi distinguer sous le second rapport, parce que ces profits qui s'opèrent en faveur des mineurs, par la translation des choses ou de l'argent, est un lucre provenant de la détention de leurs biens, et de cette manière il ne leur est pas permis de le garder, parce que la détention des choses ne donne lieu au lucre, à raison de leur détention, qu'à cause de leur utilité et des produits qui en résultent. Mais si ces bénéfices ne sont pas donnés comme un lucre, mais bien comme une générosité, un don, il est alors permis de les garder. Ce sont là les deux premières raisons. Cette raison est ce qui excuse d'usure la coutume de plusieurs villes. La preuve que c'est un don gratuit se tire de ce qui détermine en faveur des tuteurs et en dehors de la volonté des pupilles, les bénéfices qui leur sont alloués, et qu'ils ne demandent et ne font jamais rien réclamer à leurs pupilles. On voit clairement d'après cela que si les tuteurs prêtent sciemment par eux ou par d'autres, à un

---

tas. Ad hæc determinanda distinguendum est. Primo de causa et origine hujusmodi superabundantiæ, quia aut acquiritur per fructus ipsarum rerum quæ sunt pupillorum, ut sunt agri, animalia, etc.; aut acquiritur per solam translationem rerum, et propter ipsam translationem; et quia pecunia sola translationis causa instituta est, ut dicit Philosophus, ideo hujusmodi causa præcipue apparet in usu pecuniæ, cujus usus est in translatione rerum fructuum.

Et si primo modo aliquæ superabundantiæ acquirantur pupillis, nullum de se habent vitium usuræ, tum quia in hoc non invenitur lucrum ex mutuo speratum vel acceptum; tum quia nihil accidit sorti, eo quod fructus ex talibus rebus partus, naturaliter ipsas res comitatur, et est de natura sortis, et non accedens sorti. Secundo autem modo adhuc distinguendum est, quia superabundantia hujusmodi quæ ex translatione rerum vel pecuniæ aut datur vel oritur pupillis, ut lucrum ex detentione rerum suarum ortum habens, et hoc modo non licet eis retinere, quia detentio rerum non parit rationem alicujus lucri, in quantum detinentur, nisi secundum quod utilitatem habent et fructus afferunt. Si autem non datur hujusmodi superabundantia ut lucrum, sed ut gratia vel ut donum, tunc licet retinere eis : et hoc modo procedunt duæ primæ rationes. Et per istam rationem excusat consuetudo usurarium vitium in multis civitatibus : et hujus signum, quod gratis sit datum, accipitur ex eo quod præter voluntatem pupillorum determinat sibi superabundantiam quam dant eis, et quod nunquam repetunt nec repeti faciunt a pupillis aliquid. Ex his liquet quod si tutores pupillorum scienter pecuniam pupillorum dederint ad usuram per se vel per

taux usuraire, l'argent de leurs pupilles, ces profits sont le bien d'autrui, et ne peuvent être légitimement gardés par les mineurs, quand ils viennent à en avoir connoissance; que si les pupilles ne veulent pas les restituer, il faut y obliger les tuteurs.

CHAPITRE XIII.

Comment se commet l'usure dans le change.

Entre les commutations qui s'opèrent dans la société, il y en a une certaine espèce qu'on appelle change, laquelle n'a point le caractère de prêt, parce que dans cette commutation on n'espère pas de profit à raison du temps, parce qu'on ne rend pas les valeurs au changeur en même nombre, même espèce et même poids, car il donne des francs et reçoit des livres sterling, ou une autre espèce de monnoie. De même aussi elle n'a pas proprement le caractère de l'échange qu'on appelle vente ou achat, parce que cette sorte d'échange s'opère sur des choses appréciables dont les prix sont déterminés et mesurés par la monnoie; cette espèce s'effectue par l'échange de monnoie de différentes espèces, d'où il suit que l'art du changeur, qui est une sorte de commutation, s'appelle simplement permutation. Mais on appelle généralement permutation, recevoir une chose pour une autre qu'on a donnée, et ainsi la permutation renferme toute commutation. Il y a aussi permutation, quand une chose déterminée pour l'utilité des hommes procure naturellement une utilité différente, par son échange contre une autre chose de même nature.

Il s'agit ainsi des permutations dans le droit civil et dans le droit canonique; comme, par exemple, lorsqu'on veut permuter une paroisse contre une prébende, ou une prébende contre une autre, et

---

alios, quod hujusmodi superabundantia rei est aliena, et injuste possidetur etiam a pupillis, quandocumque sciverint, quod si pupilli nolunt restituere, tutores ad id faciendum compellendi sunt.

CAPUT XIII.

Quomodo in communicatione campsoria committatur usura.

Est autem inter hominum commutationes quoddam genus commutationis in rebus, quod campsoria dicitur, quod nec mutui rationem habet, eo quod in tali commutatione lucrum non speratur ex temporis dilatione, nec iterum campsori redditur eadem sors in specie, vel in numero vel pondere. Dat enim parisienses, et recipit sterlinguos vel monetam alterius generis. Similiter nec habet proprie rationem commutationis, quæ dicitur venditio et emptio, quia hoc genus fit in rebus appretiabilibus, quarum pretia determinantur et mensurantur nummismate; sed hoc genus est in sola commutatione nummismatum diversorum generum, propter quod sequitur quod ars campsoria, quæ est species commutationis, simpliciter permutatio dicatur. Sed permutatio dicitur generaliter, quando aliquid accipitur loco alterius dati, et sic comprehendit omnem commutationem. Dicitur etiam permutatio, quando res determinata ad utilitatem hominum pro re altera similiter habente, ex sua natura ad aliam utilitatem commutatur.

Et sic agitur de permutationibus in jure civili et canonico, sicut si quis velit permutare parochiam pro præbenda, vel præbendam pro præbenda et similia. Tertio

ainsi de suite ; en troisième lieu la permutation, considérée plus spécialement sous le rapport de la matière de la monnoie, peut s'appeler commutation de la monnoie. C'est dans ce sens que nous appelons change la permutation des monnoies qui s'exerce communément en vue du gain ; c'est de ce gain qu'il est question dans ce chapitre, où l'on examine s'il est juste ou injuste. Il semble qu'il est injuste sous trois rapports, suivant la nature. 1° Parce qu'il procède de l'usage illégitime d'une chose, par la raison que la monnoie, suivant Aristote, ne produit pas la monnoie, mais le changeur use de la monnoie pour faire du gain. 2° Parce que l'acte de change, s'il est juste, semble devoir se faire pour l'utilité de celui qui reçoit du changeur, ou qu'il doit être fait gratuitement. 3° Parce que, suivant l'Evangile, Dieu chasse des temples de pareils hommes. Il faut donc dire que le change est juste de soi. C'est pourquoi il faut répondre à la première raison, que l'acte de change se sert de la nature de la monnoie pour un usage convenable ; c'est la raison pour laquelle le surplus que reçoivent les changeurs dans cette permutation de monnoies n'est pas pris à raison de l'argent, qui est de soi invendable, mais à raison du danger ou de la nécessité pour payer le prix des pensions, des édifices, des ministres, et aussi pour le travail et la dépense qui se font dans un art nécessaire et licite, et pour ne pas laisser sans salaire ses peines et ses fatigues dans une chose licite pour l'utilité d'autrui. A la seconde il faut dire que la profession de changeur est juste pour deux motifs, d'abord parce qu'elle désigne un acte de justice et de liberté, par une utilité plus grande de ce qui est donné par le changeur à celui qui s'adresse à lui que de ce qu'il en reçoit, et en second lieu, parce que le change de sa nature ne doit pas être gratuit comme le prêt ; c'est

---

modo potest dici permutatio magis determinate ad materiam nummismatis, ipsa nummismatum commutatio. Et hoc modo dicimus campsoriam esse permutationem nummismatum, quæ causa lucri exercetur communiter. Et de hoc lucro est quæstio in isto capitulo. Utrum juste vel injuste acquitatur, et videtur tripliciter esse injustum secundum naturam. Primo, quia ex indebito usu rei procedit, eo quod nummisma, secundum Philosophum, non parit nummisma, sed campsor utitur nummismate causa lucri. Secundo, quia actus campsorius videtur quod esse debeat ad utilitatem accipientis a campsore si est justus, vel quod debeat fieri gratis. Tertio, quia secundum Evangelium, Dominus ejecit tales de templo. Dicendum igitur quod ars campsoria de se est justa. Unde dicendum est ad primum, quod ars campsoria utitur de se nummismate ad idoneum usum. Et est ratio, quia illud plus quod accipitur a campsoribus in tali permutatione monetæ, non accipitur ratione pecuniæ, quæ de se est invendibilis, sed ratione periculi vel interesse, ut subveniatur salariis pensionum, domorum, ministrorumque, et laboribus et expensis in arte necessaria et licita, ne frustra ponant operam et sudorem suum in re licita ad utilitatem aliorum. Ad secundum dicendum, quod ars campsoria est justa ex duplici via. Primo, quia dicit actum justitiæ et libertatis per ampliorem utilitatem dati apud accipientem a campsore, quam accepti ab ipso.

Et iterum quia actus campsorius non debet fieri gratis ex natura sua, sicut actus mutui, ideo illud quod plus accipi videtur, transit in dominium accipientis per simplicem voluntatem dantis. Ad id quod ter-

pourquoi l'excédant qui est reçu passe dans le domaine de celui qui le reçoit par la simple volonté de celui qui le donne. 3° A ce qui est allégué de l'Evangile il faut dire que le Seigneur chasse les changeurs du temple, à cause du lieu qui n'étoit destiné qu'aux choses spirituelles; c'est pourquoi leur commerce étoit contraire au respect dû au lieu saint, et leur cupidité honteuse devenoit ainsi manifeste. Ou il faut dire que de tels industriels doivent être chassés du temple, parce qu'il n'est pas permis aux ministres du temple, c'est-à-dire aux ecclésiastiques, de se livrer à un semblable commerce.

CHAPITRE XIV.

Comment il est permis de confier en vue d'un benéfice de l'argent ou tout autre chose à celui qui fréquente les foires.

Il est donc une seconde fois question des marchands. Premièrement est-il permis de donner de l'argent pour en retirer un profit sans qu'il y ait usure à un homme qui va aux foires. Il y a ici une distinction à faire, ou c'est simplement une commission de son propre bien à la bonne foi d'un autre, dans ce cas il n'y auroit pas usure, comme nous l'avons fait voir plus haut, ch. 2, ou bien c'est une commission *secundum quid,* mais purement et simplement une translation, comme dans le prêt. Or j'appelle commission *secundum quid*, celle ou celui qui confie quelque chose ne garde pas par devers lui la responsabilité des chances. Et c'est ainsi que, à raison de la translation qui devoit se faire gratuitement et sans espoir de gain, il y a usure. C'est sur ce cas que s'exprime la Décrétale, *Naviganti*. Pour cette dernière chose si l'on fait une question à l'égard de ceux qui prètent une somme déterminée d'argent à d'autres marchands à la charge par eux de payer une pareille somme en nombre et en poids aux créanciers de ceux qui la leur

---

tio persuadetur per Evangelium, dicendum est quod Dominus ejecit tales de templo ratione loci, qui tantum spiritualibus erat deputatus: et ideo contra reverentiam loco debitam faciebant suas mercationes, et apparebat in talibus turpitudo suæ cupiditatis.

Vel dicendum quod de templo sunt tales ejiciendi, quia non licet ministris templi, id est viris ecclesiasticis, talia exercere mercimonia.

CAPUT XIV.

Quomodo liceat committere pecuniam eunti ad nundines vel res alias ad lucrum.

Est igitur quæstio rursum de mercatoribus. Primo, utrum liceat alicui committere pecuniam suam alteri eunti ad nundinas ad lucrum sine vitio usuræ. Et distinguendum est circa hoc, quia aut est simpliciter commissio, quæ sit propriæ rei bonæ fidei alterius, et sic non incideret usuræ vitium, sicut ostendimus supra, cap. 11; aut est commissio secundum quid, sed simpliciter translatio, sicut est in mutuo. Commissionem vero secundum quid dico, in quantum committens non retinet periculum super se rei commissæ. Et hoc modo propter rationem translationis, quæ debuit fieri gratis sine spe lucri, incidit vitium usuræ. Et in hoc casu loquitur illa Decretalis *Naviganti*, propter hoc ulterius si quæratur de his qui dant pecuniam aliquam determinatam mutuo aliis mercatoribus, tali pacto quod similem et æqualem in numero et pondere persolvent credito-

ont donnée, dans certaines foires déterminées pour le temps et le lieu, Par exemple, Baudouin emprunte à Gaultier cent livres sterling en France au mois d'août, à la charge par Baudoin de payer aux créanciers de Gautier au mois de janvier suivant ce que celui-ci devoit leur donner à cette époque, ou si ce n'est pas aux créanciers, au prêteur lui-même dans tel temps et tel lieu. Il y a à distinguer, ou le prêteur estime au temps de la translation que cette monnaie vaudra davantage au temps et au lieu où elle doit être payée, par exemple les livres sterling ont plus de valeur en Angleterre qu'en France, dans ce cas il n'y a rien de coupable; ou il craint la dépréciation des livres sterling avant l'époque fixée; dans ce cas il faut dire que le prêteur commet l'usure, parce qu'il attend un profit du prêt, ou en prêtant il n'a en vue aucun bénéfice soit du côté du temps, soit du côté du lieu, et il ne le fait que par bienveillance et pour obliger son prochain, dans ce cas il ne se rend coupable en rien. Mais on peut élever un autre doute sur cette matière : on a dit que l'espoir du gain dans le prêt constituoit le péché d'usure : en conséquence il semble que si, ayant un argent particulier dont on craint la dépréciation dans un avenir quelconque suivant les décrets de la loi positive, on prête à raison de cela cet argent avec la condition qu'il sera rendu en même valeur qu'au temps du prêt, il semble que ce prêt paraissant être fait dans l'espoir du gain il y a usure. Par exemple, un particulier ayant des livres sterling valant quatre livres tournois, craint que plus tard en vertu de quelque loi positive ces livres sterling ne vaillent plus que trois livres tournois, c'est pour cette raison qu'il les prête, et après qu'elles ont diminué de valeur il ne réclame pas autant de livres sterling qu'il en

---

ribus illorum a quibus accipiunt in nundinis aliquibus determinatis secundum locum et tempus : verbi gratia, Balduinus a Gualtero accipit centum libras sterlingorum mutuo in Francia in mense Augusti, ita quod centum libras sterlingorum solvet Balduinus pro Gualtero in Januario sequenti, in quibus tenebatur Gualterus suis creditoribus, vel si non creditoribus, ipsi mutuanti in tali loco et tempore. Circa hoc distinguendum est, quia aut mutuans tempore translationis æstimat dictam monetam plus valituram in loco aut in tempore quibus est persolvenda, verbi gratia, sterlingi plus valent in Anglia quam in Francia, et tunc nihil est ibi culpabile, vel timet probabiliter minorationem pretii sterlingorum futuram, ante tempus determinatum. Et tunc dicendum quod mutuans committit usuram, quia lucrum sperat ex mutuo, aut mutuans nihil lucri in mutuando intendit, sive ex tempore, sive ex loco, sed tantum ob favorem et gratiam proximi hoc mutuat, et tunc nihil culpabile ex hoc incurrit; est etiam aliud quod dubitari potest circa hujusmodi materiam. Dictum est enim quod spes lucri in mutuo facit usuræ vitium. Quare videtur quod si aliquis habens pecuniam aliquam specialem, quam timet in tempore futuro minorandam in suo pretio secundum statuta legis positivæ, et propter hoc hujusmodi pecuniam dat mutuo sibi reddendam in æquali pretio quod erat tempore mutui, respectu pecuniæ terræ communis æstimationis, videtur quod cum hujusmodi mutuum videatur factum spe lucri, quod sit in eo vitium usuræ : verbi gratia, aliquis habens sterlingos valentes quatuor turonenses, timet ne in futuro tempore, per auctoritatem legis positivæ, tantum sint valituri tertium turonem, propter quam causam dat mutuo sterlingos, et post diminutionem pretii ipsorum non tot penitus vult reci-

avoit prêté en nombre et en poids, mais il veut que le payement se fasse en livres tournois suivant qu'elles valoient à l'époque du prêt. A cela il faut dire qu'autre chose est d'éviter un dommage, et autre chose attendre un profit. En effet, quiconque attend un profit en prêtant commet une usure suivant l'Evangile, Luc, VI : « Prêtez sans espoir d'en rien retirer, » mais il n'en est pas ainsi de celui qui veut éviter un dommage. On ne peut faire la première chose sans commettre une injure envers Dieu qui l'a défendu, ni sans nuire au prochain à qui on est obligé de rendre gratuitement le service dont on veut retirer du profit, ce qui est contraire à la charité, tandis qu'on peut en toute justice faire la seconde chose, parce qu'il n'y a pas d'injure à Dieu ni aucune loi qui le défende, on ne blesse pas non plus le prochain, parce qu'on ne donne au temps du prêt rien de moins qu'il ne soit obligé de rendre; parce que ce qui est prêté vaut au temps du prêt autant que ce qui doit être rendu. Il n'y auroit même rien de mauvais quand le prêteur détermineroit le temps où probablement l'argent prêté auroit moins de valeur qu'au temps du prêt, parce que la dépréciation ne vient pas du retard temporaire seul, mais bien plutôt de la volonté de la loi positive et de la nature de l'argent, et en cela l'emprunteur n'éprouve aucun dommage parce qu'il n'emprunte pas pour garder l'argent jusqu'au temps où vraisemblablement il aura moins de valeur, mais pour en user dans le temps où il jouira de la valeur qu'il avoit au temps du prêt. On demande aussi à ce sujet ce qu'il en est de celui qui prête du blé, du vin ou de l'huile suivant certaines mesures, et cela dans un temps où ces denrées ont une valeur moindre à la charge de les rendre dans les mêmes mesures et aux mêmes poids et dans la même qualité dans un temps où probablement elles auront

---

pere sterlingos in numero et pondere, quot dederat mutuo, sed secundum pretium in turonibus; cujus pretii erant tempore mutui. Ad hoc dicendum est, quod aliud est vitare damnum, et aliud sperare lucrum. Quicumque enim ex mutuo speraret lucrum, peccat usuræ vitio, secundum auctoritatem Evangelii, *Luc.*, VI : « Mutuum date nihil inde sperantes; » sed non sic qui ex mutuo vitat damnum. Primum enim non potest fieri sine injuria Dei, qui hoc prohibuit fieri, nec sine injuria proximi, cui gratis debuit fieri illud ex quo lucrum speratur, quod est contra gratiam; secundum potest juste fieri, eo quod per hoc non fit Deo injuria, eo quod non prohibetur aliqua lege; nec etiam proximo, quia nihil minus accipit pro tempore mutuationis, quam reddere teneatur, eo quod tempore quo mutuatur, tantum valebat quantum reddere tenetur. Neque etiam propter hoc vitiaretur, si tempus a mutuante determinetur, in quo verisimile est pecuniam mutuatam minus valituram quam valeret tempore mutuationis, quia ex sola dilatione temporis non accidit vilificatio, sed magis vel ex voluntate legis positivæ, vel ex natura pecuniæ, nec in hoc damnificatur qui mutuum accipit, quia non ad hoc accipit, ut ipsum usque ad tempus illud conservet, in quo verisimiliter minus valitura esset, sed ut ipsa uteretur pro tempore illo pro quo valorem suum reservaret, quem habebat cum eam in mutuo acceperat. Quæritur etiam juxta hoc de eo qui dat mutuo bladum, vel vinum, vel oleum, ad certas mensuras, et hoc in tempore quo minus valent, ut sibi reddatur in æqualibus mensuris et ponderibus et speciebus in alio tempore quo verisimile est res prædictas

une plus grande valeur. Il semble d'après ce que nous avons dit qu'il est permis de prêter dans ces conditions, parce que dans ce cas on ne reçoit rien de plus qu'on ne donne, vu que ces denrées sont rendues en réalité dans les mêmes nombres, poids et mesures. Outre cela dans ce cas le prêteur semble se précautionner contre une perte plutôt qu'attendre un gain, parce que si ces choses se vendoient dans un temps où elles ont moins de valeur, le propriétaire en éprouveroit du dommage. Aussi il peut même les vendre pour le temps où elles auront probablement de la valeur, et il n'y a pas d'usure, comme on le voit dans les Extrav. chap. *Naviganti*. C'est pourquoi il semble de même qu'il peut licitement vendre ces mêmes choses avec la condition qu'elles lui seront rendues en même nombre au temps où elles auront probablement plus de valeur. A cela nous disons que dans ce cas la conscience accuse ou excuse, parce que si en réalité on doit prêter gratuitement et sans espoir d'en rien retirer, et si toutes les fois que dans le prêt et à cause du prêt on attend un profit quelconque, il y a usure, il n'en est pas de même dans l'achat et la vente. Or l'espoir du gain peut être exclus de l'intention du prêteur de deux manières, la première, quand le prêteur est disposé à recevoir en tout temps ce qu'il a prêté, même avant le temps fixé où vraisemblablement les denrées devroient être plus chères. De cette manière, quoique on ait, *per accidens*, un espoir de profit, on ne l'a point *per se*, parce que cet espoir n'ôte point au prêt son caractère de gratuité. La seconde manière, c'est quand le prêteur a fixé un temps où les denrées auront probablement plus de valeur, uniquement pour se garantir du dommage. En effet, il se met à l'abri du dommage quand, dans la vue de ses propres besoins, il se propose de conserver les choses qui lui sont le plus nécessaires à la vie, et qu'il seroit obligé

---

plus valituras. Et videtur ex eo quod jam diximus, quod licitum sit sic mutuum dare, quia ibi nihil plus accipitur quam datur, eo quod hujusmodi res numero, pondere et mensura realiter redduntur. Præterea, in hoc dans mutuo videtur tantum vitare damnum, et non sperare lucrum, quia si res hujusmodi venderentur in tempore quo minus valent, ex hoc damnificaretur dominus ipsarum. Unde etiam et licite potest eas vendere pro tempore illo in quo sunt valituræ verisimiliter, nec est usura, ut habetur extra cap. *Naviganti*. Quare videtur similiter quod licite possit eas res numero dare reddendas sibi in tempore quo verisimiliter plus sunt valituræ. Ad quod dicimus, quod in hoc casu conscientia aut excusat aut accusat, quia vero mutuum debet fieri gratis et sine spe lucri, quandocumque in mutuo et ex mutuo intenditur spes lucri, tunc non caret vitio usuræ, sed sic non est in emptione et venditione. Potest autem excludi spes lucri ab intentione dantis mutuo modo prædicto, dupliciter. Uno modo, quando dans mutuo paratus est *omni tempore accipere rem mutuatam*, etiam ante illud tempus determinatum quo res verisimiliter deberent esse cariores. Hoc modo spes lucri, etsi per accidens intendatur, non tamen per se, quia non tollit rationem gratuiti a mutuo. Alio modo, *quando dans mutuo etiam tempus illud* determinavit in quo verisimiliter plus valituræ erant, propter solam damni vitationem. Tunc enim damnum vitat, quando necessitati propriæ consulens intendit conservare res suas sibi magis necessarias ad usum vitæ, quas si tunc non haberet, opor-

d'acheter ailleurs s'il ne les avoit pas, ce qui feroit qu'il auroit à souffrir de sa générosité envers le prochain : cette intention en prêtant met donc à l'abri de toute inculpation d'usure.

TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE DE CET OUVRAGE.

CHAPITRE XV.

Comment et pourquoi on doit restituer les profits usuraires.

Nous allons en venir maintenant à la troisième chose que nous nous sommes proposée dans cet ouvrage et traiter de la restitution des profits usuraires. Que les lois obligent à cette restitution, c'est ce qui résulte clairement de leur nature. Comme, en effet, nous avons déclaré dans la première partie de cet ouvrage, chap. IV, que les profits usuraires ne pouvoient être possédés à aucun titre légitime, de même aussi on ne peut les garder avec justice et leur possession est injuste. Mais, comme dit saint Augustin, LXXIV, quest. 4, ce qui est possédé sans droit et est étranger à une personne doit être le bien propre d'une autre. C'est pourquoi tout profit usuraire étant comme le bien d'autrui pour l'usurier qui le possède injustement, il s'ensuit que c'est le bien propre d'un autre qui en a été dépossédé, mais une chose conforme à toutes les lois, c'est que ce qui a été pris contrairement à la justice soit restitué ; car la restitution se rapporte toujours à la dépossession, aussi suivant toute justice naturelle toute usure doit être restituée. Mais on dira peut être que ces profits n'ont pas été perçus contre

---

teret eas alibi emere, et sic reportaret damnum de gratia mutui facta proximo : et sic intendens in mutuando excusatur ab omni vitio usuræ.

TERTIA PARS ET ULTIMA HUJUS OPERIS.

CAPUT XV.

Quomodo et quare est restitutio usurarum facienda.

Nunc autem ad id quod tertio in hoc opere declarandum proposuimus accedentes, de restitutionibus usurarum inquirendo prosequamur. Quod autem ad restitutionem usurarum jura obligent, satis liquet ex natura ipsarum. Quia enim superius in prima parte hujus operis, cap. 4, declaratum est, quod superabundantia usurarum nullo justo titulo possideatur, ideo juste retineri non potest et injuste possidetur. Sed ut dicit B. Augustinus LXXIV, qu. 4, quod injuste possidetur et alienum est alicui, alteri proprium esse debet. Quare cum omnis superabundantia usurarum sit tanquam res aliena ipsi usurario injuste possidenti, sequitur quod sit propria alterius qui ipsa destitutus est, sed hoc est justum secundum omnia jura, quod omnis res destituta contra justitiam restituatur. Restitutio enim semper respicit destitutionem : quare secundum omnem justitiam naturalem, usuræ restituendæ sunt. Sed forte

toute justice, puisque la dépossession semble s'être opérée d'une manière volontaire et aussi parce que les lois humaines, qui doivent punir le mal, n'ont pas de pénalité pour cela; aussi il paroît qu'il n'y a rien de contraire à la justice humaine. Il faut remarquer sur cela que la volonté humaine se rapporte quelquefois à ce qui est voulu *propter se*, et d'autres fois *propter aliud*. Quand c'est *propter se*, si ce qui est voulu est simplement juste et bon, la volonté est bonne alors, et l'œuvre qui en procède est bonne et juste : mais si c'est injuste et mauvais, de même aussi la volonté est mauvaise. Si au contraire la volonté a trait à ce qui est voulu *non propter se*, mais *propter aliud*, par exemple un individu veut jeter ses marchandises à la mer pour échapper au danger de faire naufrage, ou la raison pour laquelle on veut une chose a le caractère de juste ou d'injuste ou est indifférente, et de cette première manière la volonté est estimée juste et bonne comparativement, néanmoins elle peut être injuste simplement, comme si l'on vouloit voler pour donner aux pauvres. Mais suivant la seconde manière la volonté peut être estimée juste et libre absolument quand ce qui est voulu est de sa nature juste et bon, mais elle est comparativement injuste et non libre quand ce qui est voulu a une mauvaise fin. C'est pourquoi quand on veut donner quelque chose de son bien, il n'y a en cela rien de mauvais ni d'injuste en soi, et quant à cela la volonté est libre et absolue; mais quand on veut le donner à raison du prêt qu'on ne peut obtenir autrement, cette volonté comparée à la fin qui est injuste en soi, contracte déjà un caractère d'injustice, et cesse d'être libre. Et comme c'est plutôt à l'égard du patient que de l'agent que se commet cette injustice, celui qui donne cet excédant en souffre sans être coupable. Quelquefois les lois tiennent compte de cette jus-

---

dicetur quod hujusmodi res non sunt ab aliquo destitutæ contra omnem justitiam, præcipue quia videtur destitutio facta voluntarie. Et etiam quia leges humanæ non puniunt, quæ tamen injurias punire debent, quare non videtur esse contra justitiam humanam. Ad quod advertendum est, quod voluntas hominis aliquando respicit volitum propter se, aliquando propter aliud. Quando autem propter se, tunc si illud volitum sit simpliciter justum et bonum, tunc voluntas bona est, et opus ex eis procedens bonum est et justum. Si autem sit injustum et malum, tunc similiter voluntas est mala. Si vero respiciat volitum non propter se, sed propter aliud, verbi gratia, aliquis vult projicere merces in mari, ut sic evadat periculum, illud iterum propter quod volitum dicitur aliquid, aut habet rationem justi aut injusti, aut indifferenter. Et hoc modo primo judicatur adhuc voluntas justa et bona comparative, sed tamen potest esse injusta simpliciter, ut si aliquis vult furari ut pauperibus tribuat. Sed secundo modo potest judicari voluntas justa et libera absolute, quando illud volitum est ex natura sua justum et bonum, sed est comparative injusta et non libera, quando illud volitum habet malum finem. Unde quod aliquis vult dare superabundantiam de suo, de se non est malum nec injustum, et ideo quantum ad hoc, voluntas est absoluta et libera; sed quando hoc vult dare propter rationem mutui quod non aliter potest habere, jam hujusmodi voluntas comparata ad finem, qui de se est injustus, contrahit rationem injustitiæ, et cadit a ratione libertatis; et quia hujusmodi injustitia patiendo magis quam agendo incurritur, ideo in ipso dante est pœna et non culpa. Leges vero hanc

tice en tant qu'elle est conservatrice de la paix extérieure parmi les hommes : en conséquence les lois ne punissent les coupables que dans le cas où ils troublent cette paix. Quelquefois aussi suivant qu'elles sont plus éclairées de la lumière de la foi et du droit divin, elles considèrent aussi la justice vraie et intérieure; c'est ainsi que les lois canoniques prohibent et punissent l'usure. Il est écrit dans Isaïe, XLII : « La paix est l'œuvre de la justice, » en conséquence, ceux qui font les lois s'attribuent une justice conforme à la paix qu'ils cherchent. Nous disons donc que c'est principalement en vertu du droit divin que doit se faire la restitution des usures, parce que dans l'Ecriture sainte et suivant la loi ancienne ceux qui prêtent à un taux usuraire sont condamnés. Il est donc contraire à la loi divine de toucher des profits usuraires. La loi nouvelle défend de rien espérer du prêt, aussi recevoir quelque chose sera bien plus contraire à la loi évangélique : mais ce qui est contraire à la loi de Dieu ne peut être ni vrai, ni juste suivant nulle autre loi, parce que la loi divine est la source première et universelle de toutes les lois justes, comme Dieu est la source de tous les êtres. L'usure est aussi contraire à la loi naturelle, parce qu'elle corrompt la fin conforme à la nature des actes humains. Car l'acte du prêt a naturellement une fin convenable qui est la société commune, la charité fraternelle qui s'exerce en subvenant aux besoins du prochain, c'est pour cela qu'il doit naturellement être gratuit. En conséquence toutes les fois que cet acte se fait dans l'espoir de quelque lucre ou profit il perd la fin qui lui est naturelle, et s'opère contre la loi naturelle, aussi est-il contraire au droit naturel. Ce n'est donc pas seulement une transgression de la loi de Dieu, c'est aussi une violation de la loi naturelle.

---

aliquando considerant justitiam, prout est conservativa pacis exterioris inter homines: et ideo leges tales non puniunt, nisi secundum quod hanc pacem destruunt. Aliquando etiam prout magis illustrantur lumine fidei et juris divini, considerant etiam justitiam veram et interiorem : et sic leges etiam canonicæ prohibent et puniunt usuras. Sic enim scriptum est *Isai.*, XLII : « Opus justitiæ pax : » et ideo qualem pacem quærunt, qui leges condunt, talem sibi vendicant justitiam. Dicimus ergo, quod jure divino principaliter facienda est restitutio usurarum, quia in Scriptura sacra, quantum ad legem veterem, condemnantur dantes pecuniam ad usuram : et ideo contra legem divinam accipiuntur usuræ. Lex autem nova prohibet sperare aliquid ex mutuo : quare magis accipere erit contra legem evangelicam ; sed quod est contra legem divinam, secundum nullam aliam legem potest esse verum aut justum, eo quod lex divina sit prima et universalis origo omnium legum justarum, sicut Deus est origo omnium entium : nihilominus tamen etiam contra legem naturæ, quia in hoc finis conveniens secundum naturam actus humanæ vitæ corrumpitur. Huic enim actui qui est mutuum dare, conveniens finis ostenditur naturaliter, scilicet communis societas, et fraterna charitas in subveniendo proximorum necessitatibus : et ideo gratus fieri debet naturaliter. Quare quandocumque hujus actus fit propter spem alicujus commodi vel lucri, tunc ab eo tollitur finis qui naturaliter competit ei, et fit contra naturam, quare juri naturali repugnat : ideo non tantum fit injustum contra legem divinam, sed etiam contra jus naturale.

CHAPITRE XVI.

A qui doit-on restituer.

Puisqu'il faut restituer les profits usuraires, il faut savoir à qui la restitution doit être faite. Il semble que la restitution ne doit être faite qu'à Dieu et à ses ministres, parce que, suivant ce qui a été dit dans la Ire partie, chap. V, dans l'usure le domaine n'est pas transféré de droit divin, mais seulement de droit humain; mais en droit suivant la raison on doit rendre ce que l'on possède injustement, c'est pourquoi il semble que cette restitution ne doit se faire qu'à Dieu et à l'Eglise. Mais voici ce qui est contre, c'est que la terre appartient au Seigneur, avec tout ce qu'elle renferme, qui que ce soit qui l'a possède, justement ou injustement; aussi il ne peut être en réalité dépossédé de rien. On déduit de là une règle générale, qu'il faut rendre une chose à celui qui est injustement dépossédé de cette chose ou de l'équivalant. En effet, comme on ne doit restituer que la chose que l'on possède injustement, de même aussi il ne faut la restituer qu'à celui ou ceux qui en ont été injustement privés. On conclut de là, 1° qu'il ne faut faire la restitution qu'à ceux qui étoient possesseurs légitimes des choses restituées avant d'en avoir été privés injustement. 2° Que, si ceux qui avoient été dépouillés sont morts, la restitution doit être faite à leurs successeurs ou à leurs ayant droit, qui sont leurs légitimes héritiers. Mais si par hasard le défunt avoit légué tous ses biens aux pauvres, aux églises ou à d'autres personnes, comme en vertu du testament les pauvres ou les autres légataires acquièrent le droit à tous les biens présents du défunt, ils ont de même droit en toute justice à tout ce qui lui est dû à quelque titre que ce soit. En conséquence les exécuteurs

---

CAPUT XVI.

Quibus restitutiones sunt faciendæ.

Quoniam autem usuræ sunt restituendæ, jam oportet investigare, quibus sunt restitutiones faciendæ. Et videtur quod soli Deo, et ministris Dei facienda sit restitutio : quia secundum ea quæ dicta sunt in prima parte capitulo V, In usura non transfertur dominium jure divino, sed tantum jure humano : sed secundum rationem in jure facienda est restitutio ejus quod detinetur injuste, quare videtur quod soli Deo et ecclesiæ facienda sit restitutio. Sed contra hoc est, quod Domini est terra et plenitudo ejus, a quocumque possidetur juste vel injuste : quare nulla re potest secundum veritatem destitui. Ex quo etiam colligitur regula generalis, quod illi soli aliqua res est restituenda, qui ipsa re, vel æquivalenti destituitur injuste. Sicut enim restitutio facienda non est, nisi ejus rei quæ injuste possessa est, sic nec alicui, vel aliquibus restituenda, nisi illi, vel illis, qui ea injuste destituti sunt. Et ex hoc concluditur primo, quod illis solis facienda est restitutio, qui juste illarum rerum domini erant, quæ restituendæ sunt ante destitutionem injustam. Ex quo ulterius concluditur, quod defunctis illis qui expoliati fuerant, jam restitutio facienda est eorum filiis et successoribus, qui juste succedunt bonis defuncti expoliati. Si vero forte defunctus legavit omnia bona sua pauperibus, vel ecclesiis, vel personis aliis, tunc sicut per virtutem testamenti acquiritur jus in bonis præsentibus et paratis ipsius defuncti, pauperibus, vel aliis quibus legata sunt, sic et eis est jus acquisitum in his quæ jure debentur ei quocumque jure : et ideo in

testamentaires du défunt doivent restituer aux lieux ou aux personnes en faveur desquels il à testé tout ce qui devoit lui être restitué de son vivant. Si par hasard on ne connoît pas ses héritiers, et que l'on ne sache pas parfaitement à qui la restitution doit se faire, si ceux qui y ont droit sont dans des pays éloignés, sans espoir de retour, si l'on n'a pas la faculté de la leur faire parvenir ou d'aller les trouver, il faut s'adresser d'abord dans le premier cas à l'Eglise et avoir recours à son autorité, car d'après le droit divin, c'est à l'Eglise qu'appartient la restitution due à un homme qui étoit membre et enfant de l'Eglise; or l'Eglise c'est l'évêque. Dans le second cas il faut aussi suivre le conseil de l'Eglise, avec la clause que l'Eglise rendra ce qu'elle aura reçu si le retour inopiné des personnes auxquelles la restitution devoit se faire rendoit la chose nécessaire. On conclut donc de ce qui vient d'être dit, que si c'étoit de la main d'un serviteur, d'une servante, d'un enfant, d'une fille, d'un ravisseur, d'un voleur ou de tout autre usurier, chrétien ou juif qu'on avoit reçu des profits usuraires, toutes personnes que celui qui veut restituer sait bien n'être pas les vrais maîtres des biens qui les ont produits, on conclut, dis-je, que ce n'est pas à ceux de qui on les a reçus qu'il faut restituer ces profits, mais bien aux véritables maîtres ou à leurs héritiers si on peut les retrouver. Néanmoins cette restitution doit se faire avec beaucoup de prudence pour ne point scandaliser les personnes dont nous avons parlé. Mais si l'on croit avec quelque probabilité que ces personnes ont agi, le fils au su de son père, le serviteur du gré de son maître, le moine d'après celui de son Abbé, le ravisseur et l'usurier en vertu de possessions légitimes, dans ce cas on peut restituer aux personnes lésées; il faut en dire autant d'une femme du vivant de son mari.

---

hoc casu ab executoribus prædicti defuncti, sive illis locis, vel personis quibus omnia bona sua legavit, debet fieri restitutio quæ sibi viventi facienda erat. Quod si forte ignorentur successores, et verisimiliter quibus facienda sit restitutio nescitur, vel forte noscuntur esse in locis et regionibus longinquis, et sine spe reversionis, et sine facultate mittendi, vel accidendi ad eos, tunc in primo casu Ecclesiæ consilium et auctoritas requiri debet, quia jam ratione juris divini pertinet restitutio quæ debebatur homini qui erat membrum et filius Ecclesiæ, ad ipsam ecclesiam : unicuique vero sua ecclesia dicitur suus episcopus. In secundo etiam faciendum est de concilio ecclesiæ, hoc tamen superaddito, quod debet ei ecclesia promittere restitutionem faciendam, si necesse fuerit aliquando in futuro tempore per inopinatam reversionem ipsorum, quibus de jure erat facienda. Ex prædictis igitur concluditur, quod si a servo, vel ancilla, vel a filio, vel a filia, sive a raptore, vel fure, sive ab alio usurario, sive Christiano, sive Judæo acceptæ fuerint usuræ talium bonorum, de quibus constat ei qui vult restituere, quod non erant veri domini illarum rerum, quod restitutio talium non est facienda eis, quibus acceptæ sunt, sed ipsis veris dominis et successoribus eorum, si haberi possunt. Debet tamen fieri hujusmodi restitutio caute, ne cum scandalo fiat personarum prædictarum. Si autem credatur probabiliter quod prædicti, scilicet filius de conscientia patris, et servus de voluntate domini sui, et monachus etiam abbatis sui, et raptor et usurarius de bonis juste possessis hæc fecerunt, tunc etiam potest fieri restitutio ipsis personis injuriatis, et similiter dicendum est de uxore vivente marito.

CHAPITRE XVII.

Qui sont ceux qui sont obligés à restitution.

Il faut maintenant voir de toute nécessité quels sont ceux qui doivent restituer les gains usuraires. Que tout possesseur légitime ou non d'une chose injustement détenue par un autre, soit tenu quelquefois de restituer cette chose ou un équivalent, c'est ce qui est de toute évidence d'après le droit divin comme d'après le droit naturel; premièrement, parce que d'après le droit divin, le péché n'est pas remis sans la restitution du bien volé, s'il est possible. Donc c'est celui qui est coupable d'un semblable péché qui doit restituer; mais il n'y a de coupable que celui qui a pris ou qui retient sans juste titre une chose qui ne lui appartient pas, donc c'est à lui à faire la restitution. De plus, le droit naturel dit: Faites aux autres ce que vous voulez qu'on vous fasse à vous-même, mais celui qui a été dépouillé de son droit veut avec juste raison, que celui qui l'a dépouillé lui fasse restitution, c'est pourquoi pareillement le déprédateur est justement obligé à faire restitution à sa victime. Mais qui peut-on appeler ravisseur ou détenteur du bien d'autrui en matière d'usure, de telle façon qu'il soit obligé à restitution, ce n'est pas également clair dans tous les cas. En conséquence on demande d'abord si la femme d'un usurier est tenue de restituer pour son mari défunt. 2° Si elle est obligée de restituer les choses qui servent à son entretien dans la maison de son mari. 3° Si elle peut le faire licitement à l'insu de son mari et de son vivant. 4° On fait la même question au sujet des enfants, des serviteurs, des ouvriers des usuriers. 5° On fait encore la même question au sujet des gens de peine, des marchands qui mettent leurs personnes et leurs biens à la disposi-

---

CAPUT XVII.

A quibus restitutio sit facienda.

Nunc a quibus restitutiones usurarum fieri debeant consideratio nostra necessaria est. Quod siquidem dominus omnis qui rem ab alio injuste distitutam detinet, juste vel injuste detinuit, aliquando ipsam rem vel æquivalentem restituere teneatur, manifestum est ex utroque jure divino, quam naturali. Primo, quia non tam dimittitur peccatum jure divino, nisi restituatur ablatum, si restitui possit, ergo ab eo cui peccatum hujusmodi imputatur, debet fieri ablati restitutio : sed non imputatur peccatum nisi ei qui abstulit, vel detinet rem alterius, quæ non est sua aliquo justo titulo, ergo ab illo facienda est restitutio. Item, ex præcepto juris naturalis habemus, quod : Quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos illis eadem faciatis : sed justa voluntate vult spoliatus re propria ut spoliator ei restituat, quare similiter spoliator debet juste restituere spoliato. Sed quis possit dici spoliator rei alienæ, sive detentor in materia usuræ, ita quod teneatur ad restitutionem, in quibusdam casibus non est ita clarum. Propter quod quæritur primo de uxore usurarii, utrum teneatur ad restitutionem pro marito usurario defuncto. Secundo, utrum teneatur ad restitutionem eorum qui cedunt in usum vitæ suæ in domo mariti. Tertio, utrum hoc possit licite facere ignorante marito, et adhuc vivente. Et quarto, de filiis et filiabus : quæritur similiter de servis et mercenariis usurariorum. Eodem modo quæritur quinto,

tion des usuriers pour en retirer du profit, on demande s'ils sont tenus de restituer ce qu'ils ont reçu. 6° Si ceux qui en reçoivent des offrandes, des aumônes et des présents sont obligés à restitution. 7° Même question à l'égard de ceux qui les favorisent, leur prêtent secours et les protègent dans leurs pratiques usuraires, comme font certaines cités, et certains princes qui favorisent et défendent ces sortes d'usuriers appelés *caursini* lesquels n'oseroient sans cela pratiquer leurs usures. Sur ce dernier cas il faut savoir d'abord que, comme les voleurs, les complices des voleurs et ceux qui courent avec eux sont condamnés comme tels dans l'Ecriture, de même aussi tous ceux dont nous venons de parler, puisqu'ils coopèrent à la perpétration de l'usure, comme moteurs, auteurs ou participant au lucre, comme fauteurs ou défenseurs des usuriers, doivent être considérés comme coupables d'usure. Et comme on ne satisfait à Dieu pour une offense commise contre lui que par la pénitence, on ne satisfait de même au prochain pour un tort qu'on lui a causé qu'en lui faisant restitution suivant la justice, et cette restitution doit se faire dans la mesure du mal qui a été commis, par exemple : l'un pèche comme moteur seulement, c'est pourquoi il est obligé à engager le coupable à faire restitution, et s'il n'a pas assez d'influence pour cela il doit réclamer l'aide du supérieur ; s'il est encore impuissant ou s'il néglige de le faire, je pense, sauf meilleur avis, que dans ce cas le promoteur est tenu de restituer ce que ses mauvais conseils ont fait prendre injustement. S'il a été acteur principal ou secondaire, les deux sont tenus solidairement à la restitution du tout, de sorte néanmoins que si l'un restitue, l'autre est hors de cause relativement au tort fait au prochain. S'il n'a fait que participer aux bénéfices, il l'a fait ou sciemment ou sans le savoir ; si c'est avec connoissance de

---

de laborantibus et operariis, et mercatoribus qui labores; et suas operas et suas res dant usurariis pro lucro, utrum teneantur ad restitutionem acceptorum ab eis. Sexto, de accipientibus ab eis oblationes et eleemosynas, vel munera, utrum teneantur ad restitutionem. Septimo etiam de fautoribus, qui fovent eos et defendunt in exercitio fœnerandi, sicut aliquæ civitates, et aliqui principes fovent et defendunt hujusmodi qui dicuntur caursini, qui alias non auderent exercere hujusmodi actum fœnerandi. Ad hoc ultimum primo sciendum, quod sicut socii furum, et hi qui dicuntur currere cum fure, furti judicio condemnantur in sacra Scriptura : ita omnes prædicti in quantum agunt aliquid ad vitium usuræ perpetrandæ, vel ut motores, vel ut auctores, vel ut participes lucri, vel ut fautores et defensores talium, usuræ vitio condemnandi sunt. Et sicut non satis fit Deo de injuria sibi illata, nisi per pœnitentiam : ita nec proximo de re injuste spoliata, nisi per justam restitutionem : unicuique vero secundum gradum sui delicti competit restitutio ablati, verbi gratia. Alius peccat in hoc tantum ut motor, quare et ipse tenetur movere actorem ad faciendam restitutionem, quod si non sufficit ad hoc inducendum, debet invocare superioris auxilium : quod si non sufficit, vel forte negligit hoc facere, puto sine præjudicio, quod in hoc casu tenetur is qui promotor fuit, ad restitutionem ablatorum per ipsius motionem. Et si fuerit actor vel ut principalis vel ut adjutor, uterque tenetur ad restitutionem ablatorum omnium in solidum, ita tamen quod altero restituente alter absolutus est quantum ad injuriam proximi. Si vero ut particeps fuerit tantum lucri, aut scienter, aut ignoranter, si scienter, tunc iterum potest fieri juste, aut pro

cause, il se peut qu'il ait agi justement, pour une nécessité corporelle, quand on ne peut trouver facilement d'autres moyens, comme il arrive pour les pauvres qui mendient. C'est ainsi que sont excusables les enfants des usuriers qui ne peuvent se procurer autrement les ressources nécessaires à la vie ; il en est de même de l'épouse ; ou c'est pour une nécessité spirituelle, comme faisoit Notre-Seigneur qui mangeoit avec les publicains pour les convertir. On agit encore justement quand c'est à raison ou d'une compensation faite ou que l'on espère faire. C'est sous ce rapport que les ouvriers, les gens de peine, lesdomestiques peuvent légitimement recevoir quelque chose des usuriers parce qu'ils rendent aux usuriers en travail et en ouvrage par compensation autant qu'ils en reçoivent, de manière que les usuriers ne deviennent point par là impuissants à restituer. Néanmoins si ces ouvriers croient que les usuriers n'ont aucun bien, et s'ils ont autant de facilité de gagner leur vie avec d'autres, ils pèchent en se mettant sciemment à la disposition des usuriers en vue d'un gain qu'ils savent être le bien d'autrui, mais surtout à cause du scandale. Sous le second point de vue les enfants et l'épouse peuvent y participer, dans l'espoir d'opérer plus tard une compensation, quand ils ont l'espérance probable de jouir plus tard de facultés qu'ils n'ont pas dans le moment de leur participation. Mais tous ceux qui y participent sciemment en dehors de quelqu'une de ces trois causes, seroit-ce même par ignorance, ou avec une connoissance peu certaine, sont tenus à restitution par leur part de participation au bien d'autrui. On pourra ainsi par le moyen de ces raisons générales répondre aux questions précédentes. A la première et à la seconde question relative à l'épouse, il faut dire que la femme de l'usurier est tenue à restituer

---

necessitate corporali, quando alias commode non potest inveniri remedium, sicut accidit pauperibus mendicantibus. Et sic aliquando etiam per hoc possunt excusari filii et filiæ in domo parentum usurarium, qui alias nequeunt victum sibi necessarium invenire : et similiter uxor eadem necessitate potest excusari. Aut hoc fit pro utilitate spirituali, sicut et dominus cum publicanis manducabat pro conversione ipsorum. Et hoc fit iterum juste, aut propter recompensationem jam factam, vel saltem in spe fiendam : et primo modo artifices, et *laborantes, et servientes, possunt* juste aliquando peccipere de bonis usurarium, quæ acquirunt ab usurariis : quia quantum accipiunt ab usurariis, tantumdem reddunt ipsis per recompensationem operis, vel laboris, vel artificii, ita quod per hoc non sunt usurarii imponentes effecti ad restitutionem faciendam. Nihilominus tamen hujusmodi artifices, si credant usurarios nihil habere de bono, et eadem facilitate possunt ab aliis lucrari, peccant scienter usurariis communicando opera sua pro lucro quod sciunt esse rem alienam, et maxime propter scandalum. Sed modo secundo etiam possunt participare filii, et filiæ, et uxor in spe recompensandi in aliquo futuro tempore, quando sperant se probabiliter facultatem habituros, quantum tunc non habeant quando participant. Quicumque vero participes fuerint scienter extra aliquam *trium causarum dictarum*, sive etiam ignoranter, et aliquando hujusmodi notitiam habuerint, tales ad restitutionem tenentur pro parte illa, in qua participes existunt rei alienæ. Ita ergo per hoc generale documentum potest responderi ad quæsita. Ad primum et secundum de uxore, dicen-

pour son mari défunt en tant que les biens mal acquis lui ont été dévolus, ou qu'elle en a usé du vivant de son mari. Que si elle n'a rien hérité de ces biens, si les revenus de sa dot étoient suffisants pour ses besoins et ceux du ménage, dans ce cas elle n'est pas tenue à restitution, à moins qu'elle n'ait usé des biens de son mari dans l'espérance de faire plus tard une compensation, ou qu'elle n'ait pris après la mort de son mari quelque chose ne lui appartenant pas : mais elle ne doit restituer que ce qui n'est pas sien. A la troisième question il faut dire que l'épouse n'étant pas la maîtresse des biens, mais bien son mari, elle est néanmoins unie à son mari pour lui venir en aide et pour user des biens communs; c'est pourquoi, comme elle ne peut aliéner les biens de son mari contre sa volonté, de même elle ne peut restituer malgré lui ce qu'il a touché du bien d'autrui. Mais comme elle est entrée dans le mariage pour contribuer à la génération, elle a été de même adjointe à son mari pour coopérer à la conservation et à l'accroissement honnête et utile des biens communs, et de plus au salut de son mari. C'est pourquoi l'Apôtre dit I aux Corinthiens, VII : « Le mari infidèle sera sauvé par le moyen de la femme fidèle. » En conséquence, comme il lui est permis de faire des aumônes modérées avec les biens d'un mari usurier à son insu et quand il ne le défend pas, parce qu'elle agit ainsi dans ses intérêts, obligée qu'elle est de travailler à son salut et à la conservation aussi bien qu'à l'accroissement de ses biens, je pense donc qu'elle peut faire des restitutions des biens illégitimes de son mari à son insu et pourvu qu'il ne le défende pas, parce que en agissant ainsi elle travaille dans ses intérêts. Que si elle le fait au su de son mari qui feint de ne ne pas s'en apercevoir, elle peut agir avec d'autant plus de sécurité, parce que c'est déjà une preuve que son mari approuve dès lors qu'il ne désaprouve

---

dum est quod uxor usurarii tenetur ad restitutionem pro marito defuncto, secundum quod ad eam bona male acquisita devoluta sunt, vel in quantum ipsa vivente marito talibus bonis usa est. Quod si nihil de talibus bonis ad eam devolvitur, vel si forte de bonis quæ in matrimonio attulerat, fructus erant sufficientes ipsius necessitatibus, et pro omnibus quæ expendit in vita mariti, tunc non tenetur ad restitutionem aliquam faciendam, nisi fuerit usa rebus mariti in spe recompensandi, vel nisi aliquid alienum post mortem mariti sibi retinuit : nihil autem est restituendum nisi alienum. Ad tertiam quæstionem dicendum, quod cum uxor non sit domina rerum, sed tantum vir, est tamen conjuncta viro in adjutorium, et in usum rerum : quare sicut nec potest alienare res viri ipso non volente, ita nec aliena viri potest restituere ipso nolente. Sed sicut in adjutorium est viro data ad generationem, ita ad rerum conservationem et multiplicationem honestam et utilem, et super hoc etiam ad salutis viri promotionem : unde Apostolus I. *Cor.*, VII : « Salvabitur vir infidelis per mulierem fidelem. » Quare sicut de rebus propriis viri usurarii potest facere eleemosynas moderatas, viro ignorante et non prohibente, quia sic agit causam viri, id ad quod tenetur ad salutem suam promovenda et etiam ad bonorum suorum conservationem et multiplicationem : sic puto sine præjudicio, quod possit facere restitutiones de rebus alienis, viro ignorante et non prohibente, quia sic agit causam viri. Quod si viro sciente, sed dissimulante fecerit, tanto securius agere potest quia jam est

pas. Mais si le mari le défend, ou s'il l'a maltraitée avant ou après, et qu'elle continue ou veuille continuer, elle ne le peut plus dans ce cas, parce que la femme se trouve comme les biens sous la puissance du mari, aussi doit-elle obéir à son mari et lui être soumise en tout suivant la recommandation de l'Apôtre. Et si elle ne doit pas l'obéissance pour faire le mal, elle la doit pour omettre le bien, parce que ce bien n'est pas néccessaire pour son propre salut : par conséquent si la femme ne fait pas ce qui lui semble bon, elle n'est point coupable, mais bien celui qui l'en empêche. La réponse à la quatrième et à la cinquième question est évidente d'après ce qui a été dit sur ceux qui participent. Quant à la sixième question sur ceux qui reçoivent des aumônes, des offrandes et des cadeaux, on doit dire ou qu'ils savent qu'ils sont usuriers, ou qu'ils ne le savent pas en recevant ni après; s'ils l'ignorent, ils ne pèchent pas et ne sont pas tenus à restitution. Mais s'ils le savent en recevant ou qu'ils viennent ensuite à l'apprendre, ou c'est par nécessité qu'ils le font, ou non; si c'est par nécessité, ils ne pèchent pas et ne sont pas tenus à restitution. Si au contraire il n'y a pas nécessité, ou bien encore ils sont usuriers notoires, ou ils ne le sont pas; s'ils sont usuriers notoires, dans ce cas en recevant quelque chose d'eux on pèche à raison du scandale et parce qu'ils sont excommuniés par le droit. Par conséquent il y a toujours obligation de restituer, mais pas toujours à eux. Si au contraire ils ne sont pas notoirement usuriers, ou bien ils passent pour avoir quelque bien propre en dehors de leurs usures, ou non : dans ce dernier cas ceux qui en reçoivent quelque chose sont obligés à restitution. Mais si ils ont quelque chose, alors on peut recevoir d'eux sans péché des présents et d'autres choses de ce genre sans être obligés à restitution. A la dernière question il faut répondre que celui-là

---

argumentum quod vir approbat, ex quo non reprobat. Si vero viro prohibente, vel prius, aut postmodum puniente, ita mulier fecerit, vel facere noluerit, jam non licet ei, quia sicut res sunt sub potestate viri, ita et uxor quare oportet eam sic subditam viro obedire per omnia secundum Apostolum. Et si non in faciendo malum, tamen obedire debet in omittendo bonum, quia non est necessarium ad propriam salutem: unde si uxor non faciat quod sibi videtur bonum, non imputatur ei ad peccatum, sed ei qui hoc ei prohibet. Ad ea quæ quarto et *quinto adducta sunt, patet responsio ex* dictis prius de participantibus. Ad id autem quod sexto quæritur de accipientibus eleemosynas et oblationes et nuntia, dicendum quod tales qui ab eis recipiunt, aut sciunt eos usurarios, aut nesciunt, nec tunc quando accipiunt, nec post : et si sic nesciunt, non peccant accipiendo, nec tenentur ad restitutionem. Si vero sciverint, tunc vel post, vel necessitate compellerunt ad accipiendum, aut non : si necessitate, non peccant, nec tenentur ad restitutionem. Si vero necessitas non fuerit, adhuc aut sunt usurarii notorii, aut non notorii : si notorii, tunc omnis accipiens ab eis peccat propter scandalum, et quia ipso jure sunt excommunicati : et ideo semper restituendum est, sed non eis semper. Si vero non sunt notorii, aut aliquid creduntur habere de bono *proprio præter usuras aut nihil* : si nihil, tunc restitutio facienda est ab his qui aliquid acceperunt. Si vero aliquid, tunc etiam accipi possunt sine peccato ab eis munera, et hujusmodi, et ad restitutionem non obligantur. Ad ultimam quæstionem dicendum,

seul est obligé à restitution qui prend ou retient injustement le bien d'autrui; c'est pourquoi si l'usurier qui prête dans l'espoir seul du gain n'a rien reçu, bien qu'il ait espéré recevoir quelque chose et qu'il soit coupable d'usure, il n'est pas néanmoins obligé à restitution ; en conséquence celui-là seul est obligé à restitution qui retient ou prend injustement le bien d'autrui. Aussi les fauteurs et les protecteurs des usuriers ne sont tenus à restitution comme tels qu'en tant qu'ils ont participé au gain, c'est-à-dire pour avoir prêté leur concours afin de partager avec les usuriers. Néanmoins ils pèchent contre Dieu quel que soit l'avantage du pays ou de la ville qu'ils ont en vue, parce qu'ils favorisent les pécheurs dans leurs péchés. Il n'en est pas ainsi de ceux qui prêtent leur autorité, et de ceux qui choient, protégent et accueillent les acteurs, parce que ceux-ci sont sont cause *per se*, d'un acte mauvais, tandis que ceux-là ne sont pas cause de l'acte lui-même, mais de choses accidentelles par rapport à l'acte pour sa conservation et un plus ample profit.

CHAPITRE XVIII.

Comment il faut restituer et dans quel ordre.

Comme en toute chose il faut de l'ordre, il nous reste à examiner de quelle manière doit se faire la restitution des usures, et dabord doit-on le faire publiquement ou en particulier, ensuite doit-on le faire avant ou après le payement des dettes ou des legs ; en troisième lieu, la restitution doit-elle se faire à une personne plutôt qu'à une autre ; doit-on restituer également en proportion de ce qui a été pris, ou inégalement à raison de la condition et des besoins des personnes. Sur

---

quod ille solus tenetur ad restitutionem qui accipit, vel detinet rem alienam injuste : unde et si usurarius qui sola spe lucri dat mutuum, nihil ultra acceperit, licet speraverit, et si sit reus vitio usuræ, tamen non tenetur ad aliquam restitutionem. Unde ille solus ad restitutionem tenetur, qui aliquid detinet, vel accipit de alieno injuste. Unde fautores et defensores usurariorum, in quantum hujusmodi sunt tantum, non tenentur ad restitutionem alicujus, nisi in quantum sunt participes lucri, scilicet quia propter hoc sunt fautores, ut ab usurariis aliquam portionem recipiant : tamen in hoc peccant contra Deum, etiam quantumcumque utilitatem regionis, vel civitatis intendant, quia fovent peccatores in peccatis suis. Nec est simile de illis, quorum auctoritate fit aliquid, et de his qui fovent, et defendunt, et recipiunt actores : quia illi sunt causa per se actus mali, isti vero non sunt causa ipsius actus, sed accidentium ipsi actui ad ejus conservationem et fructum ampliorem.

CAPUT XVIII.

Qualiter restitutiones fieri debent, et quo ordine.

Quoniam autem in omni re modus habendus est, nunc de modo quo restitutio usurarum facienda est, restat inquirendum. Et primo, utrum publice, vel private. Deinde utrum prius, vel posterius quam solutio debitorum, vel legatorum. Tertio, utrum prius facienda sit restitutio uni personæ quam aliæ. Et utrum æqualiter sesundum proportionem ablatorum, vel inæqualiter possint fieri propter conditiones

le premier point il faut savoir qu'il y a une chose nécessaire en parlant de la nécessité de la satisfaction et une autre en parlant de celle de sa perfection. Or deux choses suffisent pour la nécessité de la satisfaction, l'une par rapport à Dieu, savoir l'humilité d'un vrai repentir du mépris de Dieu ; l'autre par rapport au prochain, savoir la restitution pleine et entière de ce qu'on a pris injustement au prochain en réparation du tort qui lui a été fait. Mais pour la perfection de la satisfaction on exige deux marques finales, savoir le témoignage des choses que nous venons de dire où est le mérite de la parfaite humilité à l'égard de Dieu, et la réhabilitation de la réputation personnelle pour réparer le scandale produit par le péché vis-à-vis de l'Eglise. Et en cela pour l'usurier notoire il n'est pas seulement nécessaire pour la parfaite satisfaction, mais aussi pour le public de promettre d'une manière authentique de faire des restitutions entre les mains de l'Eglise, parce qu'autrement il seroit privé par le droit des derniers sacrements et de la sépulture chrétienne. C'est pour cela que l'Apôtre dit dans la Ire Epître à Timothée : « Reprenez cinq fois publiquement celui qui pèche. » Sur ce que nous nous étions proposé en second lieu relativement à l'ordre, il faut savoir qu'il est communément d'usage chez nous de payer d'abord les dettes qui sont claires, de faire ensuite les restitutions, puis enfin d'acquitter les legs. On peut considérer comme raison de cette coutume que les legs ne sont des dons que *secundum quid* et non pas *simpliciter*. En effet, le caractère de legs renferme deux choses, savoir qu'il n'est un don *simpliciter* que par la mort du légateur, ce qui fait qu'il peut toujours être révoqué du vivant du légateur et que les legs sont faits en vue d'une utilité quelconque du légateur après sa mort. On peut voir d'après cela que les legs, comme tels, n'obligent pas de justice rigoureuse, mais par dévotion et à cause de

---

et necessitates personarum. Circa primum sciendum est, quod aliud necessarium est loquendo de necessitate satisfactionis, et aliud loquendo de perfectione ipsius. Ad necessitatem vero satisfactionis duo sufficiunt, unum quantum ad Deum, scilicet humilitas veræ pœnitentiæ contra contemptum Dei: et aliud quoad proximum, scilicet restitutio plena ablati injuste contra injuriam proximi. Sed de perfectione satisfactionis ultima exiguntur signa, scilicet et testimonia prædictorum, in quibus est meritum perfectæ humilitatis quantum ad Deum, et restitutio famæ personalis contra scandalum ex peccato innatum quantum ad Ecclesiam. Et quantum ad hoc etiam usurario notorio non tantum est perfectionis, sed etiam necessitatis saltem publicæ, et in manu ecclesiæ restitutiones faciendas promittere et firmare, quia alias privaretur de jure sacramento salutis, et Christiana sepultura. Et propter hoc etiam dicit Apostolus I *ad Timoth.*, quinto peccantem coram omnibus argue. De secundo vero quod propositum erat de ordine, sciendum est quod consuetudo fere in omnibus apud nos habet, quod prius persolvantur debita quæ clara sunt, et postea fiant restitutiones, et ultimo legata solvantur. Et hujus consuetudinis potest esse ratio : quoniam legata sunt secundum quid donata, et non simpliciter donata. Ratio enim legati duo importat, scilicet quod non est res data simpliciter, nisi per mortem legatoris, unde semper vivente legatore potest revocari, et quod sint legata propter utilitatem aliquam legantis post mortem. Et ex his potest patere, quod legata in quantum hujusmodi

l'utilité qui en résulte pour le légateur. C'est pourquoi, comme les choses nécessaires au salut passent avant celles qui ne sont que de dévotion et de surérogation, c'est avec bon droit qu'on acquitte les dettes avant les legs. Mais il est d'une justice plus rigoureuse de restituer ce qui a été enlevé avant de payer les dettes, puisque par là on accomplit la justice qui répare l'injure faite à Dieu et le tort fait au prochain. Mais en payant les dettes on ne répare aucune injustice, on ne fait que payer ce qui est juste. C'est pourquoi d'après cela il semble qu'il faut restituer ce qui a été pris avant de payer ce qui est dû. C'est pourtant le contraire qui se fait la plupart du temps, et on peut en trouver la raison dans deux considérations : la première quand les dettes sont évidentes et manifestes, tandis que les restitutions ne le sont pas, mais offrent quelque chose à débrouiller, et ce qui est clair passe toujours dans le droit humain avant ce qui est obscur. Secondement, quand la chose qui est due est déterminée, savoir cent ou dix, et qu'il n'en est pas ainsi des restitutions. Mais ce qui est déterminé passe de droit avant ce qui est indéterminé comme tel. On conclut de là que quand les restitutions à faire sont claires, évidentes et déterminées par l'aveu précis de celui qui restitue, elles doivent de droit passer avant toutes les dettes, chose que l'on voit rarement néanmoins, parce que peu de personnes ont égard au droit. Suivant ce que l'on vient de dire, on voit quand on peut restituer à une personne avant une autre, c'est-à-dire quand la restitution due à l'une est claire et déterminée, et que celle due à l'autre ne l'est pas, toutes choses égales d'ailleurs. En second lieu, si l'une de ces personnes est riche et l'autre pauvre, ayant un besoin plus réel des choses qui doivent être restituées, et si la restitution est également claire de part et d'autre, on peut encore faire passer le pauvre avant le riche avec justice, parce qu'il a éprouvé un plus grand dommage, et qu'il

---

sunt, non obligant secundum necessitatem justitiæ, sed secundum devotionem et utilitatem legantis. Quare cum necessaria ad salutem præcedant ea quæ sunt devotionis et supererogationis, juste solvuntur debita ante legata. Sed majori justitia restituenda sunt ablata quam debita sint solvenda, cum in hoc impleatur justitia tollens injuriam factam Deo et proximo : sed in solutione debitorum nulla tollitur injuria sed tantum solvitur justitia, quare secundum hoc videntur prius restituenda ablata quam solvenda debita. Sed contrarium fit ut in pluribus, quod tamen habere potest rationem ex duobus. Uno modo, scilicet, quando debita sunt clara et manifesta, sed restitutiones non sic, sed inquirendæ sunt, et clarum semper præcedit obscurum in jure humano. Alio modo, quando res quæ debetur, est determinata, scilicet centum vel decem, sed restituenda non sic. Sed determinatum jure præcedit indeterminatum in quantum hujusmodi. Et ex hoc concluditur quod quando restituenda sunt clara, et aperta et determinata per apertam confessionem restituentis, debet jure præcedere omnia debita, quod tamen raro observatur, quia quod juris est, a paucis advertitur. Et secundum dicta patet, quando prius potest restitutio fieri uni personæ quam alteri, scilicet quando restitutio unius est clara et determinata, et alterius non, sic cæteris paribus. Sed iterum si unus sit dives, et alter pauper, et plus indigens his de quibus restitutio facienda est, et æqualiter sit clarum in utroque, adhuc prius pauperi potest

a plus besoin de ce qui lui revient. Néanmoins, s'ils sont l'un et l'autre d'égale condition, pauvres ou riches, si la restitution qui les concerne est également claire, dans ce cas celui qui a été le premier lésé doit de droit naturel passer avant l'autre. De même si la restitution doit se faire d'une manière partielle, il faut restituer à chacun proportionnellement, suivant le tort qui lui a été fait, de manière que s'il n'y a que le tiers ou la moitié, ou toute autre partie de ce qui a été pris, il faut faire à tous, toutes choses égales d'ailleurs, la restitution d'un tiers de ce qui a été pris; la raison de cela, c'est de pouvoir montrer à tous la bonne volonté de restituer la totalité, si la chose étoit possible, et de cette manière chacun est plus disposé à faire condonation du tort dont il a été victime en voyant cette preuve de bonne volonté.

CHAPITRE XIX.

Comment on doit rendre la même chose ou une chose équivalente.

De ce que nous avons dit surgit une autre question sur la matière et la quantité de la restitution, savoir si celui qui a reçu *ultra sortem* une brebis, un bœuf, ou toute autre chose, est tenu de rendre cette même chose, ou s'il suffit d'en payer la valeur. Sur cela on peut voir qu'il est obligé de rendre la même chose, non pas numériquement, mais le double, à cause de ce précepte de la loi de Moïse, XXII, où il est dit que le voleur est obligé de restituer la même chose au double, une brebis au quadruple, et un bœuf au quintuple. Il faut répondre à cela qu'il faut juger du vol et de la rapine autrement que de l'usure, parce que dans l'usure il y a d'une certaine manière translation du

---

restitutio juste fieri quam diviti, eo quod plus læsus est in ablatione suorum, et quia plus indiget. Tamen si uterque sit æqualis conditionis, scilicet in paupertate, vel divitiis, et æqualiter clarum sit de utroque, si uni prius facta sit injuria quam alteri, adhuc illi prius est restituendum ordine juris naturalis, cui prius facta fuit injuria. Itemque, si per partes facienda est restitutio, unicuique proportionabiliter restituendum est secundum quantitatem ablati, ita quod si tantum est tertia pars ablatorum, vel media, vel alia quælibet pars, cæteris paribus facienda est omnibus restitutio tertiæ partis omnium restituendum, cujus ratio est ut omnibus ostendatur bona voluntas restituendi omnia, si adesset facultas, et sic fit pronior quilibet ad condonandum injuriam sibi factam, quando videt voluntatem ad emendum paratam.

CAPUT XIX.

Quomodo res eadem vel æquivalens restitui debeat.

Sed ex dictis quæstio oritur de materia et quantitate restituendorum. An scilicet si quis ovem, vel bovem, vel aliam quamlibet rem acceperit ultra sortem, teneatur eamdem rem restituere, aut sufficiat pretium rei acceptæ restituere. Ex quibus potest videri, quod ipsam rem eamdem et non tantum solam, sed duplicatam restituere teneatur, propter illud præceptum legis Moysi, vigesimo secundo, ubi dicitur, quod fur tenetur restituere eamdem rem in duplo, et ovem in quadruplo, bovem vero in quintuplo. Quibus dicendum est, quod aliter judicandum est de furto et rapina, et aliter de usura : quia in usura aliqualiter transfertur dominium jure fori,

domaine *jure fori*, quoiqu'il n'y en ait point *jure poli*, tandis que cela n'a lieu en aucune façon dans les autres cas. C'est pourquoi un cheval volé, en quelques mains qu'il ait passé, doit toujours être restitué même *in jure fori*. Il n'en est pas de même si le cheval est un profit usuraire; c'est pourquoi il faut juger tout différemment dans l'usure, et dire qu'il suffit de restituer la valeur; il y a deux raisons de cela. Nous en avons déjà donné une, c'est que ce qui est reçu *ultra sortem* n'est pas enlevé par une violence quelconque faite au maître, comme dans le vol et la rapine; aussi ne peut-on pas le qualifier de chose enlevée, mais plutôt de chose prise contre le droit naturel et divin, par la volonté de celui qui le donne; mais ce qui a été enlevé doit être rendu avec une identité numérique, quand même il y auroit eu amélioration. L'autre raison se tire de la nature de la permutation, où l'on prend au-delà du sort, ce qui est la nature du prêt. En effet, comme dans les prêts il n'est pas nécessaire de rendre numériquement la même chose, mais seulement une valeur équivalente, de même il n'est pas nécessaire de restituer identiquement le surplus touché à raison du prêt, il suffit d'en donner l'équivalent. Quant à ce qui est écrit dans la loi du double, du quadruple et du quintuple, ce n'est point dans l'usure que ceci a lieu, mais uniquement dans les vols et les rapines, parce que ces usures ne portent pas atteinte de leur nature au bien de l'Etat, comme les vols et les rapines, elles ne font qu'altérer le bien personnel ou le bien fraternel, et cela non en occasionnant du mal, mais en ne produisant pas une dette légitime. Nous en avons parlé plus au long dans le septième précepte du décalogue, c'est donc assez sur ce sujet.

---

licet non jure poli, sed nullo modo in aliis. Unde equus furto ablatus, in cujuscumque manum transierit, semper est restituendus etiam in jure fori. Secundum vero non sic si est equus per usuram acceptus : quare aliter judicandum est in usura, et dicendum quod sufficit si fiat restitutio pretii, cujus ratio est duplex. Una est jam dicta, quia quod accipitur ultra sortem, non aufertur per violentiam aliquam illatam domino, sicut est in furto et rapina : et ideo proprie non dicitur ablatum, sed potius acceptum contra justitiam naturalem et divinam de voluntate dantis, sed quod ablatum est idem numero restituendum, etiam si melioratur. Alia causa etiam et ratio est ex natura permutationis, in qua ultra sortem accipitur, quæ est natura mutui. Sicut enim in mutuis non est necesse quod idem numero reddatur, sed tantum æquale in pretio, ita nec superabundantia accepta ratione mutui est necesse idem restituere, sed sufficit æquivalens in pretio. Quod autem in lege scriptum est de duplo, quadruplo et quintuplo, non habet locum in usuris, sed tantum in furtis, vel rapinis, eo quod hujusmodi usuræ non destruunt bonum reipublicæ de sua ratione, sicut faciunt furta et rapinæ, sed tantum corrumpunt bonum personale, sive fraternum bonum : et hoc non inferendo malum, sed tantum in non faciendo bene fieri debitum. Et de his alias scripsimus in septimo præcepto decalogi diffusius : et ideo hæc ad præsens sufficiant.

CHAPITRE XX.

Comment il faut restituer les fruits et revenus de l'usure.

Puisque, dit le Seigneur, un mauvais arbre ne peut porter de bons fruits, et que tout ce qui provient d'une mauvaise racine semble en avoir la nature, beaucoup estiment qu'il ne faut pas seulement restituer ce qui a été enlevé ou pris injustement, mais encore tous les revenus et tous les bénéfices qui en proviennent, parce que ce qui provient du bien d'autrui a le caractère du bien d'autrui, d'après le droit. Ce sentiment est exposé dans les extrav. *De restitutione spoliatorum*, chap. *Gravis*, où l'on voit qu'il y a obligation de restituer les choses avec leurs fruits qu'on a perçus, et ce que l'on auroit touché des parties lésées; ceci est formellement exprimé dans la loi, extrav. *De rei vendicatione*, chap. *Majus*, où il est dit qu'on est redevable de tous les profits perçus, ou qu'on auroit pu percevoir. Mais la nature de l'usure semble démontrer le contraire. Premièrement, parce que dans ce cas ne se trouve point le caractère d'une spoliation violente ou opérée par le vol dont parlent les lois mentionnées plus haut. Secondement, parce que dans l'usure le profit se trouve avant tout et *per se* dans l'argent qui, de sa nature, ne produit pas de fruit, par la raison qu'il a été déterminé comme moyen de translation des autres choses. Troisièmement, dans une restitution on ne doit généralement restituer qu'au prorata du dommage causé, mais ordinairement le dommage n'est pas aussi considérable que le profit qui résulte pour le voleur d'une chose volée ou enlevée, par la raison que le voleur, par son travail et son industrie, a fait fructifier la chose volée, ce que n'auroit pas fait le véritable maître. Que

---

CAPUT XX.

Quomodo usuræ fructus et proventus sint restituendi.

Quoniam autem, ut dicit Dominus, non potest arbor mala fructus bonos facere, et quicquid ex mala radice nascitur, radicis naturam trahere videtur, visum est quam pluribus quod non tantum restituenda sunt ablata vel injuste accepta, sed etiam quod omnis proventus et omnia lucra ex his provenientia sint restituenda, quia quod ex alieno venit alicui, rationem de jure accipit alieni. Hæc videntur expressa, extra de restitutione spoliatorum, cap. *Gravis*, ubi videtur quod oportet reddi res cum fructibus perceptis, et quæ percepissent spoliati si ipsa possedissent, et hoc etiam expresse habet lex, extra de rei vendicatione, cap. *Majus*, ubi dicitur quod talis tenetur ad omnia lucra percepta et percipienda. Sed contra prædicta videtur esse ratio usuræ. Primo, quia simpliciter ibi non est ratio spoliationis violentæ vel furtivæ, de qua loquuntur prædicta jura. Secundo, quia in usuris ipsa superabundantia primo et per se est in pecunia, quæ non habet fructum quantum est de natura sua, eo quod causa tantum translationis aliarum rerum facta est. Tertio etiam generaliter in ipsa restitutione facienda tantum restituendum est damnum quod illatum est, sed tantum non est illatum damnum, ut in pluribus, quantum provenit commodum furi de re furtiva et spoliata, eo quod fur labore proprio et solertia rem furtivam multiplicavit, quod

dirai-je donc là-dessus? Je dis, sauf meilleur avis, qu'il ne faut pas raisonner des restitutions usuraires comme des restitutions pour vol et rapine. En effet, il faut restituer ce que l'on ne peut s'approprier en vertu d'aucune loi, ni divine, ni humaine. En conséquence, ce n'est pas seulement faire injure à Dieu que de retenir des choses ainsi enlevées, aussi bien que leurs fruits et bénéfices, c'est encore un tort fait au prochain d'après le droit commun, comme d'après la conscience. Mais il n'en est pas de même dans l'usure, quoique, en effet, les usures soient contre le droit divin et contre le droit naturel de la nature spirituelle, qui ne regarde que le devoir de bienveillance et de charité, elles ne sont pourtant pas directement contre le droit humain, le bien de l'Etat et la justice; sous ce rapport, par conséquent, il y a dans l'usure translation de domaine, sans aucun caractère de rapine. Or il est constant que les lois mentionnées parlent des choses enlevées par violence, où ne se trouve nulle racine de juste possession. Néanmoins il faut généralement considérer que dans toute restitution tous les fruits et tous les bénéfices, par cela même qu'ils proviennent d'une chose que l'on est obligé de restituer, tant à raison de leur injuste possession que parce qu'ils proviennent d'une chose retenue sans droit contre la justice divine, ces fruits et bénéfices ont le caractère d'un bien d'autrui, suivant saint Augustin. Aussi ne peuvent-ils être gardés en conscience qu'en vertu de l'autorité divine. Il faut encore considérer en second lieu qu'on n'est obligé à restituer à un individu que ce en quoi il a été lésé dans son bien. Or il y a certaines choses dont la possession est de sa nature fructueuse et utile, soit parce qu'elles croissent et se multiplient par le laps de temps, soit parce qu'elles profitent du travail et de l'industrie de l'homme,

---

non fecisset possessor verus. Quid autem videtur mihi super his dicendum. Dico sine præjudicio, quod aliter est judicandum de restitutionibus usurarum, et aliter de restitutionibus furti et rapinæ. Illud enim est restituendum, quod nullo jure fit suum, nec divino nec humano. Et ideo injuria fit non tantum apud Deum retinere res sic ablatas, et rerum fructus et usus, sed etiam apud hominem fit injustum tam jure fori communis quam jure conscientiæ personalis. Sed non sic est in usuris, quia licet sint contra jus divinum et contra jus naturale naturæ spiritualis, quod respicit solum debitum gratiæ et charitatis, tamen non est directe contra jus humanum, quod respicit generaliter reipublicæ utilitatem et justitiam : et ideo quoad hoc transfertur in eis dominium, nec habent rationem ablatorum. Constat autem quod jura allegata de rebus per violentiam ablatis loquuntur, in quibus nulla radix justæ possessionis invenitur. Hoc tamen generaliter advertendum est, quod in omni restitutione facienda omnis fructus, et omnia lucra ex eo quod proveniunt ex re restituenda secundum quod injuste possidentur hujusmodi fructus et lucra, et ex eo quod proveniunt ex re male detenta secundum justitiam divinam, habent rationem alieni, secundum rationem B. Augustini. Quare secundum Deum retineri non possunt, nisi auctoritate divina. Iterum secundo advertendum est, quod hoc solum restituendum est homini in quo facta est ei injuria de re sua. Sunt autem quædam res quæ de natura sua habent in possidendo fructum et utilitatem, aut quia multiplicantur et augentur ex natura temporis, aut quia excoluntur solertia humani ingenii et laboris, ut terræ et agri, et hu-

comme les terres, les champs; ces sortes de choses doivent être restituées avec leurs produits, parce que l'homme à qui il a été fait tort éprouve du dommage non-seulement relativement à la substance de la chose, mais encore par rapport à son usage et aux fruits qui en proviennent, et c'est dans ce sens qu'il faut entendre les lois alléguées. Il faut considérer en troisième lieu que la restitution doit toujours être faite à celui qui a souffert le tort et le dommage. Si donc quelqu'un a eu à souffrir une injure sans dommage, il ne faut pas lui faire un droit de restitution réelle, il ne faut lui faire qu'une réparation et une satisfaction équivalente suivant l'injure qu'il a reçue. C'est pourquoi celui qui frappe le prochain sans lui causer aucun dommage n'est pas tenu à une restitution réelle, parce que toute restitution réelle due à quelqu'un doit être proportionnée au dommage causé. C'est pour cette raison que la loi de Moïse condamnoit généralement le voleur d'une chose usuelle et utile à la restitution du double, l'un pour la substance de la chose, et l'autre pour son usage, d'où il faut conclure que dans toute restitution on doit considérer tant le dommage de la chose que l'usage qui s'en fait par la nature même de la chose. Si donc un usurier se procure un profit quelconque en dehors de la chose et de son usage par son travail et son industrie sans porter aucun dommage à autrui, je dis, sauf meilleur avis, qu'il n'est pas tenu de restituer cette sorte de profit. Par exemple, un usurier a gagné par ses usures cent marcs d'argent qu'il a convertis en une statue qu'il a vendue cent dix marcs, je crois, sauf meilleur avis, qu'il n'est pas tenu de restituer ces dix marcs de profit à celui duquel il a reçu les cent premiers marcs, néanmoins il ne peut les garder en conscience, parce qu'il les a acquis contre la loi de Dieu avec le bien

---

jusmodi res restituendæ sunt homini cum suis proventibus, quia in hoc homo cui facta est injuria de re sua ablata damnificatur non solum quantum ad rei substantiam, sed etiam quantum ad rei usum et fructum ex usu provenientem; et si possunt et debent intelligi jura allegata. Tertio etiam est advertendum, quod illi semper facienda est restitutio, qui passus est injuriam et damnum. Si ergo aliquis passus sit injuriam, et non damnum, illi non est facienda de jure restitutio realis, sed tantummodo secundum genus injuriæ facienda est emendatio per similem satisfactionem. Unde qui proximum verberat in nullo eum damnificando, non tenetur ad aliquam restitutionem realem, quia omnis restitutio realis facienda alicui commensurari debet secundum quantitatem damni illati. Hinc est quod lex Moysi generaliter omnem furem cujuscumque rei, qui usum habet et utilitatem, condemnabat ad restitutionem dupli, unum scilicet propter rei substantiam, et aliud propter rei ablatæ usum; ex quo concluditur quod in omni restitutione facienda homini, debet considerari damnum tam rei quam usus qui ex re provenit ex natura rei. Si ergo aliquod lucrum provenit usurario ultra rem et rei usum naturalem ex propria operatione et solertia ejus, in quo non est alius damnificatus, dico sine præjudicio, quod non tenetur restituere homini hujusmodi lucrum: verbi gratia, homo usurarius centum marcas argenti habuit ex usuris, ex quibus formavit imaginem quam vendidit centum et decem marcis, credo sine præjudicio, quod illas decem marcas supercrescentes non tenentur restituere ei a quo prædictas centum marcas habuit, tamen non potest eas retinere

d'autrui. Aussi il ne faut avoir recours qu'à l'autorité de l'Eglise pour restituer et distribuer ces sortes de profits. Il surgit de là une question : celui qui vend immédiatement après le vol une chose qu'il a volée ou la fait servir à son usage personnel par une consommation totale, s'il ne restitue pas immédiatement et veut restituer plus tard, est-il tenu de restituer tous les fruits que le véritable maître auroit perçus pendant ce temps là en usant de cette chose ? Par exemple, quelqu'un a volé un poulain ou un veau que le maître véritable vouloit garder jusqu'à ce qu'ils auroient eu acquis toute leur valeur, et les a vendus immédiatement, et s'est débarrassé du vol. On demande si le voleur est tenu de restituer uniquement la valeur du poulain, où celle du poulain devenu cheval, c'est ce que semblent prescrire les lois rapportées. En outre, il est obligé d'après la loi à restituer le profit; à plus forte raison par conséquent le dommage causé. On demande aussi à ce propos au sujet d'un argent enlevé ou possédé injustement, comme il peut arriver que celui à qui il a été pris ou de qui il a été induement reçu, et qui l'auroit accru en le mettant dans le commerce, ou a peut-être été obligé à cause de cela de vendre son bien et en a souffert beaucoup de dommage; on demande si celui qui retient ou qui touche cet argent sans un juste titre est obligé de rendre tous les profits que le véritable possesseur en auroit retirés, ou de réparer absolument tous les dommages qui en sont résultés pour lui ? A ces deux questions nous répondons, sous toute réserve, que dans toute restitution il y a deux choses à considérer principalement, la valeur de la chose qui a été enlevée ou reçue induement, et le dommage causé à celui qui a subi l'injure. Sur le premier point, je dis qu'il faut restituer la chose même qui a été prise, ou une chose équivalente, de même espèce et

---

secundum Deum, quia contra Deum de re aliena sibi acquisivit. Et ideo sola auctoritas Ecclesiæ ad restituendum vel distribuendum talia requirenda est. Ex his autem oritur quæstio. Si quis quamcumque rem furtivam statim vendat post furtum, aut convertat in usum proprium, ipsam statim totam consumendo, et non statim restituat, sed post tempus eam velit restituere, utrum teneatur ad omnes fructus usuum quos percepisset verus dominus in tempore illius moræ : verbi gratia, aliquis furatus est pullum equinum aut vitulum, quem verus dominus usque ad annos perfecti valoris custoditurus erat, sed fur statim vendidit, et liberavit se a furto. Quæritur utrum fur teneatur restituere pulli valorem tantum, vel etiam equi perfecti valorem, quod videtur secundum jura allegata. Præterea, tenetur restituere lucra secundum legem, ergo multo magis damna illata. Juxta hoc etiam quæritur de pecunia ablata, aut etiam injuste possessa : quare potest contingere quod ille a quo est ablata, sive injuste accepta, mercando ex ea auxisset eam, aut fortasse propter ejus defectum vendidit possessionem suam, et ex hoc damnum multum accepit. Utrum detinens et accipiens hujusmodi pecuniam sine justo titulo, teneatur ad omnia lucra quæ verus possessor ex ea fecisset, sive ad omnia damna quæ ex inde accidunt vero domino ad plenam restitutionem. Ad hæc duo dicimus sine præjudicio, quod ad restitutionem alicujus rei faciendam, duo principaliter consideranda sunt, scilicet valor rei quæ principaliter ablata est vel accepta injuste, et damnum quod illatum est injuriam passo. Propter primum dico quod eadem res quæ ablata fuerat, restituenda est, aut æquiva-

de même valeur. Sur le second point, il faut remarquer qu'il y a un dommage causé *proprié* et *per se*, et un autre *per accidens*. Dans le premier cas le coupable est obligé de réparer tout le dommage quel qu'il soit, tandis qu'il n'y a pas d'obligation dans le second cas. Pour faire comprendre ceci nous allons poser un cas : quelqu'un a éprouvé du dommage d'une soustraction d'argent qu'il vouloit employer à acheter des choses nécessaires à la vie, ou à payer des acquisitions, à payer des dettes, par suite de cela il a souffert un dommage parce qu'il a été obligé de vendre des biens qui lui étoient utiles, ou d'emprunter de l'argent à un taux usuraire, ou il a éprouvé tout autre désagrément, je dis qu'un semblable dommage provient *per se* du vol, de la rapine ; et qu'en conséquence il faut restituer à celui qui l'a éprouvé. Outre cela il peut encore y avoir un dommage accidentel, si, par exemple, l'individu qui a perdu son argent n'a pu à cause de cela réaliser un bénéfice qu'il avoit en vue, sans toutefois éprouver d'autre dommage; je dis, sauf meilleur avis, qu'un pareil profit ne doit pas être restitué à celui qui a éprouvé ce dommage. Mais si les choses enlevées sont de telle nature qu'elles puissent augmenter de valeur par le laps du temps, dans ce cas le ravisseur est tenu de proportionner la restitution à la valeur que ces choses doivent avoir par le temps et la nature à l'époque où il veut restituer. On voit là la réponse à ces questions. Il faut faire cette même considération dans les usures par rapport aux choses que l'on reçoit comme profits usuraires.

---

lens et similis in specie et valore. Sed quantum ad secundum est notandum, quod aliquando dicitur damnum illatum proprie et per se, et aliquando per accidens tantum, et non per se; et si primo modo, tunc tenetur reus ad restitutionem damni cujuscumque sit; secundo modo, non tenetur ipsi passo damnum. Et ad intelligendum prædicta, ponamus exempli causa casus. Si quis damnum passus pro pecunia sibi ablata in hoc quod ex ea volebat emere necessaria sibi ad vitam, sive solvere empta sive debita, pro cujus spoliatione incurrit damnum, quia propter ejus defectum oportuit eum vendere possessiones suas sibi utiles, aut accipere pecuniam mutuo ad usuram, aut aliud incommodum incurrisset, dico quod hujusmodi damnum per se incidit ex furto vel rapina, et ideo restituendum est ipsi qui passus est. Præter hæc, potest incidere ibi damnum per accidens, quando scilicet ex pecunia ablata lucrum quod intendebat non acquisivit, et nihil aliud passus est damnum, dico sine præjudicio, quod lucrum tale non est restituendum ei qui passus esse dicitur hujusmodi damnum. Si vero sint res quæ sunt ablatæ, quæ ex sui natura possunt secundum naturam temporis augeri et crescere in pretio, tunc tenetur spoliator restituere pretium ipsarum rerum, quod valituræ erant secundum naturam rei et temporis, in tempore quo vult restituere eas : et per hoc patet responsio ad prædictas quæstiones. Et istud etiam in usuris est semper advertendum, quantum ad res quæ accipiuntur pro usuris.

CHAPITRE XXI.

Quels sont ceux qu'il faut contraindre à restituer, et comment le faire.

Après avoir parlé dans ce qui précède de la restitution des usures, de ceux qui doivent restituer, de ceux à qui il faut restituer, de ce que l'on doit restituer et de la manière de restituer, nous allons exposer dans ce dernier chapitre comment il faut y contraindre d'après les lois et le droit canonique. Il faut supposer d'abord que la faute comme acte contraire à l'amour de Dieu n'est ni effacée, ni expiée par la coaction, mais seulement par une pénitence volontaire, qui produit l'amendement. Mais la faute qui va directement contre l'amour du prochain doit trouver une répression dans les lois divines et humaines. Donc comme l'usure est directement contraire à l'amour de Dieu qui la défend et la condamne dans ses commandements, et qu'elle est également contraire à l'amour du prochain, voyons comment elle doit être réprimée. Pour concevoir cela, il faut savoir que les punitions publiques ne doivent être infligées que pour des délits publics, aussi les usuriers publics doivent-ils être passibles des peines édictées par le droit, il faut aussi quelquefois, à raison de la contumace, y ajouter une peine judiciaire. Il y a trois peines portées par le droit, l'éloignement de la communion, le refus des offrandes à l'autel, et la privation de la sépulture chrétienne. Ces trois peines se trouvent dans les extrav. chap. *Quare in omnibus ferè*. Il y a une autre peine pour ceux qui ont agi contre les premières, celle de la suspense, à moins qu'ils n'aient accompli une satisfaction imposée par l'évêque; il y a en outre une note d'infamie qui atteint accidentellement les coupables. C'est pourquoi les usuriers publics, quand ils réclament de

---

CAPUT XXI.

Quomodo et quis cogendus sit ad restitutionem usurarum.

Quoniam autem restitutiones usurarum, et a quibus, et quibus, et ex quibus, et quomodo facienda sunt, superius diximus, in hoc ultimo capitulo, quomodo cogendi sunt a legibus, et a canone declarare volumus. Et primo supponendum est, quod culpa secundum quod est contra charitatem Dei, coactione non tollitur nec expiatur, sed solum pœnitentia voluntaria, et valet emendari. Sed culpa quæ contra charitatem proximi directe committitur, etiam legibus tam divinis quam humanis coercenda est. Quia ergo vitium usuræ directe est contra charitatem Dei, qui ipsam in lege sua prohibet et condemnat, et etiam contra charitatem proximi, quibus pœnis sit coercendum, videamus. Ad quod intelligendum, sciendum est quod generaliter pœnæ publicæ solum vitiis publicis sunt infligendæ, et ideo usurarii publici pœna juris coercendi sunt, et aliquando propter contumaciam comitantem, et etiam pœna judicis adjungenda. Pœna vero juris triplici coercentur, scilicet quod prohibentur ad sanctam communionem recipi : et ne similiter recipiantur eorum oblationes in altari, et ne recipiantur in Christianorum sepultura. Et hæc tria habentur extra cap. *Quare in omnibus fere*. Et insuper additur pœna his qui contra fecerunt, scilicet suspensionis, nisi per arbitrium episcopi sui prius satisfecerunt, et insuper etiam per accidens consequitur tales nota infamiæ. Unde et usurarii publici quando propter

quelqu'un de l'argent qu'il avoit donné par usure, peuvent être repoussés par exception, jusqu'à ce qu'ils aient satisfait, extrav. même chap. *Quia frustra legis.* En vertu de ces peines les clercs peuvent être suspendus de droit quand ils sont usuriers, extrav. même chap. *Plures clericorum.* Quant aux récalcitrants que ces peines n'amendent pas, le juge peut et doit les frapper d'une sentence de déposition ou de suspense, et d'excommunication pour les laïcs, extrav. même chapitre *Prædicta.* En outre, si la justice ecclésiastique n'est pas suffisante, il faut avoir recours à la justice séculière, extrav. *Deinde. Cum vero ab homine*, distinct. XVII, *nec licuit.* Dans le for de la pénitence où il s'agit de la punition du péché comme acte surtout contraire à la loi de Dieu, il faut contraindre les usuriers à la restitution en leur refusant l'absolution, s'ils ne veulent pas faire, autant qu'ils le peuvent, une restitution pleine et entière, à moins qu'ils n'aient demandé un répit à ceux auxquels ils doivent restituer. S'ils sont pauvres ou dans l'impossibilité de le faire, il faut qu'ils promettent à Dieu et à leur confesseur de restituer un jour suivant leurs moyens, si leurs affaires redeviennent prospères. Il faut au moins qu'ils obtiennent un abandon de ceux à qui ils doivent restituer, sans cela ils ne doivent pas être absous au tribunal de la pénitence. Tout cela se prouve par l'autorité de saint Augustin, qui dit que pour obtenir la rémission de son péché il faut restituer ce qu'on a pris. Donc, comme le confesseur déclare absous de Dieu celui que sa parole a absout, il ne doit prononcer la formule de l'absolution que lorsqu'il voit dans le pénitent les signes d'une volonté décidée à restituer, lesquels signes se trouvent dans ce que nous avons dit suivant les divers états de celui qui restitue.

Voilà ce que j'avois à dire, suivant les foibles moyens dont Dieu

---

usuras pecunias ab alio, quas dederat, repetunt, repelli possunt per exceptionem, donec prius de usuris satisfecerint, extra eodem cap. *Quia frustra legis.* Specialiter autem super his pœnis possunt clerici jure ab officiis suspendi, si fuerant usurarii, extra eodem cap. *Plures clericorum.* Contumaces vero qui nec propter pœnas prædictas corriguntur, debet et potest judex per suspensionis et depositionis sententiam coercere; laicos vero per excommunicationis sententiam cohibere, ut habetur extra eodem cap. *Prædicta.* Item, si non sufficit justitia ecclesiastica, debet justitia laicalis in auxilium advocari, extra, *Deinde. Cum vero ab homine,* dist. XVII. Nec licuit; in foro autem pœnitentiali, ubi de correctione peccati agitur, maxime in quantum est contra legem Dei, sic compellendi sunt usurarii ad restitutionem, ut beneficium absolutionis eis denegetur, nisi restitutionem faciant plenam, quantum potuerint, aut dilationem petierint ab his quibus tenentur restituere. Aut si pauperes et impotentes sunt ad restitutionem faciendam, promittant Deo et confessori suo, quod si aliquando ad frugem prosperitatis venirent, se restituros pro sua facultate. Aut certe remissionem postulabunt ab his quibus restituere tenentur, alias non debent absolvi in foro pœnitentiæ. Et hæc omnia probantur B. Augustini auctoritate, qua dicitur quod non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum. Sicut ergo confessor ostendit absolutum a Deo, quem absolvit verbo, ita non debet absolvere verbo, nisi cum videt signa restitutionis fiendæ in confitente, quæ signa determinata sunt in his quæ prædiximus secundum diversos status restituentis. Hæc sunt dicta circa

m'a gratifié, sur le péché de l'usure, sur l'usure en général et les contrats usuraires, et sur la restitution des profits usuraires. Si j'ai avancé quelque chose d'inexat ou d'erroné, je réclame l'indulgence, disposé que je suis à faire mon profit des observations qui seront faites. J'ai la conscience de mon insuffisance, et de mon peu de pénétration en jurisprudence et en droit, au milieu des ténèbres de l'ignorance qui m'enveloppent. C'est pourquoi je ne cesse d'implorer la lumière de la vie qui luit dans les ténèbres, afin qu'en illuminant mon cœur, elle dissipe en moi les ténèbres du péché et de l'erreur, et afin qu'elle daigne me conduire à la perfection de l'éternelle vie, Celui qui vit et règne avec le Père des lumières, dans l'union de l'éternel et consubstantiel amour du Saint-Esprit, seul et unique Dieu dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

Fin du soixante-douzième et dernier Opuscule de saint Thomas d'Aquin, de l'ordre religieux des frères prêcheurs, sur l'usure en général, sur les contrats usuraires dans les ventes, prêts et achats, et sur la restitution des bénéfices usuraires.

L'abbé VÉDRINE.

---

usurarum vitium, quantum ad ipsas usuras in communi, et usurarios contractus, et usurarum restitutiones, quantum Deus meæ parvitati dignatus est donare. Quod si quid male vel minus bene dictum est, veniam peto, correctionem sustineo; scio enim quod homo sum infirmus, minor ad intellectum justi judicii et legum, et ignorantiæ tenebris circumdatus et involutus. Quare ipsum lumen vitæ, quod in tenebris lucet, semper imploro, ut illuminando cor meum, tenebras peccatorum et errorum in me purget, et ad perfectionem æternæ vitæ perducere dignetur, Qui vivit et regnat cum Patre luminum, æterno connexus et consubstantiali Sancti Spiritus amore, Deus unus in sæcula sæculorum. Amen.

Explicit Opusculum septuagesimum secundum et ultimum S. Thomæ de Aquino, sacri Ordinis Fratrum prædicatorum, de usuris in communi, de usurarum contractibus in mutuo, venditione et emptione, et de usurarum restitutione.

FIN DU SEPTIÈME ET DERNIER VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE SEPTIÈME VOLUME.

OPUSCULE LX (*SUITE*).

De l'amour du prochain.

CHAP. I à chap. XI. 1 à 87

OPUSCULE LXI.

DU MÊME DOCTEUR SAINT THOMAS, DES MOEURS DIVINES, OU DE LA MANIÈRE D'ÊTRE DE DIEU. 89

Dieu est immuable. 90
Le bien plaît à Dieu. 91
Dieu prévoit tout. 93
Dieu est patient. 94
De la justice de Dieu. *ib.*
Droiture de Dieu. 95
Patience de Dieu. 96
Libéralité de Dieu. *ib.*
Facilité de Dieu à se laisser apaiser. 98
Miséricorde ou suffisance de Dieu. 99
Composition de Dieu. 100
Largesse de Dieu. 101
Discrétion de Dieu. 102
Juste jugement de Dieu. 104
Vérité de Dieu. *ib.*
Dieu ne fait acception de personnes. 106
Du soin de Dieu pour les créatures. 108
Equanimité de Dieu. 110
Dieu ne cherche pas son intérêt. 111
Dieu a bien fait toutes choses. 113
Bénignité de Dieu. 114
Miséricorde de Dieu. 115
L'ame doit se confesser à Dieu. *ib.*
Prière. *ib.*
Il ne nous est pas possible d'imiter Dieu en toutes choses. 116

OPUSCULE LXII.

DU MÊME DOCTEUR, DE LA BÉATITUDE. *ib.*

CHAPITRE PREMIER. — Premier point essentiel de la connoissance qui se fait par Dieu. 117

Second point essentiel de la connoissance qui conduit à Dieu. 118
Troisième point essentiel. 119
Chap. II. — Premier point essentiel de la dilection qui se fait par Dieu. 130
Second point essentiel de la dilection qui conduit vers Dieu. 132
Troisième point essentiel de la dilection. 133
Chap. III. — Premier point essentiel de la jouissance qui se fait par Dieu. 150
Second point essentiel de la jouissance qu'on éprouve en Dieu. 151
Troisième point essentiel de la jouissance qu'on éprouve à cause de Dieu. 153
Chap. IV. — Premier point essentiel de l'union qui se fait par Dieu. 160
Second point essentiel de l'union qui se fait par Dieu. 161
Troisième point essentiel de l'union qui se fait à cause de Dieu. 162
Chap. V. — Premier point essentiel de la louange qui se fait par Dieu. 169
Second point essentiel de la louange qui se fait dans Dieu. 170
Troisième point essentiel de la louange qui se fait à cause de Dieu. 171
Chap. VI. — Premier point essentiel de l'action de graces qui se fait par Dieu. 174
Second point essentiel de l'action de graces qui se fait dans Dieu. 175
Troisième point essentiel de l'action de graces qui se fait à cause de Dieu. 176
Chap. VII. — Premier point essentiel de la congratulation qui se fait par Dieu. 177
Second point essentiel de la félicitation qui se fait en Dieu. 178
Troisième point essentiel de la félicitation qui se fait à cause de Dieu. *ib.*

OPUSCULE LXIII.

De la manière de se confesser, et de la pureté de conscience. 180

La confession doit être franche. 181
Elle doit être sincère. *ib.*
Elle doit être entière. 183
Le lieu. 184
Le temps. *ib.*
Les témoins. *ib.*
La durée. 185
Le nombre. 186
Des mouvements de vanité : comment s'en confesser. 188
De la désobéissance. 191
De l'intention dans le péché. 192
De l'occasion et de la cause des péchés. 193
Occasion de péché offerte au prochain. 198
De la pollution. 199
Des causes de la pollution. 200
Faut-il se priver de la sainte communion à cause de la pollution nocturne. 202
De l'écoulement libidineux. 205
Complaisance dans le souvenir du péché. 207
Du temps de la mort. 209
Des pensées déshonnêtes. 211
Des mouvements de la chair. 212
Du danger de la familiarité des dames ou des femmes. 213
Des paroles inutiles. 220
Du mensonge et de la dissimulation. 222
Science nécessaire pour remplir ces obligations. 225
Manière de se connoître. 227
Source des péchés. 230
Péchés contre le Saint-Esprit. 231
Description du péché. 232
Confession ou acte d'humilité de l'auteur. 234

OPUSCULE LXIV.

SUR LE MINISTÈRE DU PRÊTRE.

Des heures canoniales. 236
Des sacrements de l'Eglise. 243
Du sacrement de la confirmation. 248
De ce qui est nécessaire dans la confession. *ib.*
Du sacrement de l'Eucharistie. 257
Du sacrement de l'Extrême-onction. 263
Du sacrement de l'Ordre. 266
Du sacrement du Mariage. 267

OPUSCULE LXV.

EXPLICATION DES CÉRÉMONIES DE LA MESSE. 274

Pourquoi on emploie dans la Messe du pain, du vin et de l'eau. 276
Pourquoi ce sacrement se réitère. 279
Pourquoi en troisième lieu on fait deux signes de croix. 280
Pourquoi en quatrième lieu on fait cinq signes de croix. 282
Pourquoi le prêtre étend les bras en forme de croix. *ib.*
Pourquoi on met deux classes de saints dans la première et la quatrième partie, et pourquoi de plus grands et un plus grand nombre dans la première. 283
Pourquoi en cinquième lieu on fait trois croix. 284
Raison de cette diversité dans les signes de croix. 286
Pourquoi on prend à la main le corps entier du Christ. 287
Pourquoi on dit l'Oraison dominicale dans cette partie. *ib.*

OPUSCULE LXVI.

DE L'ACHAT ET DE LA VENTE A TEMPS.

Au très-cher frère en notre Seigneur, Jacques de Viterbe, lecteur florentin. 289

OPUSCULE LXVII.

EPÎTRE SUR LA MANIÈRE D'ACQUÉRIR SAGEMENT LA SCIENCE, SOIT DIVINE, SOIT HUMAINE. 292

OPUSCULE LXVIII.

CONSIDÉRATIONS SUR LE LIVRE DE BOECE, DES SEMAINES. 293

OPUSCULE LXIX.

DU MÊME AUTEUR, MAGNIFIQUES QUESTIONS SUR LE LIVRE DE LA TRINITÉ. 326

Préface de Boëce. 329
QUESTION I. — De la connoissance des choses divines. 336
QUESTION II. — De la manifestation de la connoissance divine. 360

QUESTION III. — Des choses qui appartiennent à la communion de la foi. 388
QUESTION IV. — Des choses qui appartiennent à la cause de la pluralité. 413
QUESTION V. — De la division de la science spéculative. 443
QUESTION VI. — Des modes attribués à la science spéculative. 482

OPUSCULE LXX.

DES VICES ET DES VERTUS, EN PROCÉDANT PAR LE NOMBRE QUATRE.

CHAPITRE PREMIER. 511
De la prudence. 512
CHAP. II. — Des choses qui conviennent aux différents hommes, et d'abord des choses qui conviennent à tout homme qui exerce le pouvoir. 515
CHAP. III. — De la diversité des hommes. 519
CHAP. IV. — Des choses qui portent l'homme à rechercher le pouvoir. 521
CHAP. V. — Des choses qui sont agréables à l'homme. 522
CHAP. VI. — Des sciences les plus utiles. 525

OPUSCULE LXXI.

DE SAINT THOMAS, SUR LES CONCORDANCES, DANS LEQUEL LE DOCTEUR MONTRE QU'IL NE SE CONTREDIT PAS DANS CERTAINS PASSAGES QUI SEMBLOIENT CONTRADICTOIRES. 535

OPUSCULE LXXII.

DU MÊME AUTEUR, SUR LES USURES EN GÉNÉRAL ET SUR LES CONTRATS USURAIRES.

AVANT-PROPOS. 566
CHAPITRE PREMIER. — Ce que l'on entend par usure. 568
CHAP. II. — De la matière propre de l'usure, de ses espèces et de ses modes. 571
CHAP. III. — Comment il y a usure *per se* dans le seul acte du prêt. 574
CHAP. IV. — Comment l'usure est un péché mortel, suivant la loi de Dieu. 578
CHAP. V. — Comment, suivant la loi divine, le domaine ne se transfère pas dans l'usure. 585
CHAP. VI. — Comment la raison du doute ou du danger peut excuser d'usure dans le prêt et dans les autres contrats, et dans quels cas. 591
CHAP. VII. — Comment le motif du doute ou du péril peut excuser du vice d'usure, suivant des conditions personnelles ou réelles. 594
CHAP. VIII. — Comment la malice de l'usure affecte en général les contrats de vente et d'achat. 597
Seconde partie du même chapitre. — Comment il est permis d'acheter des revenus pour un temps déterminé. 619
CHAP. X. — Comment sont coupables d'usure ceux qui vendent plus cher à cause du retard du paiement. 622
CHAP. XI. — Comment il y a usure dans le fait de ceux qui prêtent aux marchands de l'argent ou toute autre chose moyennant une part dans le gain. 627
CHAP. XII. — Comment il est permis de confier à des communautés les biens des mineurs, pour en tirer profit. 630
CHAP. XIII. — Comment se commet l'usure dans le change. 633
CHAP. XIV. — Comment il est permis de confier, en vue d'un bénéfice, de l'argent ou toute autre chose à celui qui fréquente les foires. 635

TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE DE CET OUVRAGE.

CHAP. XV. — Comment et pourquoi on doit restituer les profits usuraires. 639
CHAP. XVI. — A qui doit-on restituer. 642
CHAP. XVII. — Qui sont ceux qui sont obligés à restitution. 644
CHAP. XVIII. — Comment il faut restituer, et dans quel ordre. 649
CHAP. XIX. — Comment on doit rendre la même chose ou une chose équivalente. 652
CHAP. XX. — Comment il faut restituer les fruits et revenus de l'usure. 654
CHAP. XXI. — Quels sont ceux qu'il faut contraindre à restituer, et comment le faire. 659

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU SEPTIÈME ET DERNIER VOLUME.

BESANÇON, TYPOGRAPHIE D'OUTHENIN-CHALANDRE FILS.